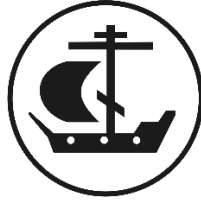


Санкт-Петербургская
православная духовная академия



**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ
№6 (41), 2011**

Научно-богословский журнал

ISSN 1814-5574

Издательство СПбДА

Редакционная коллегия

Главный редактор: *епископ Гатчинский Амвросий (Ермаков)*, кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской православной духовной академии

Ответственный редактор: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе

Редакторы отделов

- богословия: *Александр Васильевич Маркидонов*, кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии
- библистики: *протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по научно-богословской работе
- церковной истории: *Дмитрий Андреевич Карпук*, кандидат богословия, преподаватель и заведующий архивом Санкт-Петербургской православной духовной академии
- литургики: *протоиерей Владимир Хулан*, доктор теологии, кандидат богословия, проректор Санкт-Петербургской православной духовной академии по учебной работе
- патрологии: *Павел Кириллович Доброцветов*, кандидат философских наук, кандидат богословия, преподаватель Московской православной духовной академии
- философии: *Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного инженерно-экономического университета и Санкт-Петербургской православной духовной академии

CHRISTIAN READING

*Scientific and Theological Journal of
Saint Petersburg Orthodox Theological Academy*

6 (41), 2011

Editorial Board

Chief Editor: *Bishop of Gatchina Amvrosy (Ermakov)*, Candidate of Theology, Rector of Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Responsible Editor: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Vice-Rector for Theological Researches at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

Editors of Sections

- Theology: *Alexandr Vasilievich Markidonov*, Candidate of Theology, Associate Professor at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Biblical Studies: *Archpriest Dimitry Yurevich*, Candidate of Theology, Vice-Rector for Theological Researches at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Church History: *Dmitry Andreevich Karpuk*, Candidate of Theology, Teacher and Archivist at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Liturgical Studies: *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Vice-Rector for Educational Affairs at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy
- Patrology: *Pavel Kirillovich Dobrotsvetov*, Candidate of Philosophy, Candidate of Theology, Teacher at Moscow Orthodox Theological Academy
- Philosophy: *Igor Borisovich Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at Saint Petersburg State University of Engineering and Economics as well as at Saint Petersburg Orthodox Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

Византийская патрология

- Богословские главы (Loci communes), приписываемые прп. Максиму
Исповеднику. Избранные главы 6

История Русской Православной Церкви

- Д.А. Карпук.* Периодические издания Санкт-Петербургской духовной
академии (1821–1917): к 190-летию журнала «Христианское чтение» 41
- Архимандрит Августин (Никитин).* Казанский собор Санкт-Петербурга:
к 200-летию юбилею 90

Священное Писание Нового Завета

- М.В. Ковшов.* «Новые взгляды на Павла»: критический анализ современных
западных подходов к исследованию посланий апостола язычников 134

История русской литературы

- Протоиерей Олег Агапов.* Трехединная интуиция «сотворенности, падшести и
возрожденности» как основа христианского художественного творчества
(на материале статей прот. Александра Шмемана
об А.И. Солженицыне) 160

Основное богословие

- Протоиерей Димитрий Кирьянов.* Естественное богопознание в творениях
святых отцов Церкви и проблемы современного диалога науки и
богословия 177

Церковное искусство

- А.В. Захарова.* Изображения групп святых в храмах Каппадокии эпохи
Македонской династии 194

CONTENTS

Byzantine Patrology

The Theological Chapters (Loci Communes) Attributed to Ven. Maximus the Confessor. Selected Chapters 6

History of the Russian Orthodox Church

D.A. Karpuk. Periodicals of the Saint Petersburg Theological Academy (1821–1917): Devoted to the 190th Anniversary of “Christian Reading” Journal 41

Archimandrite Avgustin (Nikitin). The Kazan Cathedral in Saint Petersburg: Devoted to Its 200th Anniversary 90

Holy Scripture of the New Testament

M.V. Kovshov. “The New Perspectives on Paul”: Critical Analysis of Contemporary Western Approaches in the Studies of the Apostle Paul’s Epistles 134

History of Russian Literature

Archpriest Oleg Agapov. The Triune Intuition “Createdness, Fallenness and Revivalness” as a Fundament of Christian Artistic Work (on the Basis of the Articles by Fr. Alexander Schmemmann About A.I. Solzhenitsyn) 160

Fundamental Theology

Archpriest Dimitry Kiryanov. Natural Knowledge of God in the Works of the Church Fathers and Problems of the Modern Dialogue between Science and Theology 177

Church Art

A. Zaharova. Images of the Groups of Saints in the Cappadocian Churches in time of Macedonian Dynasty 194

Annotations 223

БОГОСЛОВСКИЕ ГЛАВЫ (LOCİ COMMUNES), ПРИПИСЫВАЕМЫЕ ПРП. МАКСИМУ ИСПОВЕДНИКУ

Избранные главы

Данная статья является продолжением перевода византийского флорилегия «Богословские главы», приписываемого прп. Максиму Исповеднику. Флорилегий возник в IX в. и пользовался немалой популярностью в Византии, а позже — на Руси. Вниманию читателей предлагаются публикации впервые выполненного П.К. Доброцветовым перевода избранных глав (12, 13, 18, 21, 22, 28, 30, 32) данного произведения на русский язык.

Ключевые слова: богословие, патрология, доксография, церковные писатели, Библия, текстология, флорилегий, «Богословские главы», «Пчела».

От переводчика

Редакция продолжает начатое в № 2 (33) за 2010 г. журнала «Христианское чтение» издание избранных глав из произведения «Богословские главы» (Locі communes), приписываемого прп. Максиму Исповеднику. В данном номере, на взгляд переводчика, помещены, возможно, наиболее актуальные и злободневные на сегодняшний момент мирового экономического кризиса главы (Слова): 12-е. О богатстве, бедности и сребролюбии; 13-е. О самодостаточности; 18-е. О благополучии и несчастиях; 21-е. О многозаботливости и спокойствии; 22-е. О корыстолюбии; 28-е. О печали и унынии; 30-е. О пьянстве; 32-е. О трудолюбии.

За основу данного перевода взято издание в Патрологии Миня (Locі communes // Maximu Confessoris opera omnia // Patrologia cursus completus. Series Graeca / Ed. J-P. Migne. Paris, 1865. Т. 91. Col. 721–1018). Состав этого издания во многом совпадает с двумя более полными версиями, выпущенными на основе исследования рукописей в XX веке — Сивиллой Им и Этьеном Саргологосом. Однако есть и некоторые разночтения в составе цитат.

Перевод осуществлен преподавателем Московской православной духовной академии П.К. Доброцветовым при финансовой поддержке РГНФ, проект № 07-04-00276а. Редакция перевода преподавателя Московской православной духовной академии П.В. Кузенкова.

Далее приводятся несколько примеров, объясняющих принятую в данном переводе систему нумерации стихов.

Пример 1. Нумерация **3* 1/3/3** состоит из следующих записей:

3* — номер по сводному переводу П. К. Доброцветова.

1/ (т.е. второй номер) — по Патрологии Миня.

3/3 — номера по двум основным различным редакциям из издания Сивиллы Им (*Ihm S. Ps.-Maximus Confessor: Erste kritische Edition einer Redaktion des sacro-profanen Florilegiums Loci communes (Palingenesia LXXIII)*). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001. S. XVI).

Пример 2. **2* 2 S 2 (2)**.

S 2 (2) — номер по изданию Стефана Саргологоса (*Sargologos É. Florilège Sacro-Profane du Pseudo-Maxime. Introduction, texte critique, notes et tables*. Hermaupolis (Syros): Typokykladiké A.E. 2001), указывающий на то, что данное высказывание присутствует только в издании Саргологоса. В скобках дается номер по иной редакции, приводимой Саргологосом.

Пример 3. **10*§ 9**.

§ 9. Данный знак и номер означают на присутствие высказывания в издании Миня, но на отсутствие его во всех прочих изданиях, что указывает на возможную более позднюю интерполяцию (например, издателем Конрадом Геснером в XVI веке или переписчиками).

[812] число в квадратных скобках — номер колонки греческого издания в «Патрологии» Миня.

Аввы Максима

философа и мученика главы богословские,
а также избранные места из различных писаний тех, кто согласны с
нашим христианским учением, и тех, кто предваряли его

[792] *Sermo XII. De divitiis et paupertate ac avaritia*

Слово 12-е. О богатстве, бедности и сребролюбии

1* 1/1/1. Мф 19:24: Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие.

- 2* 2/2/2. 1 Тим 6:17:** Богатых в настоящем веке увещевай, чтобы они не высоко думали о себе и уповали [793] не на богатство неверное, но на Бога живаго, дающего нам все обильно для наслаждения.
- 3* 3/3/3. Иов 20:15:** Богатство, неправедно собираемо, изблужается.
- 4* 4/4/4. Притч 19:1:** Лучше бедный, ходящий в своей непорочности, нежели [богатый] со лживыми устами.
- 5* 5/6/6. Еккл 10:19:** За все отвечает серебро.
- 6* 6/7/7. Сирах 31:1:** Бдительность над богатством изнуряет тело, и забота о нем отгоняет сон.
- 7* 7/8–9/8–9. Сирах 13:26, 28:** Когда подвергнется несчастью богатый, у него много помощников; сказал нелепость, и оправдали его. Заговорил богатый, — и все замолчали и превознесли речь его до облаков.
- 8* 8/10/10. Василий:** Бедность вместе с истиной для благоразумных предпочтительнее всякого наслаждения. (*Basil. Magn. Hom. in Hexaemeron, 3 // PG. T. 29. Col. 153; SC. T. 26. P. 406*).
- 9* 9/11/11.** Не бедность позорна, но [позорно] не переносить бедность благоразумно. (*Basil. Magn. Hom. 10 Adversus iratos, 4 // PG. T. 31. Col. 364*).
- 10* 10/12/12.** Разум, поработенный сребролюбием, есть весы, которые на одной чаше перевес имеют. (*Basil. Magn. In Isaiam prophetam, 5, 179 // PG. T. 30. Col. 420*).
- 11* 11/14/14. Богослов:**
- Всего непоколебимее человек неимущий.
Он обращен к Богу и на Него одного взирает.
(*Greg. Naz. Carm. Mor. 1, 2, 33. 125–126 // PG. T. 37. Col. 937*).
- 12* 12/15/15.** Погибнет богатый, если не будет помогать бедным. (*Greg. Naz. Orat. 44, 7 // PG. T. 36. Col. 616*).
- 13* 13/16/16.** Лучше бедность, [чем] неправедное состояние. Также и болезнь, — чем не на добро отменное здоровье. (*Greg. Naz. Carm. Mor. 1, 2, 33. 129–130 // PG. T. 37. Col. 937*).

- 14* 14/17/17.** Тяжко быть бедным, но хуже быть богатым и злым. (*Greg. Naz. Carm. Mor. 1, 2, 30. 4 // PG. T. 37. Col. 909*).
- 15* 15/18/18. Златоуст:** Сколь велико достоинство бедности! Бога становится лицом. В бедности скрывается Бог, и бедный протягивает руку, а приемлет Сам Бог. (*Joan. Chrysost. Ecloga de eleemosyne et hospitalitate. Hom. 23 // PG. T. 63. Col. 724*).
- 16* 16/19/19.** Как от переедания появляется воспаление, из воспаления рождается горячка, а из нее затем часто — смерть; так и от преизбытка имущества и богатства рождается высокомерие. Так же, как на телах — воспаление, так и в душе — высокомерие. (*Joan. Chrysost. Hom. 3 In illud.: Vidi Dominum, 4 // PG. T. 56. Col. 118*).
- 17* 17/20/20.** Затем из него обычно следует вожделение к неприличным [делам]. (*Joan. Chrysost. Ecloga de anima. Hom. 8 // PG. T. 63. Col. 622*).
- 18* 18/27/26. Григорий Нисский:** По-доброму владеть малым почетнее, чем владеть дурно многим. (*Joan. Damasc. Sacra Par. // PG. T. 95. Col. 1224*).
- 19* 19/28/27.** Никому не на пользу пресыщение, но — постоянно приобретая, становишься хворостом, дровами и паклей для еще большего вожделения. (*Greg. Nyss. Orat. 5 De beat. // PG. T. 44. Col. 1260*).
- 20* 20/29/28.** Тягостно имение золотое. Легкая и высоко возносящая вещь — добродетель. Если же должно восходить горé, то в том, что низводит вниз, будем нищенствовать, чтобы нам вверху на небесах оказаться. (*Greg. Nyss. Orat. 1 De beat. // PG. T. 44. Col. 1208*).
- 21* 21*§§. [Филон:]** Красота богатства не в кошельках, но в помощи нуждающимся. (*Philo Alex. De Ioseph., 144 Cohn-Wendland, IV. P. 91; Harris. P. 93*).
[796]
- 22* 22/30/29. Филон:** Желания богатств и имений истребляют время, а беречь время — прекрасно. (*Philo. 13 Tischendorf. P. 172*).
- 23* 23/32/31.** Самую большую и важнейшую заботу имей о тех, кто ради добродетели и благочестия по Богу нищенствует и бедствует, затем также и о тех, которые из-за болезней и случающихся несчастий бедствуют, в отличие от тех, что от дурного ведения хозяйства или от расточительности

нищенствуют. (*Philo. fr. Harris. P. 80, 5; Didymos der Blinde. Psalterkommentar (Tura — Papyrus) (Bonn, 1970) Teil V. P. 2, 18–23*)).

- 24* 24/33/32. Нил:** Не желай богатеть за счет нищелюбия, ибо Бог предписывает в качестве закона праведности оказывать милость от имения [своего]. (*Nil. Sent. 48 // PG. T. 79. Col. 1244*).
- 25* 25/34/33. Плутарх:** На войне для безопасности железо лучше золота, а для жизни разум лучше богатства. (*Socr. fr. I C 183 Giannantoni I. P. 105*).
- 26* 26/35/34.** Ни конем без сбруи, ни богатством без рассудка невозможно безопасно пользоваться. (*Plut. fr. inc. 55 Bernardakis 7. P. 157*).
- 27* 27/37/36.** Ни пир без беседы, ни богатство без добродетели удовольствия не приносят. (*Plut. fr. inc. 57 Bernardakis 7. P. 157*).
- 28* 28/39/38.** Жизнь сребролюбцев подобна пиру мертвого. Ибо все имеет, кроме того, о чем веселиться. (*Plut. fr. inc. 23 Bernardakis 7. P. 154*).
- 29* 29/40/39.** Ни от мертвого беседы, ни от сребролюбивого должной благодарности не допрощишься. (*Plut. fr. inc. 24 Bernardakis 7. P. 154*).
- 30* 30/41/40.** На запах меда стремятся пчелы, а к выгоде — сребролюбивые. (*Plut. fr. inc. 124 Bernardakis 7. P. 164*).
- 31* 31/42/41.** Для сребролюбивого погибель есть богатство или страсть к выгоде: потеря богатства, как крови, приносит ему смерть. (*Plut. fr. inc. 119 Bernardakis 7. P. 163*).
- 32* 32/43/42.** Некоторые в этой жизни так снаряжаются, будто собираются жить и после жизни. (*Plut. fr. inc. 88 Bernardakis 7. P. 160*).
- 33* 33/44/43.** Богатые люди и ненасытные водопойцы одинаковы, ибо они [все равно] жаждут: одни — наполняемые водой, другие — приобретениями. (*Plut. fr. inc. 125 Bernardakis 7. P. 164*).
- 34* 34/45/44.** Конь благородный выбирается не потому, что имеет дорогую сбрую, но как прекрасный по природе; так и муж усердный — это не тот, который заботится о приобретении драгоценного имения, а благородный душой. (*Plut. fr. inc. 88 Bernardakis 7. P. 160*).

- 35* 35/46/45.** Презирай усердствующих о богатстве, но не могущих пользоваться тем, что имеют, ибо таковые подобны тому, кто купил хорошего, прекрасного коня, плохо умея ездить верхом. (*Plut. fr. inc.* 58 Bernardakis 7. P. 157).
- 36* 36/47/46.** Уважаемыми считай не тех, кто больше всех приобрел из того, что смог взять, но тех, которые, добившись умеренного, способны пускать в дело то, что у них под рукой. (*Plut. fr. inc.* 96 Bernardakis 7. P. 161).
- 37* 37/51/56.** **Аристотель:** Бедность есть недостаток многих, ненасытность же — всех. (*Arist., 97 Searby.* P. 118).
- 38* 38/53/58.** [Демокрит]: Никого не прославляй ни за богатство, ни за славу, ибо таковым благам следует оказывать наименьшее доверие. (*Democrit. fr.* В 302, 745 FVS 68 Diels 2. P. 223).
- 39* 39/54/59.** Блаженнее не богатеющий, но не нуждающийся в богатстве. (*Democrit. fr.* В 302, 746 FVS 68 Diels 2. P. 223). [797]
- 40* 40/55/60.** Больше богатства есть осознание того, что чрезмерно. (*Democrit. fr.* В 302, 747 FVS 68 Diels 2. P. 223).
- 41* 41/56/61.** Если немногого будешь желать, то малое многим покажется. Ибо желание немногого бедность равноценной богатству делает. (*Democrit. fr.* В 284 FVS 68 Diels 2. P. 204).
- 42* 42/57/62.** Тот, кто богат в согласии с природой, хлебом, водой и одеждой для тела удовлетворяется. Излишествующий же имеет в душе бесконечную пытку вожделением. (*Democrit. fr.* В 302, 749 FVS 68 Diels 2. P. 223).
- 43* 43/58/63.** Он, спрошенный, как-то о том, как может кто-либо стать богатым, ответил: «Если будет бедным в желаниях». (*Democrit. fr.* 643 C Luria. P. 149).
- 44* 44/-/64.** Тем, что дала нам природа, все мы богаты, тем же, что относится к нам, все мы бедные. (*Democrit. fr.* В 302, 750 FVS 68 Diels 2. P. 223).
- 45* 45/59/65.** Тот, кто удовлетворяется данным природой богатством, намного более богат того, кто чем большим владеет, тем больше и вожделеет. Ибо [первому] ничего не недостает, этому же требуется намного больше того, чем владеет. (*Democrit. fr.* В 302, 751 FVS 68 Diels 2. P. 223).

- 46* 46/60/66.** Излишнее соби́рание имущества детям есть оправдание сребролюбия, собственный нрав избличающее. (*Democrit. fr. B 222 FVS 68 Diels 2. P. 190*).
- 47* 47/61/67.** Бедные избегают наибольших из зол: коварства, зависти и ненависти, с которыми богатые каждый день живут рядом. (*Democrit. fr. B 302, 752 FVS 68 Diels 2. P. 223*).
- 48* 48/62/68. Диоген:** Диоген Киник философ, спрошенный кем-то, почему золото желтое, ответил: «Потому что многие коварные замыслы в себе таит». (*Diog. fr. V B 227 Giannantoni 2. P. 323*).
- 49* 49/63/69.** Он сам, видя Анаксименовых слуг, многие наряды носящих, спросил: «Чье это?» Они сказали: «Анаксимена» — «Разве он не стыдится, всем этим владея, самим собой при этом не владеть?» (*Diog. fr. V B 507 Giannantoni 2. P. 412*).
- 50* 50/64/70. Сократ:** Вино изменяется вместе с мехами, а богатство — вместе с нравами приобретающих его. (*Socr. fr. I C 303 Giannantoni 1. P. 124*).
- 51* 51/65/71.** Пот достойнее иметь от телесных упражнений, богатство же — от собственных трудов. (*Socr. fr. I C 305 Giannantoni 1. P. 124*).
- 52* 52/66/72.** Сокровища богатых и расточительных подобны высохшим смоковницам, от которых не человеку плоды достаются, но воронам и коршунам; так же и [от этих сокровищ] — гетерам и льстецам. (*Crat. fr. V H 74 Giannantoni 2. P. 545*).
- 53* 53/67/73.** Он [сам], спрошенный, кого считать корыстолюбивыми, ответил: «Тех, кто охотится за прибылью от гнусного, а нужды друзей презирает». (*Socr. fr. I C 255 Giannantoni 1. P. 116*).
- 54* 54/68/74.** Богатство сребролюбивых словно солнце, зашедшее в землю: никого из живущих не радует. (*Socr. fr. I C 268 Giannantoni 1. P. 118*).
- 55* 55/69/75. Еврипид** в «Данае»:
- О золото, ты лучший дар смертным.
Так что ни мать такого удовольствия не приносит,
Ни людям хорошие дети, ни добрый отец.

Если Киприда так взглянет в глаза,
Неудивительно, что тьмы любовников себе воспитает.
(*Eurip.* 18 Tischendorf. P. 220).

- 56* 56/70/76. Мосхион:** Как коню доставляют превозношение и похвалу не украшения, а птицам — не красивые гнезда, но первому — стремительность ног, а вторым — крыльев, так и человеку — не прикрасы и роскошь, но добросердечие и благодеяние. (*Epict. et Mosch.* 32 Elter, *Gnomica* 2. P. 15). [800]
- 57* 57/71/77.** Родившись среди персов, ты стремился бы не поселиться в Элладу, но быть счастливым, живя там же [в Персии]. Так что же, родившись в бедности, ты спешишь разбогатеть, а не быть счастливым, оставаясь как есть? (*Epict. et Mosch.* 29 Elter, *Gnomica* 2. P. 15).
- 58* 58/72/78.** Благоразумный, относясь к бедности с терпением и благородством, обнаруживает нечто почтеннее богатства. (*Epict. et Mosch.* 101 Elter, *Gnomica* II. P. 22).
- 59* 59/73/79. [Клейтарх:]** Многочисленные подарки детей лучше не делают. (*Clit. sent.* 74 Chadwick. P. 80).
- 60* 60/74/80. Клейтарх:** Воздержание — основа благочестия, жажда приобретений — начало корыстолюбия: ибо из сребролюбия рождается несправедливость. (*Clit. sent.* 24 Chadwick. P. 77).
- 61* 61/75/81. Катон:** Слава и богатство без рассудительности — ненадежное приобретение. (*Democrit. fr.* B 77 FVS 68 Diels 2. P. 160).
- 62* 62/76/82. Аполлоний:** Не стыдно бедствовать по природе, но обеднеть по позорной причине — позорно. (*Apoll.* Ep. 97. Penella. P. 86).
- 63* 63/77/83. Евсевий:** Легкомысленные люди почитают и восторгаются теми, кто владеет великими имениями, даже если они нерадивы; усердных же, как только обнаружат их безденежье, презирают. (*Euseb. fr.* 7. Mullach 3. P. 9).

64* 64/78–82/84–89. Менандр:

Душу иметь должно богатую, имение же
Есть видимая завеса жизни.
Блажен же тот, кто и состояние, и ум имеет:
Ибо употребляет их на то, что должно и прекрасно.
Тот же, кто к золоту тянет руку,
Если и не говорит, то замышляет дурное.
Никогда бы я не позавидовал слишком богатому
Человеку, которому не впрок ничто из того, что он имеет.
Ты говоришь — но что бы ни говорил, говоришь, чтобы заполучить.
(*Men.* 22–25 Tischendorf. P. 218).

65* 65/82/89. Кратон¹:

Нет большего в жизни несчастья, чем бедность.
Ибо если по природе ты еще и усерден,
Будешь посмешищем.
(*Bergk. Poet. Lyr. Gr. vol. II. P. 372. Criton*).

65/83/90. С достоинством бедствовать лучше, чем дурно богатеть. Ибо одно приносит сочувствие, а другое — порицание. (*Antiphan fr. 258 PCG 2. P. 461*).

66* 66/84/91. Из Фаворина: Беотиец, которому было за семьдесят, найдя сокровище, пнул его ногой и прошел мимо, как будто для него это было ничто. (*Favorin fr. 15 Varigazzi. P. 159*).

67* 67/85/92. Аристони́м: Как пьющие одно и то же вино одни — буйствуют, другие — размягчаются, так же [дело обстоит] и с богатством. (*Gnom. Nom. Appendix, 200d. Elt.*).

68* 68/86/93. Бион: Бион, насмехаясь, говорил тем, кто усердствовал в приобретении богатства, что его приносит случай, охраняет несвобода, похищает доброту. (*Bion F 38A Kindstrand. P. 122*).

¹В немецком издании — Катон, а также вариант — Критон.

69* 69/87/94. Феогнид:

Не напрасно, Плутон, боги тебя почитают,
Ибо с легкостью зло ты приносишь.

(*Theogn.* 523sq.).

69* 69/88/95.

Я не желаю богатеть и не молюсь об этом, но пусть лучше
Жить мне, довольствуясь малым, не зная никакой беды.

(*Theogn.* 1155–1156; *Basil. Magn.* Hom. 22, 8 // PG. T. 31. Col. 585; Hom.
mor., 6, 1 // PG. T. 32. Col. 1184).

70* 70/89/96. Лукиан:

На землю ступил я нагой, и с этой земли нагим я отыду,
И тщетно зачем мне стараться, видя сей нагой конец?

(AP. 10. 58 (*Palladas*)).

71* 71/90/97. Симонид: Симонид, спрошенный о том, что предпочтительней
— богатство или мудрость, ответил: «Не знаю, ибо вижу многих мудрых,
отирающихся у дверей богатых». (*Aristip.* fr. IV A 106 Giannantoni 2. P. 47).

72* 72/91/98. Аристид: Справедливый Аристид, бранимый одним богачом за
бедность, сказал: [801] «Мне бедность не дала узнать ничего дурного, тебе
же богатство — немало беспокойств». (*Favorin* fr. 113 Barigazzi. P. 537).

73* 73/92/99. Гieron: Бранимый, что многих учил риторике, ответил: «Но не
учил сребролюбю». ((d) f. 153 v, 10-12).

74* 74/93/100. Мусоний: Богатствам Кира и Креза мы предпочитаем крайнюю
бедность и убеждены, что богат один-единственный — мудрец, всегда
способный ни в чем не испытывать недостатка. (*Muson.* fr. Min. 34 Hense.
P. 122–123).

75* 75/94/101. Ксенофонт-философ: Бедность называл самообучающей фи-
лософией, ибо эта [философия] убеждает словами, та же — вынуждает
делами. (*Diog.* fr. IV B 223 Giannantoni 2. P. 322).

- 76* 76/95/102.** Богатство есть прикрытие многих зол. (*Men. Fr.* 84 Koerte-Thierfelder 2. P. 41).
- 77* 77/96/103.** Он же, видя одного невоспитанного богача, сказал, что это грязь посеребренная. (*Apophth. Vind.* 129 Waschmuth. P. 24 (*Philip.*)).
- 78* 78/97/104. Филистион:** Хоть ты и господин десятков тысяч локтей земли, но, умерев, станешь [хозяином] только трех-четырех. (*Men. et Philist. Comp.* I. 221–222 Jaekel. P. 97).
- 79* 79/98/105. Демонакт:** Есть некоторые, которые настоящей жизнью не живут, но с большим усердием запасаются, словно другой жизнью будут жить, а не нынешней. (*Demonax fr.* 5 Funk. P. 660).
- 80* 80/-/106.** Из высказываний **Аристиппа:** Как обувь, которая велика, бесполезна, так и избыточное имущество. Ибо излишек той мешает ее использованию, тем же пользоваться можно в нужное время и целиком, и частью. (*Aristip. IV A* 75 Giannantoni 2. P. 36).
- 81* 81/99/107. Демосфен:** Демосфен-ритор, увидев, как несут [хоронить] одного сребролюбца, сказал: «Этот, прожив жизнь не в жизнь, оставил пожить другим». (*Demosth. fr.* 12 Clavaud. P. 142).
- 82* 82/99/107. [Хилон:]** Лучше выбирай убыток, чем позорную прибыль, ибо то единожды тебя опечалит, это же — навсегда. (*Chil. septem sap.* 10 FVS 10 Diels I. P. 63).
- 83* 83/101/109. Демокрит или Феокрит:** Этот многих богачей называл слугами, а не господами денег. (*Democrit. fr.* 630 Luria. P. 148).
- 84* 84/102/110. Платон:** Всякий, кто о теле своем заботится, не о себе заботится; а кто о деньгах — ни о себе, ни о своем, но о еще более далеком, чем свое. (*Plato. Alc.* I, 131 B).
- 85* 85/103/111. Дефил:**
- Если бы нельзя было брать, то никто бы и не был негодяем.
Сребролюбие — это когда, поставленный надзирать
Над справедливостью, ты всегда являешься рабом корысти.
(*Diphil. fr.* 94 PCG 5. P. 108).

86* 86/104/112. Анакреонт: Анакреонт, получив от Поликрата в дар пять талантов, когда продумал о них две ночи, отдал их обратно со словами: «Не стоят они того, чтобы думать о них». (*Stob.* 4, 1, 78 (*Anacr.*)).

87* 87/105/113. Исократ: Цени имеющееся состояние по двум причинам: [во-первых], так легче выплатить большой штраф и помочь хорошему другу в беде, [802] [во-вторых], в сей неверной² жизни ничто не лишне; но люби его в меру. Уважай настоящее, ищи лучшего. (*Isocr.* 1, 28–29).

Sermo XIII. De virtute qua quis rebus suis contentus est

Слово 13-е. О самодостаточности

1* 1/1/1. Лк 12:22: И сказал ученикам Своим... — не заботьтесь для души вашей, что вам есть, ни для тела, во что одеться.

2* 2/2/2. Флп 4:11–13: Говорю это не потому, что нуждаюсь, ибо я научился быть довольным тем, что у меня есть. Умею жить и в скудости, умею жить и в изобилии; научился всему и во всем, насыщаться и терпеть голод, быть и в обилии и в недостатке. Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе.

3* 3/3/3. Притч 30:8–9: Нищеты и богатства не давай мне, питай меня насущным хлебом, дабы, пресытившись, я не отрелся Тебя и не сказал: «кто Господь?» и чтобы, обеднев, не стал красть и употреблять имя Бога моего всуе.

4* 4/4/4. Сирах 40:18: Жизнь довольного своею участью и труженика сладостна.

5* 5/5/5. Сирах 31:22: Здоровый сон бывает при умеренности желудка.

6* 6/6/6. Василий: Сила жизненная легко переваривает пищу умеренную и простую и претворяет ее в плоть питаемого; а приняв дорогие и разнообразные снеди, потом будучи не в состоянии переварить их совершенно, производит разные роды болезней. (*Basil. Magn.* Ном. 1 De jejunió, 4 // PG. Т. 31. Col. 169).

²То есть непрочной, обманчивой, скоропреходящей и изменчивой.

- 7* 7/7/7. Богослов:** Добрым образом обладать малым намного почтеннее, чем дурно обладать многим.
- 8* 8/14/9. Златоуст:** Не тот богат, кто много имеет, но тот, кто в немногом нуждается. (*Joan. Chrysost. Hom. 2 in Ep. ad Philip. 1, 5 // PG. T. 62. Col. 196*).
- 9* 9/15/10.** Пользой, братья, а не удовольствием жизнь измеряется. Итак, отвергая лишнее для природы, примем с любовью только необходимое. (*Joan. Chrysost. Ecloga de jejuniu et temperantia. Hom. 4 // PG. T. 63. Col. 598*).
- 10* 10/17/12. [Григорий Нисский:]** Прекрасно оставаться в границах потребности и со всей силой упорствовать, чтобы не переступить их. Ибо если кто-то хотя бы в малом от вожделения увлечется к наслаждениям жизни, далее никто не выдерживает дальнейшего натиска. (*Greg. Nyss. Orat. 4 De orat. Dom. // PG. T. 44. Col. 1176; Nil. De monastica exercitatione, 69 // PG. T. 79. Col. 804*).
- 11* 11/16/11. Нил:** Мерой имущества является польза тела; переступить же ее — безобразие и уже не польза. Ибо как соразмерный телу хитон — и польза, и украшение, а со всех сторон свисающий, путаясь в ногах и непристойно влачась по земле, становится помехой для всякого дела, так и имение, превышающее пользу тела, и добродетели мешает, [805] и вызывает многое осуждение у способных исследовать природу вещей. (*Nil. De monastica exercitatione, 68 // PG. T. 79. Col. 801*).
- 12* 12/18/13. Климент:** Ревнителю потребности в малом отвращаются от роскоши, как от болезни души и тела. (*Clem. Alex. fr. 25 Stahlin-Fruchtel 3. P. XXXI*).
- 13* 13/19/14.** В приобретении и использовании необходимого пагубно не качество, но превышающее меру количество. (*Clem. Alex. fr. 26 Stahlin-Fruchtel 3. P. XXXI*).
- 14* 14/20/15. Филон:** Усердный и нуждающийся в малом — на границе бессмертной и смертной природ, имея потребности из-за смертного тела, но нужду в немногом из-за души, стремящейся к бессмертию. (*Philo Alex. De virtutibus, 9 Cohn-Wendland, 5. P. 269*).
- 15* 15/22/17. Демокрит:** При самодостаточной пище ночь никогда не бывает короткой. (*Democrit. fr. B 209 FVS 68 Diels 2. P. 188*).

- 16* 16/23/18. Клейтарх:** Мы должны себя приучать довольствоваться в жизни немногим, чтобы не научиться ничему позорному ради денег. (*Clit. fr. 44 FGrHist. 137 Jacoby 2B. P. 752*).
- 17* 17/24/19. Сократ:** Сократ, спрошенный кем-то: «Кто тебе кажется самым богатым?» — ответил: «Тот, кому достаточно самого малого: ибо само-достаточность — богатство природы». (*Socr. fr. I C 245 Giannantoni 1. P. 115*).
- 18* 18/25/20.** Как и в пути, в жизни берут с собой не многоценные припасы, но самые необходимые. (*Socr. fr. I C 245 Giannantoni 1. P. 115*).
- 19* 19/26/21.** Лучше благодушествовать стесненным в одном достатке, чем, получив его в изобилии, быть несчастным. (*Socr. fr. I C 226 Giannantoni 1. P. 112*).
- 20* 20/27/22. Александр:** Когда некто из считавшихся доброжелателями сказал ему: «Города могут предоставить тебе и большую дань», ответил: «Ненавижу садовника, до корней срезающего зелень». (*Apropht. Vind. 14 Waschmuth. P. 8 (Alex.)*).
- 21* 21/28/23. Демокрит:** Роскошные яства предоставляет судьба, а само-достаточность — целомудрие. (*Democrit. fr. B 210 FVS 68 Diels 2. P. 188*).
- 22* 22/29/24. Из Эпиктета и Исократ:** Самодостаточность, словно путь краткий и приятный, приносит радость великую, а труд — небольшой. (*Gnom. Nom. 72 Elt.*).
- 23* 23/30/25.** Укрепляй себя в самодостаточности: ибо это неприступная крепость. (*DIE 211 Waschmuth*).
- 24* S 24 (25).** Он же, спрошенный о том, кто из людей богат, ответил: «Само-достаточный».
- 25* 24/32/27. Сократ:** Когда Ксантиппа стала бранить своего мужа Сократа за то, что он готовится скромно угостить друзей, он сказал: «Если они наши, то им ничего не надо, если же чужие, то нам от них ничего не надо». (*Socr. fr. I C 352 Giannantoni 1. P. 131*).

[831] *Sermo XVIII. De secundis rebus atque adversis*

Слово 18-е. О благополучии и несчастьях

- 1* 1/1/1. Лк 16:25: [Но Авраам сказал: чадо!] вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь — злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь.
- 2* 2/2/2. 1 Кор 4:11: Даже донныне терпим голод и жажду, и наготу и побои, и скитаемся, и трудимся, работая своими руками.
- 3* 3/3/3. Сирах 12:9: При счастье человека враги его в печали, а в несчастье его и друг разойдется с ним.
- 4* 4/4/4. Сирах 18:25: Во время сытости вспоминай о времени голода, и во дни богатства — о бедности и нужде. От утра до вечера изменяется время.
- 5* 5/6/6. Сирах 9:14: Не завидуй славе грешника.
- 6* 6/5/5. Из эпиграмм:
- Как ведет тебя судьба, все переноси.
Если же будешь непослушен — и сам себе повредишь,
И своей судьбе.
(*Julianus* fr. 17 Bidez 2. P. 216).
- 7* S 5 (5). Святой Василий: Что судьба велит тебе вынести, сноси [стойко]; если же отчаешься, и себе навредишь, и [сам] будешь унесен судьбой.
- 8* 7/10/11. Богослов: Когда плывешь благополучно, особенно помни о буре.
(*Greg. Naz. Carm. Mor.* 1, 2, 30, 15 // PG. T. 37. Col. 910).
- 9* 8/11/12. Если один за дурное наказывается, а другой, восхваляемый, превозносится, кто знает, не наоборот ли: тот через порок возвышается, а этот через добродетель испытывается? (*Greg. Naz. Orat.* 14, 30 // PG. T. 35. Col. 897).
- 10* 9/12/13. Златоуст: В одном мы должны быть убеждены, что всё на пользу нам устрояется от Бога. Но не следует еще и допытываться, каким образом, ни сердиться и гневаться на неведение. Ибо невозможно нам это знать

и не полезно: одно — потому что мы смертные, а другое — потому что быстро впадем в безрассудство. (*Joan. Chrys. Ad Stagirium a daemone vexatum* 1, 7 // PG. Т. 47. Col. 441).

- 11* 10/17/16. Нил:** Не должно ни ободряться всяким падением и всяким грехом людей, ни радоваться, когда кому-то строят козни, даже если считаешь, что это смертельный враг. (*Joan. Damasc. Sacra Par. // PG. Т. 95. Col. 1533*).
- 12* 11/18/17.** Оплакивай грешника процветающего, ибо меч справедливости над таковым выше возносится. (*Nil. Capita paraenetica, 94 // PG. Т. 79. Col. 1257*).
- 13* 12/19/18.** Почему праведные ослабевают и бедствуют, неправедные же возносятся и богатеют? Отвечаю: чтобы тем — увенчаться, а этим — вечно быть наказываемыми.
- 14* 13/20/19.** Во всех обстоятельствах, тебе сопутствующих, ожидай перемены, и когда случатся [832] неожиданные несчастья, думай о полезном и лучшем. (*Joan. Damasc. Sacra Par. // PG. Т. 95. Col. 1529*).
- 15* 14/23/22. Филон:** Радоваться о несчастьях других, хотя и бывает справедливо, но бесчеловечно. (*Philo Alex. Quaestiones in Genesim 4, 52b. Petit 33. P. 162*).
- 16* 15§.** Великая помощь несчастным — надежда на перемену и лучшее, лежащее перед глазами. (*Greg. Naz. Orat. 6, 19 // PG. Т. 35. Col. 748; Т. 1. С. 323*).
- 17* 16§.** Несчастье для благомыслящих становится воспитанием, и страдание часто лучше, чем благополучие. (*Greg. Naz. Orat. 43, 55 // PG. Т. 36. Col. 565; Т. 1. С. 537*).
- 18* 17§.** Величайшая беда для человека неудачливого — лишение возможности восполнить утраченное. (*Greg. Thaumaturg. Metaphr. in Eccl. P. 997*).
- 19* 18§.** Великое лекарство терпящему несчастье — сочувствие, приносимое от души; искреннее сострадание сильно облегчают беду. (*Greg. Naz. Orat. 14, 28 // PG. Т. 35. Col. 896; Т. 1. С. 190*).

- 20* 19/22/21. Евагрий:** Всякое несчастье легко человеку нелегкомысленному. (*Joan. Climac. Scala paradisi* 5, 30 // PG. Т. 88. Col. 793).
- 21* 20/24/23. Плутарх:** Больному бесполезна золотая кровать, а глупому — особенное счастье. (*Plut. fr. inc. 62 Bernardakis* 7. P. 157).
- 22* 21/25/24.** К больным должны приходиться врачи, а к несчастным — друзья. (*Plut. fr. inc. 62 Bernardakis* 7. P. 157).
- 23* 22/26/25.** Как от винопития, так и от несчастий многие сходят с ума. (*Plut. fr. inc. 67 Bernardakis* 7. P. 158).
- 24* 23/27/26.** Больному ношу нести или невоспитанной душе благоденствовать — одно и то же. (*Plut. fr. inc. 68 Bernardakis* 7. P. 158).
- 25* 24/28/27.** Блестящие удачи, подобно сильным ветрам, творят великие кораблекрушения. (*Plut. fr. inc. 63 Bernardakis* 7. P. 158).
- 26* 25/29/28.** Как плывущие в тихую погоду должны быть готовы и к буре, так и разумные в благополучии хорошо, если приготовили средства подмоги в несчастье. (*Plut. fr. inc. 64 Bernardakis* 7. P. 158).
- 27* 26/30/29.** Больной недоволен жизнью, а глупец — благополучием. (*Plut. fr. inc. 69 Bernardakis* 7. P. 158).
- 28* 27/31/30.** Фортуна подобна дурному судье, ибо часто увенчивает ничего не делающих. (*Plut. fr. inc. 65 Bernardakis* 7. P. 158).
- 29* 28/32/31.** Судьба словно стрелок из лука: иногда попадает в нас, словно в некую цель, иногда же ее стрелы не достают до нас и ложатся рядом. (*Plut. fr. inc. 70 Bernardakis* 7. P. 158).
- 30* 29/33/32.** Скрывай несчастья, чтобы не радовать своих врагов. (*Plut. fr. inc. 66 Bernardakis* 7. P. 158).
- 31* 30/34/33. Исократ:** Никого за несчастья не брани, ибо судьба общая для всех, а будущее — неизвестно. (*Isocr.* 1, 29).
- 32* 31/35/34.** Ничто не почитай надежным у людей. И так не будешь ни в удачах чрезмерно радоваться, ни в несчастьях чрезмерно горевать. (*Isocr.* 1, 42).

- 33* 32/-/36. И хороший кормчий иногда терпит кораблекрушение, и муж усердный — несчастье. (*Isocr.* apophth. 26 Mathieu-Bremond 4. P. 237).
- 34* 33/36/35. **Демокрит:** Удачливый в зяте находит сына, [833] а неудачник — губит и дочь. (*Democrit.* fr. B 302, 187 FVS 68 Diels 2. P. 222).
- 35* 34/37/37. **Сократ:** Хорошо в очаге виден яркий огонь, а в несчастье — ум. (*Socr.* fr. I C 213 Giannantoni 1. P. 110).
- 36* 35/38/38. **Сократ:** Немоштные неисцелимы в болезни, а неразумные — в благоденствии. (*Socr.* fr. I C 238 Giannantoni 1. P. 114).
- 37* 36/39/39. Он же, спрошенный о том, что опечаливает добрых, сказал: «Благополучие злых». (*Socr.* fr. I C 369 Giannantoni 1. P. 134).
- 38* 37/40/40. [Харикл:]³ Неожиданное благополучие обычно вызывает на дерзкие дела. (*Socr.* fr. I C 369 Giannantoni 1. P. 134).
- 39* 38/41/41. [Мосхион:] Кого судьба наказует, тот и от кротких удары получает. (*Mosch.* Gnom (E) 19 Schenkl. P. 494).
- 40* 39/42/42. **Демонакт:** Немузыкальные не могут достичь гармонии в инструментах, а невоспитанные — в превратностях судьбы. (*Demonax* fr. 25 Funk. P. 663).
- 41* 40/43/43. Показывает бегство истинно мужественного, а несчастья — разумного. (*Demonax* fr. 15 Friezche. P. 6).
- 42* 41/44/44. Из **Фаворина:** Благоденствуя — не превозносись, будучи в затруднении — не падай духом; перемены судьбы умеи переносить благородно. (*Favorin* fr. 110 Varigazzi. P. 535).
- 43* 42/45/45. **Александр:** Царь Александр, видя Диогена, уснувшего в бочке, сказал: «О, бочка, исполненная мыслей!» — философ же, встав, сказал:
- «О величайший царь!
Удачи каплю я желаю более, чем мыслей бочку:
Ведь в ее отсутствие несчастны мысли».

³Эта и последующие цитаты в PG соединены вместе.

На что кто-то из любителей мудрости ответил:
«Мне капля мыслей кажется важнее удачи бездны,
Ведь в ее отсутствие несчастны мысли».

(*Diog. fr. V B 38 Giannantoni 2. P. 245.*)

44* 43/46/46. Эпикур: Низкая душа благополучием превозносится, несчастьями же низвергается. (*Epic. fr. 488 Usener. P. 306.*)

45* 44/47/47. [Деметрий Фалерский⁴]: Не желающему благородно переносить несчастья невозможно быть и счастливым. (*Demetr. Phaler. Fr. 122, 3. Gnom. Vat. 256.*)

46* 45/48/48. Кипсел Коринфский: В благополучии будь умеренным, в несчастьи — разумным. (*Periandr. septem sap. 8 FVS 10 Diels 1. P. 65.*)

47* 46/49/49. Из Эпиктета и Исократ: Воспитанные, словно в палестре, если и упадут, то быстро и ловко воспрянут от неудачи. (DIE 55 Wachsmuth).

48* 47/52/52. Рассудок, словно хороший врач, должен призываться помощником в несчастье. (DIE 113 Wachsmuth).

49* 48/53/53. Неразумный от благополучия, как от пьянящего напитка, чем больше вкушает, тем безрассуднее становится. (DIE 109 Wachsmuth).

50* 49/54/54. Враг благоденствующим — зависть. (DIE 110 Wachsmuth).

51* 50/55/55. Тот, кто помнит, что такое человек, ни от чего из случающегося не расстраивается. (DIE 241 Wachsmuth).

52* 51/51/51. Для благополучного плавания нужны кормчий и ветер, [836] а для благоденствия — рассудительность и искусность. (DIE 107 Wachsmuth).

53* 52/50/50. Благополучием стоит наслаждаться, словно цветущим возрастом. (DIE 108 Wachsmuth).

54* 53/56/56. Нерассудителен тот, кто в приключаящихся обстоятельствах скорбит по поводу естественной необходимости. (DIE 242 Wachsmuth).

⁴В PG — «Демосфен».

- 55* 54/57/57. Биант:** Несчастен тот, кто не выносит несчастья. (*Bias. Aporht. 3 Mullach I. P. 228*).
- 56* 55/58/58.** Когда его спросили, что трудно, он ответил: «Перемену к худшему перенести благородно». (*Bias. Aporht. 11 Mullach I. P. 229*).
- 57* 56/59/59. Зенон:** Зенон Китийский, потерпев кораблекрушение и потеряв имущество, ничего не сказал неблагородного, но произнес: «Как хорошо, о судьба, что ты смирила нас до этого рубища!» (*Zen. fr. 277 SVF I von Arnim. P. 63*).
- 58* 57/60/61. Гieron:** Он, спрошенный о том, кто счастлив, ответил: «Кто телом здоров, душой — находчив, по природе — хорошо воспитан». (*Thales. Fragm. ined. 22 Miller. P. 223*).
- 59* 58/-/60. Фалес:** Фалес, спрошенный, кто легче перенесет несчастья, сказал: «Тот, кто увидит врагов в худшем положении». (*Thales. fr. A 1 FVS 11 Diels 1. P. 71, 22–23*).
- 60* 59/61/62. Ромул:** Не спеши называть блаженным человека, привязанного к друзьям, к детям или к тем, чье благополучие призрачно. Ведь всё подобное шатко, а полагаться на самого себя — удел одного лишь Бога. (*Demophil. Pyth. Sent. 5 Mullach I. P. 499*).
- 61* 60/62/63.** Он же сказал, что страдания людей есть научения в жизни. Ибо многие, не способные прозревать будущее разумом, понимают происходящее страданием. (*Aesop. sent. 207 Perry. P. 402*).
- 62* 61/63/64.** Радуйся в добрых происшествиях и умеренно печалься в несчастных. (*Isocr. 1, 42*).
- 63* 62/64/65. Филистион:**
- Освобождают нас несчастья от несчастий
И успокаивают беды через другие беды.
(*Men. fr. 549, 5 Edmonds ШВ. P. 784*).
- 64* 63/65/66. Еврипид:**

В бедах друзья благодетельствуют.
Ведь когда судьба благоволит, какая нужда в друге?
Довольно уже и того, что Сам Бог помогает охотно.
(*Eur.* 9 Tischendorf. P. 219).

65* 64/66/67. Иосиф [Флавий]: Как неприлично слишком превозноситься в успехах, так и немужественно падать духом в неудачах, ибо стремительна перемена от одного к другому. (*Jos. Flav. De bello Jud.* 4, 42).

[851] *Sermo XXI. De curiositate negotiorumque sollicitudine,
et de quiete atque ab eis vacatione*

Слово 21-е. О многозаботливости и спокойствии

- 1* 1/1/1. Лк 10:41:** Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом.
- 2* 2/2/2. 1 Фес 4:11:** Умоляем же вас, братия, более преуспевать и усердно стараться о том, чтобы жить тихо, делать свое дело и работать своими собственными руками, как мы заповедывали вам.
- 3* 3/3/3. Иов 3:19:** Упокоишься бо и не будет боряй тя; пременяющиеся же мнози имут просити тя.
- 4* 4. Иов 39:7:** Он посмевается городскому многолюдству и не слышит криков погонщика.
- 5* 5/4/4. Сирах 11:10:** Сын мой! не берись за множество дел: при множестве дел не останешься без вины.
- 6* 6/5/5. Василий:** Как звери послушны, когда их пригладят, так и вожделение, гнев, страхи и печали, отравляющие душу недуги, усыпляются через безмолвие и, не раздражаемые постоянным возбуждением, становятся более послушными силе разума. (*Basil. Magn. Ep.* 2, 2 // PG. T. 32. Col. 225).
- 7* 7§.** Итак, безмолвие служит для души началом очищения, когда ни язык не произносит чего-либо человеческого, ни глаза не заняты рассматриванием доброцветности и соразмерности в телах, ни слух не расслабляет душевного напряжения слушанием песней, сложенных для удовольствия, или

разговоров людей шуточных и смехотворных, что обыкновенно всего более ослабляет душевные силы. Ум, не рассеиваясь по внешним предметам и не развлекаясь миром под влиянием чувств, входит в самого себя, а от себя восходит к мысли о Боге; озаряемый же и просвещаемый этой Добротою приходит в забвение о самой природе; душа, не увлекаемая ни пощением о пропитании, ни беспокойством об одеждах, но, на свободе от земных забот, всю свою ревность обращает на приобретение вечных благ, на то, чтобы возрастали в ней целомудрие и мужество, справедливость и благоразумие, а равно и прочие добродетели. (*Basil. Magn. Ep. 2, 2 // PG. T. 32. Col. 225*).

8* 8§. Среди тех, кто отвлекают душу и занимаются делами житейскими, невозможно преуспеть в исполненном трудов упражнении. (*Basil. Magn. Regulae fusius tractatae, 6 // PG. T. 31. Col. 925*).

9* 9§. Богослов: Подобаает и молчать, чтобы невозмутимо беседовать с Богом, и хотя бы немного собирать ум от вводящего в заблуждение. (*Greg. Naz. Orat. 25, 7 // PG. T. 35. Col. 1237*).

10* 10/6/7. Блюдем за чужими грехами не для того, чтобы их оплакивать, но чтобы порицать, и не для того, чтобы врачевать, [852] но чтобы еще больше унижить, и оправданием своих злых дел имеем недостатки ближних. (*Greg. Naz. Orat. 2, 80 // PG. T. 35. Col. 485; SC. T. 247. P. 194*).

11* 11/-/6. Бездеятельное безмолвие ценнее, чем слава в делах. (*Greg. Naz. Ep. 131, 2 // PG. T. 37. Col. 225*).

12* 12/7/8. Златоуст: Лучше укрух хлеба с солью в мире и беззаботности, нежели дом, исполнен многих яств в хлопотах и заботах (Притч 17:1). (*Joan. Chrys. De patientia et de consumatione huius saeculi (sp.) // PG. T. 63. Col. 942*).

13* 13/8/9. Человек, встречающий в жизни других, никак не может позаботиться о своей жизни. Ибо поскольку всё старание у него растрачивается на выведывание дел других, его собственные дела неизбежно будут находиться в состоянии грубом и неухоженном. (*Joan. Chrys. Hom. 3 ad populum Antiochenum, 5 // PG. T. 49. Col. 55*).

14* 14/9/10. Филон: Мудрец стремится к спокойствию и бездеятельности, чтобы предаваться в тишине божественным умозрениям. (*Philo Alex. Quaestiones in Genesim 4, 47. Petit 33. P. 156–157*).

- 15* 15/9/10.** Мудрец — странник и переселенец от беспокойной жизни к жизни блаженной и подобающей мирным.
- 16* 16/10/11. Евагрий:** Жить лучше, смело лежа на соломенной подстилке, чем в тревогах — на золотой кровати. (*Euagr.* 6 Elter, *Gnomica* 1. P. LI).
- 17* 17/11/- [Из отцов:]** Из-за четырех вещей душа становится пустой: из-за нехранения молчания, любви к развлечениям, желания материального и скупости. (*Isaias* 13, 21 *Draguet.* P. 235).
- 18* 18/13/13. Нил:** Молчаливая жизнь славнее многих богатств. (*Nil.* De monastica exercitatione, с. 21 // PG. T. 79 Col. 748).
- 19* 19§.** Тягостно безмолвие для недавно отрешившихся [от мира]. Ибо тогда память, получив время, возбуждает всякую внутреннюю нечистоту, прежде не имея досуга делать это из-за отвлекающих дел.
- 20* 20/14/14. Кирилл:** Для ума, пребывающего в тревоге и борении, недоступна ни какая-либо мысль о добром, ни благодать Божия.
- 21* 21/15/15. Афанасий:** Лучше в затруднительном положении молчать и верить, чем потерять веру из-за трудностей. (*Athanas.* *Alex.* *Orat.* 2 *Contr.* *Arian.*, 36 // PG. T. 26. Col. 224).
- 22* 22/20/23. Сократ:** Спрошенный: «Кто живет без тревог?» — ответил: «Те, которые за собой не знают ничего неприличного». (*Socr.* fr. I C 278 *Giannantoni* 1. P. 120).
- 23* S 18 (22). Мосхион:** Освобождаясь от беспокойства, пользу находит человек и в наказании. (*Mosch.* *sent.*, 21; *Schenkl.* *Epicetetus.* P. 494).
- 24* 23/22/25. Аристипп:** Когда кто-то ему сказал: «Из-за тебя погребло поле», он ответил: «Лучше, чтобы из-за меня поле, чем я из-за поля». (*Aristip.* IV A 84 *Giannantoni* 2. P. 39).
- 25* 24/23/26. Демосфен:** Когда кто-то ему сказал: «Ты о поле не заботишься, но самому себе посвящаешь весь досуг», — он ответил: «Я упражняюсь в том, благодаря чему и приобрел поле». (*Demosth.* fr. 55 *Saupre.* P. 147). [853]

- 26* 25/24/27. Серин:** Когда Фалес глядел в небо и упал в яму, служанка, видевшая это, сказала: «Поделом досталось, ведь смотрел на то, что в небе, не зная того, что под ногами». (*Thales*. fr. 34 FVS 11 Diels 1. P. 70).
- 27* 26/25/28. Аристотель:** О тех, которые пытаются доказать очевидное, Аристотель сказал, что таковые подобны тем, кто тщатся фонарем показать солнце. (*Arist.*, 43 Searby. P. 106).
- 28* 27/26/29. Евклид:** Евклид-философ, когда его кто-то спросил, каковы боги и чему они радуются, ответил: «Иного не знаю, но то, что они ненавидят суетливых, знаю точно». (*Euclid*. fr. 11. Doring. P. 7).
- 29* 28/27/30. Демонакт:** Всякий здоровый, но суетливый⁵ болен, так как встречается в чужие дела. (*Demonax* fr. 29 Funk. P. 664).
- 30* 29/28/31.** Тем, которые допытывались, есть ли душа у космоса и не круглую ли форму он имеет, сказал: «Вы допытываетесь о порядке мира, а о своем беспорядке не заботитесь». (*Demonax* fr. 4 Funk. P. 660).

Sermo XXII. De avaritia ac plus habendi injusta cupiditate

Слово 22-е. О корыстолюбии

- 1* 1/1/1. Лк 12:15:** Смотрите, берегитесь любостяжания, ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имения.
- 2* 2/2/2. 1 Кор 6:7:** Для чего бы вам лучше не оставаться обиженными? для чего бы вам лучше не терпеть лишения? Но вы сами обижаете и отнимаете, и притом у братьев. Или не знаете, что неправедные Царства Божия не наследуют?
- 3* 3/-/3. Еккл 1:8:** Не насытится око зрением, не наполнится ухо слушанием.
- 4* 4/3/4. Сирах 4:36:** Да не будет рука твоя распростертою к принятию и сжа-тою при отдании.
- 5* 5/4/5. Сирах 40:13:** Именья неправедных, как поток, иссохнут и, как сильный гром при проливном дожде, прогремят.

⁵В латинском переводе — «любопытный».

- 6* 6/5/6. Сирах 5:10:** Не полагайся на имущества неправедные, ибо они не принесут тебе пользы в день посещения.
- 7* 7/6/7. Сирах 14:9:** Глаза любостязательного не насыщаются какою-либо частью.
- 8* 8/7/8. Сирах 21:9:** Строящий дом свой на чужие деньги — то же, что собирающий камни для своей могилы. [856]
- 9* 9/8/9. Василий:** Кто жаждет чужого, вскоре будет плакать, потеряв и свое. (*Basil. Magn. Mor. 6 De avaritia, 6 // PG. T. 32. Col. 1193*).
- 10* 10§.** Любостязательный желает всего, что видит глаз, *не насытится око зрети* (Еккл 1:8), и сребролюбец не удовольствуется тем, что получает. Ад не скажет: *довлеет* (Притч 30:16), и любостязательный никогда не говорит: «Довольно». Когда употребишь то, что у тебя есть? Когда станешь этим наслаждаться — ты, непрестанно предающийся трудам приобретения? Любостязательный — худой сосед в городе, худой сосед в поле. Море знает свои пределы; ночь не преступает издревле положенных ей границ; но любостязательный не уважает времени: не знает предела, не уступает порядку преемства, но подражает стремительности огня — все захватывает, все пожирает. Что ж после сего? Не всего ли три локтя земли ожидают тебя? Не достаточно ли будет тяжести немногих камней, чтобы охранять жалкое тело? Для чего томишься? Для чего поступаешь беззаконно? (*Basil. Magn. Hom 8. In divites, 5–6*).
- 11* 11/9/10.** Лучше понемногу ухищрениями унимать нужду, нежели, вдруг возвысившись за счет чужого, впоследствии лишиться всего своего достоинства. (*Basil. Magn. Hom. 2 In Psalm. 14, 2 // PG. 29. Col. 269*).
- 12* 12/10/11. [Иоанн Златоуст:]** Кто берет то, что принадлежит товарищу, и отдает другим, не милосердствует, но совершает крайнюю несправедливость. Ведь если милуешь из неправедно добытого, будь милостив и к тем, с кем ты поступил неправедно. Ибо благочестив не тот, кто многих милует, но кто ни в чем не согрешает. (*Joan. Chrys. Hom. 13 In Ioannem, 4 // PG. T. 59. Col. 91*).
- 13* 13/11/12. Богослов:** Плата блуднице в неведении не выдается. (*Greg. Naz. Carm. Mor. 1, 2, 33, 28 // PG. T. 37. Col. 930*).

- 14* S 12a (12).** Верх бедствия — находить себе защиту не в собственной крепости, но в чужом бессилии. (*Greg. Naz. Or. 23 De pace, 12 // PG. T. 35. Col. 1165A*).
- 15* 14/13/14. Златоуст:** Тот, кто не нуждается в чужом, но считает, что ему достаточно своего, — благополучнее всех. (*Joan. Chrys. Hom. 2 De Lazaro, 1 // PG. T. 48. Col. 982*).
- 16* 15/14/15.** Тот, кто не в силах справиться со своим вожделением, хотя уже захватил всё вокруг, может ли такой когда-либо быть в достатке? (*Joan. Chrys. Hom. 2 De Lazaro, 1 // PG. T. 48. Col. 982*).
- 17* 16/20/23. Плутарх:** Те, которые тратят на благие общественные нужды из своих дурных прибылей, подобны творящим дела богопочитания за счет святотатства. (*Plut. fr. inc. 22 Bernardakis 7. P. 154*).
- 18* 17/21/24. Демокрит:** Богатство, от дурного дела возникающее, навлекает еще более явное осуждение. (*Democrit. fr. B 218 FVS 68 Diels 2. P. 189*).
- 19* 18/22/25.** Деньги добывать бесполезно, но за счет несправедливости — хуже всех зол. (*Democrit. fr. B 302, 202 FVS 68 Diels 2. P. 223*).
- 20* 19/23/26. Сократ:** Жадные подобны птицам: одна глотает, что попадется, так что давится, а другие спешат за ней отнять это, чтобы давиться в свою очередь. (*Socr. fr. I C 371 Giannantoni 1. P. 134*).
- 21* 20/24/27. Диоген:** Спрошенный о том, какие звери свирепее всего, ответил: «В горах — медведи и львы, а в городах — мытари и сикофанты⁶». (*Diog. fr. V B 424 Giannantoni 2. P. 391*).
- 22* 21/25/28. Антифан:** Дурная прибыль радости приносит малые, печали же — великие. (*Antiphan. fr. 270 Edmonds II. P. 298*).
- 23* 22/-/29. Еврипид:**
- Кто стремится больше иметь,
Ничего справедливого не думая и не желая,
Друзьям бесполезен и всему государству.
(*Eur. 12 Tischendorf. P. 220.*) [857]

⁶Профессиональные доносчики.

24* 23/26/30. Некто поймал укравшего его камень, и когда тот сказал: «Не знал, что это твое», ответил: «Но ведь знал, что и не твое!» (*Demosth. fr. 59 Clavaud. P. 257*).

25* 24/27/31. Менандр:

Жадность есть величайшее из людских зол.
Те, кто желают чужое добро прихватить,
Терпят неудачу, часто побеждаемые,
И свое прибавляют к чужому.
(*Men. 20 Tischendorf. P. 218*).

26* S 24 (29). Платон: Бедность заключается не в уменьшении имущества, а в увеличении ненасытности. (*Plat. Leg. 5. 736E*).

27* 25/29/33. Платон: Воровство денег — недостойно, грабеж — бесстыден.
(*Plat. Leg. 12. 941B*).

28* 26/30/34–35. Филимон:

Если тем, что имеем, не пользуемся,
А к тому, что не имеем, стремимся,
Будем лишены и фортуны, и своего собственного.
(*Philem. fr. 116. PCG. 7. P. 210*).

29* §§ 27. Еврипид:

Если кто благоденствует и богатой жизнью наслаждается
И в то же время ни к чему доброму не стремится,
То я такого богачом уже не назову,
Но скорее — довольным сторожем богатств.
(*Eurip. fr. 198, 2*).

[876] *Sermo XXVIII. De tristitia, animique dolore ac moestitia*

Слово 28-е. О печали и унынии

1* 1/1/1. Мф 5:5: Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.

- 2* 2/2/2. 2 Кор 2:2:** Кто обрадует меня, как не тот, кто огорчен мною? [877]
- 3* 3/3/3. Притч 25:20:** Как моль одежде и червь дереву, так печаль вредит сердцу человека.
- 4* 4/4/4. Сирах 38:18:** От печали бывает смерть, и печаль сердечная истощит силу.
- 5* 5/5/5. Василий:** Как черви особенно быстро размножаются на молодых деревьях, так и печали поселяются в людях с более изнеженным нравом. (*Basil. Magn. Hom. 4 De gratiarum actione, 6 // PG. T. 31. Col. 232*).
- 6* 6/6/6.** Тот, кто говорит, что праведнику не подобает печалиться, ничего другого не говорит, как только то, что не подобает борцу иметь противника (*Basil. Magn. Hom. in Ps. 13, 22 // PG. T. 29. Col. 381*).
- 7* 7/8/8. Богослов:** Скорбящему приносит утешение участие в его скорбях. (*Basil. Magn. Adversus eos, qui per calumniam dicunt dici a nobis tres deos, 2 (dub.) // PG. T. 31. Col. 1489*).
- 8* 8/9/9.** Иногда печаль бывает предпочтительнее радости, и сетование полезнее празднования, и достохвальные слезы лучше недоброго смеха (*Greg. Naz. Orat. 14, 13 // PG. T. 35. Col. 873*).
- 9* 9/10/10.** Великое врачевство — слова утешения скорбящим. Для плачущих действительнейшее пособие то, которое подано сетующим с ними. Кто сам чувствует равную горечь, тому удобнее утешать страждущих. (*Greg. Naz. Orat. 7, 18 // PG. T. 35. Col. 776*).
- 10* 10/11/11. Златоуст:** Время печали — не тогда, когда злострадаем, но когда злодействуем. (*Joan. Chrys. Ad Stagirium a daemone vexatum 3, 14 // PG. T. 47. Col. 491*).
- 11* 11/13/13. Плутарх:** Путь самый ровный надо выбирать, а жизнь — самую беспечальную. (*Plut. fr. inc. 59 Bernardakis 7. P. 157*).
- 12* 12/14/14.** Следует надевать на панцирь — хитон, на печаль — ум. (*Plut. fr. inc. 60 Bernardakis 7. P. 157*).
- 13* 13/15/15. Сократ:** Спрошенный о том, что печалит добрых, ответил: «Благополучие злых». (*Socr. fr. I C 369 Giannantoni 1. P. 134*).

- 14* 14/16/16.** Он же на вопрос: «Как бы остаться беспечальным», ответил: «Это невозможно; ибо живущему в городе или доме и общающемуся с людьми нельзя не печалиться». (*Socr. fr. I C 309 Giannantoni I. P. 125*).
- 15* 15/17/17. Левкипп:** Ибо таково свойство глаз, что в великих несчастьях они не роняют слезы, а в небольших невзгодах обильно проливают их. (*Achilles Tatius, Leucippe 3, 11, 1*).
- 16* 16/18/18. Харикл:** Часто радость, выходя за свои границы, в мучение превращается, а неумеренное удовольствие влечет за собой последующую печаль. (*Heliodorus, Chariclea 2, 6, 4*).
- 17* 17/19/19. Мосхион:** Следует быть радостным и в печалях. (*Epict. et Mosch. 100 Elter, Gnomica 2. P. 22*).
- 18* 18/20/20. Демонакт:** Должно, словно бремя, наваливающееся горе выносить без стенаний. (*Gnom. Nom. 154a Elt.*).
- 19* 19/21/21. Харикл:** Люди заботятся о гробницах и погребальных жертвах так, будто намереваются ими пользоваться, а чтобы бесстрашно и беспечально относиться к смерти, о том не заботятся. (*Demonaх. fr. 26 Funk. P. 663*).
- 20* 20/22/22. Феопомп:** Тот, кто владея большими богатствами, проводил свою жизнь в печали, несчастнее всех, кто есть и кто будет. (*Theopomp. fr. 380 FgrHist. Jacoby 2 В. P. 612*). [880]
- 21* 21/23/23. Из Эпиктета, Исократ и Демокр[ита]:** Если желаешь прожить беспечально, то с будущим соглашайся как с уже совершившимся. (*DIE 245 Wachsmuth*).
- 22* 22/24/24.** Будь беспечальным, но не в равнодушии, как неразумные животные, не в неразумии как дураки, но как добродетельный, имея утешением в печалях — разум. (*DIE 246 Wachsmuth*).
- 23* 23/25/25.** Благомыслящий тот, кто не страдает от того, что не имеет, но радуется тому, что имеет. (*DIE 246 Wachsmuth*).
- 24* 24/26/26.** Те, которые в несчастьях не сильно падают духом, но противостоят делом, таковые и для государства и для своих сограждан — лучшие. (*DIE 249 Wachsmuth*).

- 25* 25/28/28. Эпиктет:** Спрошенный о том, как бы опечалить врага, ответил: «Самому приготовиться лучше поступать». (*Plat. sent.* 43 Stanzel. P. 80).
- 26* 26/26/26.** Неразумных от печали освобождает время, разумных — разум. (DIE 250 Wachsmuth).
- 27* 27/29/29. Посидипп:** Никто, будучи человеком, не провел всю жизнь беспечно и не пребывал до конца благополучным. (*Posidip. fr.* 32 PCG 7. P. 578).
- 28* 28/30/30. Еврипид:** Нельзя ни в чем обрести беспечальную жизнь. (*Eur.* 17 Tischendorf. P. 220).

[883] *Sermo XXX. De ebrietate*

Слово 30-е. О пьянстве

- 1* 1/1/1. Лук 21:34:** Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягались объядением и пьянством и заботами житейскими, и чтобы день тот не постиг вас внезапно.
- 2* 2/2/2. Рим 13:13:** Как днем, будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пированиям и пьянству, ни сладострастию и распутству, ни ссорам и зависти.
- 3* 3/3/3. Еккл 7:2:** Лучше ходить в дом плача об умершем, нежели ходить в дом пира.
- 4* 4/4/4. Притч 23:20–21:** Не будь между упивающимися вином, <...> потому что пьяница и пресыщающийся обеднеют. [884]
- 5* 5/5/5. Притч 12:11:** Кто находит удовольствие в трате времени за вином, тот в своем доме оставит бесславию.
- 6* 6/6/6. Сирах 31:36:** На пиру за вином не упрекай ближнего и не унижай его во время его веселья.
- 7* 7/7/7. Василий:** Подобно тому, как вода — враг огню, так и неумеренность в вине гасит благоразумие рассудка. (*Basil. Magn.* Ном. 14 in ebriosos, 2 // PG. T. 31. Col. 448).

- 8* 8/8/8.** Лучшая мера употребления вина — польза для тела. (*Basil. Magn. Hom. 1 De jejunió, 10 // PG. T. 31. Col. 184*).
- 9* 9/9/9.** Пьянства Господь не одобряет. [Оно] Дух Святой прогоняет. Дым отгоняет пчел, а пьянство — духовные дары. (*Basil. Magn. Hom. 1 De jejunió, 11 // PG. T. 31. Col. 184*).
- 10* 10/-/10. Богослов:** Таковы те — бедные. А мы — не таковы: роскошно одетые, будем с важностью возлежать на высоких и пышных ложах, покрытых дорогими коврами <...> Для них великая роскошь утолить жажду и водой, а у нас пенится в чашах вино: пей до упоения, даже до бесчувствия, если кто невоздержен! Да еще из вин одно отошлем назад, другое похвалим за его букет, о третьем начнем философствовать, и беда, если, кроме своего отечественного, не будет у нас какого-нибудь знаменитого иностранного вина, как иноземного завоевателя! Ибо нам непременно должно вести жизнь роскошную и превышающую нужды или, по крайней мере, славиться такой жизнью; как будто стыдно нам, если не будут почитать нас порочными людьми и рабами чрева и того, что ниже чрева. (*Greg. Naz. Orat. 14, 17 // PG. T. 35. Col. 877*).
- 11* 11/10/11. Златоуст:** Для тех, которые проводят жизнь в пьянстве и распущенности, день становится мраком ночи не потому, что гаснет солнце, но потому, что помрачается их сознание. (*Joan. Chrys. Hom. in Kalendas, 3 // PG. T. 48. Col. 956*).
- 12* 12/11/12. Евагрий:** Вино придает силы телу, а Слово Божие — душе. (*Euagr. 17 Elter, Gnomica 1. P. LIJ*).
- 13* 13/13/14. Плутарх:** Мир губится огнем и водой, а богатство распущенных — вожделием и пьянством. (*Plut. fr. inc. 39 Bernardakis 7. P. 155*).
- 14* 14/18/19. Диоген:** Когда на одном пиру ему подали много вина, он его вылил, а когда некоторые стали его бранить, то он ответил: «Если бы я его выпил, то не только бы оно погубило, но и я». (*Plut. De garrulitate, 503F*).
- 15* 15/20/21. Менандр:** Дерзость и вино обыкновенно открывают друзьям нравы их друзей. (*Men. 2 Tischendorf. P. 217*).
- 16* 16/21/21–23.**

Обилье неразбавленного вина требует немногого ума,
Ибо не обилие застолья, как кто-нибудь посчитает,
Творит пьяное бесчинство, но природа пьющего.
Тяжко, когда какой-нибудь пьяный много глаголет,
Ничего не зная, но только лишь делая [умного] вид.
(*Men.* 2–4 Tischendorf. P. 217).

17* S 17 (24). Пифагор: Спрошенный одним пьяницей, как бы ему перестать пьянствовать, сказал: «Если постоянно будешь смотреть на тобою сделанное». (*Plut.* Ex libro quod mulieres etiam erudiendae sint. Bernardakis. T. VII. P. 125. N. 3).

18* 17/-/25. Пифагор: Этот заметил, что пьянство есть упражнение в безумии. (*Al. Pyth. sent.* 9 Mullach 1. P. 500).

19* 18/23/26. Клеострат: Клеострат сказавшему ему: «Тебе не стыдно, что ты пьян?», ответил: «А тебе не стыдно поучать пьяного?» (*Gnom. Par.* 70 Sternbach. P. 40 (*Cleostrat.*)).

20* 19/24–25/27–28. Эпиктет: Кузнечики — музыкальны, улитки — безгласны, но радуются эти — когда сыро, а те — когда тепло. Поэтому одни призывают росу и к ней выползают, а вторых восстанавливает в полном цвете сил солнце, и под ним они поют. [885] Итак, если желаешь быть мужем музыкальным и благогармоничным, то когда на застольях от вина увлажняется душа, не позволяй ей оскверниться, но когда на собраниях от слова воспламеняется, тогда вели ей провозглашать и воспевать справедливость. (*Epict. et Mosch.* 43 Elter, *Gnomica* 2. P. 17).

21* 20/26/28. Эсхин: Медь — зеркало для лица, а вино — для ума. (*Aeschin.* ap. Tischendorf. P. 221).

22* 21/27/29. Анахарсис: Наполняющему дома чашу вином первая — на здоровье, вторая — на радость, третья — к дерзости, четвертая — к безумию. (*Anachars.* A 27 Kindstrand. P. 114 sq.).

23* 22/28/30. Платон: Пьяный рулевой и всякий начальствующий разрушает всё: корабль ли, колесницу ли, войско ли, одним словом — всё, чем он когда-либо будет руководить. (*Plat. Leg.* 1, 640E–641A).

24* 23/29/31. Софокл: Софокл бранил Эсхила за то, что тот писал пьяный, говоря: «Даже если он и делает то, что надо, но сам не зная как». (*Plut. fr. 130 Moralia T. 7, Sandbach. P. 79*).

25* 24/30/32. Эпиктет: Виноградная лоза несет три грозди: первая — удовольствия, вторая — пьянства, третья — дерзости. (*Anachars. A 26 Kindstrand. P. 114 sq.*).

26* 25/31/33. За вином не многоглаголь, выказывая образованность: ибо наговоришь бреда. (*Phil. duo gr. Schenkl. P. 6 (Par. 4, Pal. 3)*).

Пьян тот, кто более трех чаш пьет,
И если и не опьянеешь, меру перейдешь.

(*Comica Adespota (CAF) TLG. 0408. Fragmenta incertorum poetarum. fr. 384; Wachsmuth. Studien. P. 143. N. 27*).

[891] *Sermo XXXII. De laboris studio ac diligentia*

Слово 32-е. О трудолюбии

1* 1/1/1. Ин 5:17: Отец Мой доныне делает, и Я делаю.

2* 2/2/2. Деян 20:34–35: Сами знаете, что нуждам моим и нуждам бывших при мне послужили руки мои сии. Во всем показал я вам, что, так трудясь, надобно поддерживать слабых.

3* 3/3/3. Прем 3:15: Плод добрых трудов славен, и корень мудрости неподвижен.

4* 4/4/4. Сирах 51:38: Делайте свое дело заблаговременно, и Он в свое время отдаст вашу награду.

5* 5/5/5. Василий: То, что трудом приобретено, то с радостью принимается и старательно сохраняется. Но тем, что легко добыто, пренебрегают. (*Basil. Magn. Hom. 3 in Hex. 2 // PG. T. 29. Col. 56; SC. T. 26. P. 194*).

6* 6/6/6. Что из доброго легко достается? Кто, будучи спящим, воздвиг монумент? Кто из изнеженных и веселящихся был увенчан наградами за благочестие? Тот, кто не бежит [на состязании], не получает награду. Славу

приносят труды, венцы доставляют усилия. (*Basil. Magn. Hom. 13, 7 // PG. T. 31. Col. 440 B*).

7* 7/8/8. Богослов: Благороднее любомудрие, [добываемое] в страданиях: как железо холодом, так и оно закаляется опасностями. (*Greg. Naz. Orat. 25, 15 // PG. T. 35. Col. 1220*).

8* 8/10/10. Златоуст: Обычно люди во всем приобретают полезное через труд и тяготы. (*Joan. Damasc. Sacra Par. // PG. T. 95. Col. 1309*).

9* 9/12/12. Филон: Кто бежит от труда, тот бежит и от блага, кто же терпеливо и мужественно переносит непереносимое — поспешает к блаженству. (*Philo Alex. De vita Mosis 2, 184 Cohn-Wendland 4. P. 243*).

10* 10/18/18. Исократ: Чтобы перенести молву недоброжелателей, упражняй себя добровольным трудом. (*Isocr. 1, 21*).

11* 11/20/20. Каркин:

Никто похвалу наслаждениями не приобретает,
Никакой легкомысленный муж — не славен.
Но лишь труды рождают мужество.
(*Carcin. fr. 11 TrGF 70 Snell. 1. P. 215*.)

12* 12/21/21. Филисций⁷: Невозможно, о глупец, чтобы не трудившиеся с беззаботностью получали то, что [принадлежит] трудящимся. (*Philisc. Aegin. fr. 1 TrGF 89 Snell. 1. P. 259*).

13* 13/11/11. Евагрий: Бессмысленно стремиться к почестям, а от трудов, которые приносят почести, бежать. (*Euagr. 25 Elter, Gnomica 1. P. LIII*).

14* 14/17/17. Плутарх: Как [телесному] органу [чередование] расслабления и напряжения приятно, так и в жизни. (*Plut. fr. inc. 44 Bernardakis 7. P. 156*).

15* 15/22/22. Никий: Этот настолько много трудился, что часто спрашивал домашних, умылся ли он, позавтракал ли? (*Stob. 3, 29, 85 (Nic.)*).

⁷В немецком издании — «Элиск».

- 16* 16/-/23. Архимед:** Оттаскивая силой от доски прильнувшего к ней Архимеда, ухаживавшие за ним говорили: «Он и на умощенном мазями теле рисует схемы». (Stob. 3, 29, 86 (*Archimed.*)). [892]
- 17* 17/23/24. Демосфен:** Спрошенный кем-то, как он добился успеха в риторическом искусстве, ответил: «Потратив больше на [лампадное] масло, чем на вино». (*Demosth.* fr. 47 Clavaud. P. 146).
- 18* 18/24/25. Из Демокрита и Исократ:** Упражняй трудами тело, душу же — благородным перенесением опасностей. (DIE 28 Wachsmuth).
- 19* 19/25/26.** Когда его некто спросил, как трудолюбивые выносят ленивых, ответил: «Как благочестивые нечестивых — добрыми надеждами» (*Isocr.* fr. 20 Matthieu-Bremond 4. P. 236).
- 20* 20/28/30.** Он сам, видя трудолюбивого юношу, сказал: «Самую лучшую приправу готовишь к старости». (*Isocr.* fr. 21 Matthieu-Bremond 4. P. 236).
- 21* 21/29/31. Демокрит:** Вольные трудности к терпению невольных легче подготавливают. (*Democrit.* fr. B 240 FVS 68 Diels 2. P. 193).

Д.А. Карпук

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ (1821–1917)

К 190-летию журнала «Христианское чтение»

В статье, посвященной 190-летию академического журнала «Христианское чтение», кратко рассматривается история этого печатного органа Санкт-Петербургской духовной академии с момента выхода первого номера в 1821 г. и вплоть до 1917 г., когда после революционных событий журнал был закрыт. Этапы развития научно-богословского журнала «Христианское чтение» являются актуальными в контексте изучения истории русского богословия XIX – начала XX вв.

Ключевые слова: «Христианское чтение», «Церковный вестник», Санкт-Петербургская духовная академия, свт. Иоанн Златоуст, духовная периодика, митрополит Григорий (Постников), протоиерей Иоанн Янышев, профессор А.П. Лопухин, церковная журналистика, перевод святоотеческих творений.

В 2011 г. исполнилось 290 лет со дня основания Санкт-Петербургской духовной академии. Учитывая тот факт, что школа на Неве не могла возникнуть раньше самого города, она не может похвастаться более древней историей, чем другие духовные школы и в этом отношении уступает Московской духовной академии, основанной в 1685 г., и особенно Киевской, берущей свое начало еще в 1615 г.

Однако Санкт-Петербургской духовной академии, как школе столичной, все же есть чем гордиться в качестве первопроходца. Речь идет не только о том, что духовная школа в Санкт-Петербурге первой была реформирована в начале XIX в. в соответствии с академическим уставом 1808–1814 гг., когда в России возникает система духовного образования, четырехступенчатая модель которой включала в себя церковно-приходские школы, духовные училища, семинарии и академии¹. Именно в Санкт-Петербургской духовной академии в 1821 г. был

Дмитрий Андреевич Карпук — кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии, секретарь кафедры церковной истории и заведующий архивом Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹Академический устав 1808–1814 гг. в 1809 г. был введен в Санкт-Петербурге, в 1814 г. была реформирована Московская духовная академия, затем Киевская — в 1819 г. и Казанская — в 1842 г.

учрежден первый в истории православной периодики² печатный орган — журнал «Христианское чтение», который является в настоящее время старейшим не только академическим, церковным печатным органом, но вообще российским изданием³. Спустя чуть больше полувека, в 1875 г., профессорская корпорация СПбДА инициировала издание при академии еще одного журнала — «Церковного вестника». В начале XX в., в 1916–1917 гг., под вывеской академии непродолжительное время также еще издавались «Церковь и общество» и «Церковно-общественный вестник».

Кроме того, изданием периодических печатных органов занимались и выпускники академии. Так, митрополит Григорий (Постников), выпускник первого академического курса и основатель «Христианского чтения», в 1855 г. инициировал издание при Казанской духовной академии журнала «Православный собеседник», а в 1858 г. — «Духовной беседы» при Санкт-Петербургской духовной семинарии. В 1860 г. под редакцией выпускника XVIII курса СПбДА священника Н. Сергиевского в Москве начал выходить журнал «Православное обозрение», в том же году в Санкт-Петербурге вышел первый номер одного из самых популярных церковных периодических изданий — журнал «Странник» под редакцией выпускника XVII курса СПбДА В.В. Гречулевича. Впоследствии этот печатный орган редактировали такие профессора СПбДА, как А.И. Пономарев, А.П. Лопухин. В 1861 г. четыре выпускника академии — священники Д. Флоринский (XIX курс), И. Заркевич (XIX курс), И. Флеров (XX курс) и А. Гумилевский (XXI курс) — основали журнал «Дух христианина». С 1874 по 1886 гг. выпускник академии А.И. Поповицкий из-

²Справедливости ради надо заметить, как отмечал в 1896 г. профессор А.П. Лопухин, еще в 1816 г. в Москве и Санкт-Петербурге попеременно выходил по два раза в месяц духовный журнал под редакцией Я. Уткина «Духовный год жизни христианина. Журнал нравственно-христианский. Издание Общества любителей христианства». Однако этот журнал просуществовал не больше года. *Лопухин А.П.* Семидесятилетие духовно-академического журнала «Христианское чтение» (1821–1895) // Христианское чтение. 1896. № 1–2. С. 7. Сноска 1.

³Еще в конце XIX в., когда праздновалось 75-летие академического журнала, тогдашний редактор проф. А.П. Лопухин отмечал, что раньше «Христианского чтения» были основаны только «Вестник Европы» (1802 г.), «Русский вестник» (1808 г.) и «Сын Отечества» (1812 г.). Первые два журнала прекратили свое существование в 1830 и 1824 гг. соответственно. Спустя десятилетия оба печатных органа были возрождены, но, по мнению проф. А.П. Лопухина, никакой связи и преемственности с журналами начала века у новых редакций не было. «Сын Отечества» со временем из журнала превратился в газету, поэтому его также нельзя считать в качестве продолжателя журнала начала века. Таким образом, спустя всего 75 лет после своего основания, «Христианское чтение» стало старейшим русским журналом в полном смысле этого слова. *Лопухин А.П.* Семидесятилетие духовно-академического журнала «Христианское чтение». С. 3–4. Сноска 1.

давал «Церковно-общественный вестник». В начале XX в. протоиерей Философ Орнатский в рамках деятельности Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви вообще издает целый ряд журналов: «Санкт-Петербургский духовный вестник», «Православно-русское слово», «Церковный голос». Редакция последнего журнала осуществлялась также при участии выпускников СПбДА священника П.Н. Лахостского⁴ и протоиерея И.П. Слободского. И это, конечно, далеко не весь перечень периодических печатных органов, в издании которых принимали участие выпускники столичной духовной школы.

Издательская деятельность Санкт-Петербургской духовной академии, как непосредственная, так и через своих учеников и выпускников в XIX – начале XX вв. была весьма обширной и разнообразной. Изучение этой деятельности в полном объеме и изложение развернутой истории упомянутых периодических изданий, а также анализ влияния, которое они оказывали на формирование церковно-общественного мнения в указанное время — дело будущего. В данном кратком очерке будет затронута и рассмотрена история непосредственно академических изданий: «Христианского чтения» и «Церковного вестника». Также несколько слов будет сказано о кратковременных академических изданиях 1916–1917 гг. «Церковь и общество» и «Церковно-общественный вестник».

Академический журнал «Христианское чтение»

Существовал ряд причин, по которым был учрежден духовный журнал в начале XIX в. Каждая из причин заслуживает особого внимания и рассмотрения, но главная заключалась в том, что сама Александровская эпоха в целом была весьма благоприятным периодом для развития тогда еще сравнительно молодой отечественной журналистики.

Во-первых, война 1812 г. коренным образом повлияла на мировоззрение и литературные вкусы светского общества. Эпоха увлечения французскими энциклопедистами и атеистами сменилась периодом увлечения западным мистицизмом. Новые идеи получали широкое распространение, благодаря, в том числе, периодическим изданиям, таким как, например, «Сионский вестник»⁵. Закономерно, что духовный журнал возник именно в столице, где «брожение умов»

⁴Кроме того, священник П.Н. Лахостский редактировал и «Санкт-Петербургский духовный вестник».

⁵См. подробнее: *Вишленкова Е.А.* Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России первой четверти XIX в. Саратов, 2002; *Кондаков Ю.Е.* Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX в. СПб.: Изд-во РГПУ

было наиболее чувствительным. Ко всему прочему, именно в Санкт-Петербурге находилось Российское библейское общество, осуществлявшее, в том числе, перевод Священного Писания на русский язык. В деле перевода, спровоцировавшего научно-исследовательский подъем, принимали активное участие ректор святитель Филарет (Дроздов) и многие молодые наставники академии. Во-вторых, реформа духовного образования 1809–1814 гг. поставила духовные учебные заведения и особенно академии на принципиально иной уровень. Академии теперь воспринимались не только как учебные заведения, но как и научно-исследовательские центры, результаты деятельности которых должны были представляться, в первую очередь, церковной общественности. В-третьих, Санкт-Петербургская академия уже в первые годы своего существования получила опыт издательской деятельности, так как начиная со второго выпускного курса (1817 г.) и вплоть до конца 1820-х гг., в академии регулярно издавались сборники студенческих работ и проповедей. Само собой разумеется, что рано или поздно на повестку дня должен был быть поставлен вопрос о том, чтобы не только студенты, но и преподаватели имели возможность публиковать и делать достоянием широкой общественности результаты своей научной и исследовательской деятельности. Один из дореволюционных знатоков истории академии А.С. Родосский студенческие опыты прямо называл «предвестником» академического журнала⁶.

Таким образом, спустя чуть больше десятилетия после учреждения в 1809 г. собственно академии, профессорская корпорация во главе с ректором архимандритом Григорием (Постниковым), учеником и преемником святителя Филарета (Дроздова), приняла решение учредить духовный журнал. Вопрос обсуждался на нескольких заседаниях конференции духовной академии — 10, 17 и 24 октября 1820 г. Инициатором выступил сам ректор, который обратился к профессорской корпорации: «Не полезно бы было с будущего года начать при академии повременное христианское издание?»⁷. Это предложение было едино-

им. А.И. Герцена, 2005: *Его же*. Духовная политика Александра I и православная оппозиция (1801–1825). СПб., 1998; *Его же*. Архимандрит Фотий (1792–1838) и его время. СПб., 2000.

⁶Родосский А.С. Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов Санкт-Петербургской духовной академии: 1814–1869 гг. СПб., 1907. С. XXXV.

⁷Лопухин А.П. Семидесятилетие духовно-академического журнала «Христианское чтение». С. 4.



Рис. 1. Митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский Григорий (Постников), основатель академического журнала «Христианское чтение»

душно принято и сразу же был создан «кружок» — редакция журнала во главе с ректором⁸.

В состав редакции вошли далеко не все преподаватели академии, а только девять человек, не считая ректора академии: ректор Санкт-Петербургской духовной семинарии архимандрит Поликарп (Гойтанников), инспектор академии архимандрит Нафанаил (Павловский), профессор еврейского языка протоиерей Герасим Павский, профессор по классу физики и математики Василий Иванович Себржинский, профессор философии Иродион Яковлевич Ветринский, бакалавр греческого языка Гавриил Иоаннович Меглицкий, бакалавр греческого и немецкого языков Иоанн Михайлович Певницкий, бакалавр гражданской исто-

⁸ *Никифоров В.* Учено-литературная деятельность Григория (Постникова), митрополита Новгородского и С.-Петербургского // *Христианское чтение*. 1914. Ч. 2. Дек. С. 1514–1515.

рии Василий Владимирович Оржевский⁹. Положение, согласно которому ректор академии являлся редактором журнала, было взято за правило и исполнялось вплоть до начала 1870-х гг.¹⁰

После проведенной подготовительной работы и утверждения проекта Комиссией духовных училищ в январе 1821 г. в свет вышел первый номер академического журнала, получившего название «Христианское чтение». Вне всякого сомнения, это стало очень важным событием не только в истории высшей духовной школы, но и в истории Русской Православной Церкви¹¹.

Особенность самого названия профессор А.П. Лопухин охарактеризовал следующим образом: «“Христианское чтение” выступало органом вселенского христианства во всей его широте. Даже самые термины вероисповедной формы нашей церкви — “православие” и “православный”, сделавшиеся впоследствии девизом многих наших духовных журналов, встречаются не часто и вместо их выдвигаются — “христианство”, “христианский”»¹².

Начальная программа академического периодического издания включала в себя следующие пункты:

- 1) творения св. отцов и учителей Церкви на русском языке;
- 2) исследования и рассуждения о христианской религии;

⁹Список первых сотрудников академического журнала взят из статьи А.П. Лопухина «Семидесятилетие духовно-академического журнала «Христианское чтение» (1821–1895)». К сожалению, в статье не все фамилии были указаны с правильными инициалами. Сверка была проведена по справочнику А.С. Родосского «Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов Санкт-Петербургской духовной академии: 1814–1869 гг.».

¹⁰В период с 1821 по 1871 гг., когда обязанности редактора журнала исполняли ректоры академии, этот пост в СПбДА занимали следующие лица: епископ Григорий (Постников) — с февраля 1819 по январь 1826 гг.; архимандрит Иоанн (Доброзраков) — с января 1826 по август 1830 гг.; архимандрит Смарагд (Крыжановский) — с августа 1830 по ноябрь 1831 гг.; архимандрит Венедикт (Григорович) — с ноября 1831 по июнь 1833 гг.; архимандрит Виталий (Щепетов) — с июня 1833 по июнь 1837 гг.; архимандрит Николай (Доброхотов) — с июля 1837 по апрель 1841 гг.; епископ Афанасий (Дроздов) — с апреля 1841 по январь 1847 гг.; епископ Евсевий (Орлинский) — с января 1847 по декабрь 1850 гг.; епископ Макарий (Булгаков) — с декабря 1850 по май 1857 гг.; архимандрит Феофан (Говоров) — с июня 1857 по май 1859 гг.; епископ Нектарий (Надеждин) — с июля 1859 по сентябрь 1860 гг.; епископ Иоанникий (Руднев) — с октября 1860 по январь 1864 гг.; епископ Иоанн (Соколов) — с марта 1864 по ноябрь 1866 гг.; протоиерей Иоанн Леонтьевич Янышев — с ноября 1866 по октябрь 1883 гг. Начиная с 1871 г. и вплоть до 1917 г. пост редактора журнала занимали профессора академии.

¹¹Сухова Н.Ю. Источниковая база по истории высшего духовного образования в России (XIX – начало XX в.): Учеб.-метод. пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. С. 54.

¹²Лопухин А. Семидесятилетие духовно-академического журнала «Христианское чтение». Ч. 1. С. 10.

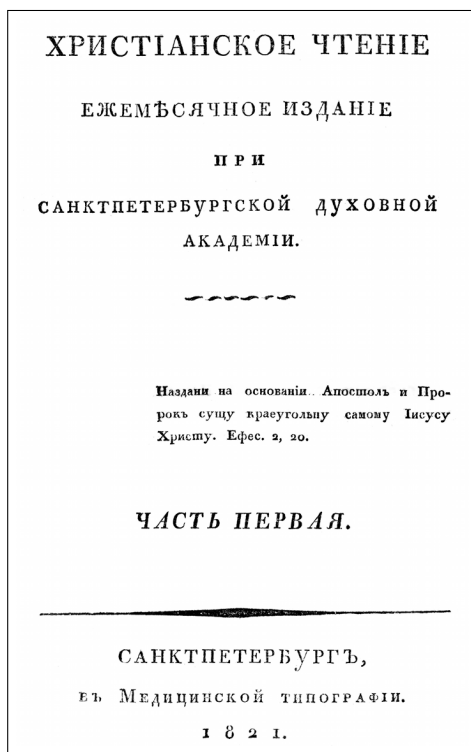


Рис. 2. Обложка первого номера журнала «Христианское чтение» (январь 1821 г.)

- 3) объяснение православного вероучения и правил христианской жизни;
- 4) церковное красноречие;
- 5) духовная история;
- 6) назидательные размышления;
- 7) христианская библиография, как отечественная, так и иностранная¹³.

Издатели при этом особо отмечали, что статьи по каждой из указанных рубрик могли печататься не в каждом номере журнала. Единственное, за правило было принято решение каждый номер издания открывать переводом творений того или иного отца или учителя Церкви.

¹³Чистович И.А. История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 320.

Журнал выходил ежемесячно¹⁴, причем каждые три номера представляли собой один том с общей нумерацией и оглавлением, «так что год состоял из четырех томов — в 350 страниц приблизительно каждый, и все годовое издание около 1500 страниц»¹⁵.

Учитывая тот факт, что «Христианское чтение» было единственным духовным журналом в России в начале XIX в., можно предположить, что его издание должно было стать успешным. И действительно, первые годы существования, показали, что такой журнал востребован обществом. Так, после того как все номера «Христианского чтения» за 1826 и 1828 гг. были полностью распроданы, а заявки продолжали поступать, редакция даже вынуждена была выпустить эти номера вторым изданием, правда только в 1838 и 1839 гг. Кроме того, вторым изданием были выпущены номера за 1833 г. (в 1839 г.), за 1848 г. (в 1858–1859 гг.), за 1849 г. (в 1850 г.) и I часть за 1858 г. (в 1859 г.)¹⁶.

По свидетельству некоторых исследователей духовной журналистики количество подписчиков на журнал «Христианское чтение» в первый год достигло рекордного числа — 3000¹⁷. В справочной литературе указывается, что тираж журнала в 1821 г. составил 2400 экземпляров¹⁸. Как бы то ни было, данные цифры являются даже по нынешним меркам очень высокими. В начале 1820-х гг., когда среднее количество подписчиков на светские журналы составляло примерно 300–200 человек¹⁹, тысячные тиражи «Христианского чтения» являлись свидетельством успеха, актуальности и важности духовного периодического издания для богословской науки и христианского просвещения. Кроме того, вопрос о количестве подписчиков стоял всегда особо остро, так как журнал из-

¹⁴ Первоначально журнал печатался в Медицинской типографии, хотя позже места печати менялись. Своей собственной типографией Санкт-Петербургская академия за весь дореволюционный период так и не обзавелась, несмотря на то, что издательская деятельность была весьма обширной.

¹⁵ Лопухин А.П. Семидесятилетие духовно-академического журнала «Христианское чтение». С. 22.

¹⁶ См.: Андреев Г.Л. Христианская периодическая печать на русском языке 1801–1917 гг. Библиографический указатель. Т. II. Н-Я. New York, 1998. С. 190; Лопухин А.П. Семидесятилетие духовно-академического журнала «Христианское чтение». С. 23.

¹⁷ Лопухин А.П. Семидесятилетие духовно-академического журнала «Христианское чтение». С. 19.

¹⁸ Андреев Г.Л. Христианская периодическая печать на русском языке 1801–1917 гг. С. 190.

¹⁹ Нетужилов К.Е. История церковной журналистики в России XIX – начала XX в. СПб.: Изд-во РХГА, 2009. С. 64.

начально существовал за свой счет, а не на средства академии, в смете которой особого пункта на издание журнала никогда не было.

Первый номер был открыт обширной вступительной статьей, в которой редакция представила свою программу. Целью академического журнала объявлялось христианское просвещение и христианская жизнь, основывающиеся, в первую очередь, на Священном Писании²⁰.

О том, что во главу угла издания было положено именно Священное Писание, свидетельствует и эпитафия, выбранный редакцией: «*Наздани на основании апостол и пророк, сушу краеуголну Самому Иисусу Христу*» («быв утверждены на основании апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем»; Еф 2:20). Обращаясь к себе и читателям, издатели прямо заявляют, что не надо «искать для своего ума и сердца иного учения, кроме того, которое заключено в наших священных книгах»²¹. Что же касается эпитафия, то впоследствии, в 1842 г., он был изменен на следующий: «*Да увеси, како подобает в дому Божия жити, яже есть церковь Бога жива, столп и утверждение истины*» («Чтобы <...> ты знал, как должно поступать в доме Божиим, который есть Церковь Бога Живаго, столп и утверждение истины»; 1 Тим 3:15). С середины 1860-х гг. и вплоть до последнего номера, изданного в 1917 г., оба эпитафия печатались вместе.

Во вступительной статье редакция отмечала, что большое внимание будет уделяться переводу и публикации именно святоотеческих творений. При этом право выбора творений издатели оставляли за собой, подразумевая, с одной стороны, обширность отеческих трудов и невозможность объять их в кратчайшие сроки. С другой стороны, редакция, оставляя за собой право выбора, стремилась довести до читателей наиболее актуальные, по мнению наставников академии, творения и мысли святых отцов.

Обратившись к номерам за первые несколько лет издания журнала, можно увидеть, что среди наиболее переводимых авторов присутствуют свв. Симеон Новый Богослов, Антоний Великий, Макарий Египетский, Исаак Сирий, Марк подвижник, Иоанн Лествичник, Григорий Синайский, Дионисий Ареопагит и др. Этот перечень, а также материалы других разделов позволяют исследователям в

²⁰О цели и предметах предлагаемого «Христианского чтения» // Христианское чтение. 1821. Т. 1. С. 7.

²¹Там же. С. 9. По мнению К.Е. Нетужилова, этот эпитафия для современников «должен был служить отсылкой к идеям Библейского общества». *Нетужилов К.Е.* История церковной журналистики в России. С. 62.

полный голос заявлять о том, что редакция журнала большое внимание уделяла духовно-мистической литературе.

Действительно, религиозно-мистическое движение первой четверти XIX в., было настолько мощным, что не могло не оказать определенного воздействия на учащихся и учащихся молодой еще богословской школы. Студенты с увлечением зачитывались мистической литературой (благо, в библиотеке свободно можно было взять для чтения книги И.Г. Юнга-Штиллинга, К. фон Эккартсгаузена и др.), вели между собой жаркие споры по «мистическим вопросам». Первый ректор академии архимандрит Евграф (Музалевский), согласно отзыву протоиерея Герасима Павского, выпускника первого академического курса (1814 г.), был мистиком²².

Естественно, такой интерес к современному религиозно-мистическому движению не мог не отобразиться на содержании статей академического журнала. Более того, первоначально цель журнала вполне соответствовала запросам именно мистически настроенного русского общества того времени, преобладающие интересы которого составляли не догматические и отвлеченные вопросы христианской морали, а вопросы сугубо нравственного и практического характера.

В этом смысле, особый интерес представляет собой раздел, в котором помещались описания жизни святых, а также «повествования о различных обращениях к Богу людей, в христианстве находящихся о разных мудрых, восхитительных или страшных путях Проведения в жизни того или другого человека»²³. Именно в этой рубрике исследователи обычно видят большое сходство «Христианского чтения» с «Сионским вестником», в котором также публиковались многочисленные заметки о чудесных исцелениях, о пророчествах и видениях. Таким образом, вопросы мистицизма о возрождении, о его степенях и плодах, о молитве, об отношении возрожденного человека к земным законам, являвшиеся самыми популярными темами «Христианского чтения», ставили академический журнал в один ряд с «Сионским вестником». «Сразу же видно, что оба эти памятника литературы принадлежат к одной эпохе и отражают в себе как в зеркале, одно господствующее в то время религиозно-мистическое движение»²⁴.

²²См.: Влияние мистицизма на русскую церковно-богословскую литературу в первой четверти XIX столетия // Странник. 1915. Октябрь. 1151.

²³О цели и предметах предлагаемого «Христианского чтения». С. 22.

²⁴Влияние мистицизма на русскую церковно-богословскую литературу. С. 113.

Что касается рубрики и статей о чудесах, то за весь период издания «Христианского чтения», всего было опубликовано 22 таких сообщения. Особенно много известий о чудесах печаталось в первое десятилетие существования журнала. Так, в 1821 г. была опубликована статья «Чудесное исцеление одной девицы в день воскресения Христова», в 1822 г. — «Чудесное исцеление одного мальчика», в 1829 г. — «Чудесное исцеление унтер-офицерской жены Екатерины Волковой» и т.д. Постепенно подобного рода сообщений становилось все меньше. После 1839 г. наблюдается большой перерыв. Вновь раздел был возобновлен только в 1857 г., но просуществовал недолго. Последнее сообщение, посвященное исцелениям, которые произошли в Задонском монастыре при открытии мощей святителя Тихона Воронежского, было опубликовано в 1862 г.

Мнение о мистицизме «Христианского чтения» в первые годы своего существования является общепризнанным. Однако при этом отмечается, что «мистицизм «Христианского чтения» избежал крайностей «александровского мистицизма» и стал корректировать их с позиций традиционной восточно-христианской мистики. <...> Последняя усваивалась через чтение аскетических сочинений представителей патристики, знакомство с опытом отечественных подвижников из среды монашества»²⁵. Именно переводы святоотеческих творений, которые стали визитной карточкой «Христианского чтения», позволили редакции уже к 1825 г. изгнать мистицизм со страниц академического журнала, и далее издание «повело безукоризненную жизнь, служа интересам богословской науки»²⁶.

В первые десятилетия существования содержание «Христианского чтения» состояло из статей духовного содержания, написанных или переведенных как преподавателями академии, так и сторонними лицами. Подбор статей очень часто был совершенно случайным и определялся тем материалом, который находился в распоряжении редактора. Учитывая, что редакцией заведовал исключительно ректор академии, то на его плечах и лежало обеспечение журнала статьями, какие он находил пригодными и желательными.

Тем не менее, вкусы и предпочтения читающей публики также необходимо было учитывать. И если содержание журнала становилось менее интересным, количество подписчиков неизменно сокращалось. Хотя, с другой стороны, ниже определенного уровня тираж все же не падал, так как у «Христианского чтения»

²⁵ Коцюба В.И. «Александровский мистицизм» и православная аскетическая традиция // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 99.

²⁶ Никифоров В. Учено-литературная деятельность Григория (Постникова). С. 1516.

была целая категория подписчиков, которые выписывали издание не столько ради просвещения, сколько по должности. К этой категории относились некоторые архиереи, многие крупные монастыри и приходы, духовные школы.

Действительно, после перемещения ректора академии епископа Григория (Постникова) в 1826 г. на новую должность, при новом ректоре архимандрите Иоанне (Доброзракове) количество подписчиков пошло на убыль. Однако в 1828–1829 гг., когда на страницах журнала печаталась известная работа тогда еще молодого архимандрита Иннокентия (Борисова) «Последние дни земной жизни Иисуса Христа», журнал вновь стал популярным, и количество подписчиков возросло. Эта зависимость популярности, а значит и тиража, от содержания наблюдается и в последующие годы.

Что же касается Иннокентия (Борисова), то позже, в начале 1850-х гг. тогдашний ректор академии епископ Макарий (Булгаков) обращался к Иннокентию (Борисову) уже в сане архиепископа Херсонского с просьбой разрешить публиковать его проповеди в академическом издании, что позволило бы увеличить тираж журнала, а значит и его материальное положение: «Позвольте обратиться к Вашему Высокопреосвященству, — писал епископ Макарий 29 января 1851 г., — с покорнейшею просьбою от лица нового редактора, всех сотрудников и всех читателей «Христианского чтения», — благоволите по временам, как бывало во дни оны, украшать журнал наш, Вашими писаниями. И все, а особенно я, будут Вам тогда сердечно признательны. Сжальтесь, владыко, над бедным «Христианским чтением» и оживите его Вашею беседою»²⁷. До этого времени, еще в 1847 г., будучи тогда еще архимандритом и инспектором академии, Макарий (Булгаков) также обращался к владыке Иннокентию с просьбой присылать свои проповеди в редакцию академического издания: «Не оставляйте, ради Бога, и Ваших бесчисленных почитателей, наделять наше «Христианское чтение» вашими сладостно-назидательными поучениями. Нам, в частности, это не бескорыстно: что греха таить?»²⁸.

Кроме поиска статей на плечи ректора академии ложилась ответственность за редакцию переводов святоотеческих творений. Здесь не обходилось без курьезов. Так, профессор СПбДА Д.И. Ростиславов, в своем очерке, посвященном истории столичной академии, пишет о ректоре архимандрите Венедикте

²⁷ *Титов Ф.* Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Историко-биографический очерк. Т. I. Годы детства, образования и духовно-училищной службы митр. Макария (1816–1857 г.). Киев: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1895. С. 378.

²⁸ Там же. С. 378.

(Григоровиче), как о редакторе академического журнала, следующее: «Будучи ректором академии, он был вместе и редактором журнала «Христианского чтения». Пересматривая статьи из сочинений отцов Церкви, предназначенные для напечатания в журнале, и вместе встретивши в них мысли, которые ему не нравились, он поступал с ними, как с студенческими задачками, или совсем выпуская, или заменяя их мыслями своего изобретения. Если ему замечали, что ведь это отеческие сочинения, что изменять их не следует, то он отвечал: “Вот тебе еще, не надобно изменять! Так и печатать всякий вздор?”»²⁹

Как это мало похоже на редакторскую правку, которую осуществлял впоследствии митрополит Московский Филарет (Дроздов) при подготовке переводов святоотеческих творений для публикации в печатном органе Московской духовной академии «Творения святых отцов в русском переводе»! Святитель на начальном этапе существования нового печатного органа требовал присылать к нему все без исключения переводы. Обратные листы переводов возвращались в редакцию, испещренные многочисленными поправками и замечаниями, которые всегда учитывались при публикации³⁰. В связи с такой скрупулезностью дело перевода двигалось медленно. Московский святитель советовал переводчикам: «Если же встретится выражение, которое имеет неблаговидный смысл: надобно найти в нем существенную мысль святого отца, которая должна быть чиста, и по ней устроить перевод, верный, если не по букве, то идее святого отца»³¹.

Конечно, возможно Д.И. Ростиславов в своей, по мнению современников, тенденциозной работе чересчур резок в отношении архимандрита Венедикта и чрезмерно сгущает краски. Однако в связи с этим эпизодом, а также в связи с методологическими указаниями святителя Филарета, не лишним будет указать на следующую проблему, озвученную на страницах периодической печати уже под занавес XIX в.

²⁹Ростиславов Д.И. Петербургская духовная академия до графа Протасова // Вестник Европы. 1872. Июль. С. 238.

³⁰Нетужилов К.Е. История церковной журналистики в России. С. 75.

³¹Цит. по: Корсунский И.Н. К истории изучения греческого языка и его словесности в Московской духовной академии. Сергиев Посад: Тип. А.И. Снегиревой, 1894. С. 19. См. также: Дионисий (Шленов), игум. Периодические издания Московской духовной академии: дореволюционные период // Московской духовной академии 325 лет: Юбилейный сборник статей. В 2-х томах. Том 1. Книга 2: История Московской духовной академии. 1685–1995. М.: Московская духовная академия, М.: Нео-ТекПро, 2010. С. 143.

В 1888 г. в Берлине вышло анонимное сочинение «О Церкви: Исторический очерк»³², в котором излагалась апология католического учения о примате Римского папы на основании выписок из творений восточных отцов Церкви и документов Вселенских Соборов³³. Кроме того, приводились доводы о тенденциозных искажениях, будто бы имеющихся в русских переводах святоотеческих текстов. Профессор СПбДА А.Л. Катанский взялся опровергнуть некоторые положения данной монографии в целой серии статей, опубликованных в «Церковном вестнике». Так, в заметке «О наших отеческих творениях и о нашем духовном просвещении» А.Л. Катанский пересказывает основные положения обвинений анонимного автора, суть которых сводилась к тому, что в русских святоотеческих переводах нет ни одного сочинения, которое не было бы исправлено и все с одной целью – скрыть учение об особой власти апостольской, то есть римской кафедры. Все поправки русских переводчиков сводились анонимом к нескольким пунктам: 1) исключение некоторых мест подлинника; 2) тенденциозность перевода, то есть ослабление силы выражений через замену их другими; 3) такая же тенденциозность примечаний.

³²О Церкви: Исторический очерк. Берлин, 1888. 331с.

³³Несмотря на то, что сочинение вышло анонимно, в узких кругах стало известно, что автором монографии была княгиня Елизавета Григорьевна Волконская, которая занималась изучением истории древней Церкви с 70-х гг., работу над книгой начала в 1885 г., а в 1887 г., во время пребывания в Риме, вообще перешла в католицизм (Мурашев А.А., Пономарев В.П. Елизавета Григорьевна Волконская // Православная энциклопедия. Т. IX. М., 2005. С. 237). Учитывая, что от уголовного преследования за отступление от православия и католическую пропаганду княгиню оградил сам император Александр III, Св. Синод постановил дать богословское опровержение на данное сочинение. В качестве рецензентов были назначены профессор КазДА Н.Я. Беляев, настоятель Казанского собора в Санкт-Петербурге А.А. Лебедев и профессор СПбДА А.Л. Катанский. В отличие от своего коллеги по Казанской академии, который представил в качестве рецензии целую монографию «О католицизме: Критические заметки по поводу загранично-русской аполлогии папства» общим объемом 333 страницы, А.Л. Катанский ограничился серией небольших по объему статей, опубликованных в «Церковном вестнике» в 1889 г. Надо отдать должное, княгиня Елизавета Григорьевна Волконская серьезно отнеслась к прозвучавшей критике, и в 1898 г., уже после ее смерти (+15 февраля 1897 г.), вышел объемный фолиант с критикой сочинений Беляева, Катанского, а также работ С. Сушкова «Против лжеучения о вселенском главенстве римской церкви» и протоиерея А. Лебедева «О главенстве папы». Работа носила следующее название: Церковное Предание и русская богословская литература. Критическое сопоставление. По поводу критики на книгу «О Церкви». Фрайбург, 1898. 584 с. В 1909 г. последовало второе издание, исправленное и дополненное, сочинения «О Церкви». Серьезного исследования, посвященного данной полемике конца XIX в., до сих пор, насколько известно, не существует.

Любопытно, что в своем ответе, профессор А.Л. Катанский, который слыл официозным богословом³⁴, не стал отрицать эти обвинения: «Не отрицаем того достойного сожаления факта, что в прежнее время допускалось нечто подобное тому, за что укоряет нас автор, — допускалось, вероятно, по каким-нибудь уважительным причинам (по целям временным, — чтобы не подать повода к соблазну меньшей братии, не могущей обсудить того или другого выражения), и замечательно, что эпоха этих «исправлений» совпала с эпохой римско-католических у нас веяний, усилившегося у нас подражания католицизму, то есть с эпохой гр. Протасова, Сербиновича и их споспешников, подражателей и продолжателей. Позволяем себе надеяться, что такое время прошло безвозвратно — с внутренним духовным нашим ростом»³⁵.

Программа «Христианского чтения» оставалась неизменной на протяжении первых двух с половиной десятилетий. Ситуация существенным образом изменилась в 1847 г., когда на пост ректора столичной академии был назначен архимандрит Евсевий (Орлинский), выпускник Московской академии, а с 1841 г. — ее ректор. Будучи ректором Московской академии, архимандрит Евсевий положил начало тамошнему богословскому журналу «Творения святых отцов в русском переводе»³⁶.

Прибыв в Санкт-Петербург, архимандрит Евсевий, а с 9 марта 1847 г. — епископ, решил преобразовать академический журнал «Христианское чтение» по образцу московского печатного органа. Новый ректор предложил профессорско-преподавательской корпорации переводить и печатать творения отцов и писателей в цельном виде, а не отрывками. Ведь до этого времени у редакции «Христианского чтения» не было практически никакой системы по переводу святоотеческой литературы. Что же касается московского журнала, то там, еще в период подготовки акцент был сделан именно на систематическом переводе полного собрания сочинений того или иного отца Церкви.

Когда инспектор Московской академии архимандрит Филарет (Гумилевский) еще в 1835 г. представил на предварительное рассмотрение проект журнала МДА митрополиту Филарету (Дроздову), тот ответил: «Печатать переводы святых отцов дело весьма хорошее, полезное и достойное всякого поощрения.

³⁴См.: Письма И.И. Бриллиантова к А.И. Бриллиантову 1894–1929 // Ферапонтовский сборник. № 4. / Под общ. ред. Г.И. Вздорнова. М.: Ферапонтово, 1997. С. 29.

³⁵Катанский А.Л. О наших отеческих творениях и о нашем духовном просвещении // Церковный вестник. 1889. № 10. С. 178.

³⁶Дионисий (Шленов), игум. Периодические издания Московской духовной академии. С. 143.

Но искрошить всякого святого Отца на части, потом смешать все и таким образом печатать, — не знаю, похвалите ли это и Вы, хотя таков почти Ваш проект. В издании периодическом, срочном это оправдывается журнальной поспешностью и потребностью разнообразия для журнала: но Вы предпринимаете издание не срочное; потому оно меньше терпит смеси, а больше требует порядка»³⁷. «Журнальная поспешность» и «крошение» на части святоотеческих творений в данном отзыве московского святителя являются недвусмысленной отсылкой к «Христианскому чтению».

Действительно, четверть века переводческой деятельности Санкт-Петербургской академии познакомили публику с крупными сочинениями святых отцов разных эпох и направлений. Теперь настало время некоего фундаментального подхода, переводов сочинений в максимально полном объеме. Московские «Творения» первыми и приступили к такому систематическому переводу, начав с творений святителей Григория Богослова и Василия Великого. В таких условиях прежнее направление редакции «Христианского чтения» становилось если не бессмысленным, то явно устаревшим. Это понимали и многие члены преподавательской корпорации, поэтому легко согласились приступить к переводческой деятельности по новым стандартам. Оставалось только выбрать, творения какого святого отца переводить. И вот здесь, необходимо особо отметить и подчеркнуть, выбор оказался весьма и весьма успешным. Для систематического перевода были выбраны творения святителя Иоанна Златоуста.

Ректором был разработан и представлен соответствующий проект в Св. Синод, который данную инициативу одобрил, а также, в качестве дополнительной нагрузки, поручил осуществить перевод «Церковной истории» Евсевия Кесарийского³⁸. В отчете обер-прокурора Св. Синода Н.А. Протасова за 1847 г. по этому поводу было отмечено: «“Христианское чтение”, существующее с 1821 года, получило, с разрешения Святейшего Синода, преобразование. В первом отделении его положено помещать св. отцов, целыми сочинениями их, или книгами, в переводе, начав с Иоанна Златоустого; во втором перевод церковных ис-

³⁷ Цит. по: *Нетужилов К.Е.* История церковной журналистики в России XIX – начала XX в. С. 72–73.

³⁸ *Евсевий (Орлинский), архиеп.* Письма ректора Петербургской духовной академии, еп. Евсевия, к А.В. Горскому (1847–1850 гг.) // Прибавления к Творениям св. отцов. 1886. Ч. 37. Кн. 2. С. 749.

ториков, начав с Евсевия Памфила. Затем прочие отделения остались в прежнем виде»³⁹.

Таким образом, начиная с 1848 г. журнал «Христианское чтение» стал выходить по обновленной программе. Каждый номер, называвшийся тогда книжкой, состоял из трех частей. В первой части на протяжении 18 лет, вплоть до 1866 г. печатались переводы творений святителя Иоанна Златоуста. Этим отделом заведовали: профессор Д.Ф. Вознесенский до кончины в 1852 г.; после него — инспекторы академии — архимандриты Иоанн, Кирилл и Викторин, а с 1856 г. — профессор Е.И. Ловягин⁴⁰. Во второй части печатались до 1854 г. включительно сочинения церковных историков Евсевия Кесарийского, Сократа, Созомена, Феодорита, Филосторгия, Евагрия и Феодора Чтеца. Редакцией переводов церковных историков заведовал профессор В.Н. Карпов, несмотря на то, что епископ Евсевий первоначально выражал свое неудовольствие качеством работы этого, как он выражался, «много знахаря языка»⁴¹. Примечательно, что, по свидетельству И.А. Чистовича, «подготовительная работа перевода делалась наставниками, изъявившими желание участвовать в переводе; наставники, в свою очередь, поручали подготовительную работу студентам, соответственно вознаграждая их за этот труд денежной платою»⁴². Третья часть находилась в ведении непосредственно ректора, и включала в себя проповеди и учено-литературные статьи духовно-нравственного содержания.

В период ректорства в СПбДА и редакторства епископа Евсевия (Орлинского), по словам одного из биографов преосвященного владыки, «журнал пошел бойче и стал давать изрядный доход»⁴³. Действительно, только прибыв в Санкт-Петербург, епископ Евсевий сообщал своему ближайшему товарищу по Московской духовной академии А.В. Горскому в письме от 15 июня 1847 г., что подписчиков на «Христианское чтение» насчитывалось 1200, всего же печаталось 1800 экземпляров. Любопытно отметить, что этими данными владыка

³⁹Извлечение из отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1847 г. Сб.: Синод. тип., 1848. С. 56. Указанная в сочинении К.Е. Нетужилова «История церковной журналистики в России XIX — начала XX в.» цитата на странице 79 со ссылкой на отчет обер-прокурора за 1847 г. на стр. 56 не соответствует тексту, имеющемуся на указанной странице.

⁴⁰Чистович И.А. Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет. С. 69.

⁴¹Евсевий (Орлинский), архиеп. Письма ректора Петербургской духовной академии, еп. Евсевия, к А.В. Горскому. С. 755.

⁴²Чистович И.А. Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет. С. 69.

⁴³Глубоковский Н.Н. Преосвященный Евсевий (Орлинский), архиепископ могилевский, бывший ректор (1847–1850 гг.) С.-Петербургской духовной академии // Христианское чтение. 1909. № 11. С. 1472.

Евсевий интересовался, чтобы узнать, не терпит ли убытки академический журнал «Христианское чтение» после выхода в свет журнала МДА «Творения святых отцов в русском переводе». Ведь в период подготовки к изданию журнала в Москве у этого проекта было достаточно много противников, главным аргументом которых было опасение, что московский журнал «отобьет» подписчиков у петербургского «Христианского чтения».

Чуть позже, в письме от 5 февраля 1848 г., владыка Евсевий сообщал А.В. Горскому, что за прошедший 1847 г. год разошлось почти 1400 экземпляров «Христианского чтения». Профессор В.Н. Карпов даже сообщал владыке, что на его памяти максимальное количество комплектов расхोдившегося журнала достигало 1300 экземпляров. Обычный же расход составлял от 1000 до 1200 экземпляров, в худшие годы расход падал до 800 экземпляров⁴⁴.

С 1850 г. новым ректором СПбДА и редактором «Христианского чтения» стал епископ Макарий (Булгаков). В области редакционной политики было продолжено направление прошлых лет и ничего принципиально новаторского принято не было, если только не считать, что к 1854 г. был завершен проект по переводу древних церковных историков, и необходимо было предлагать что-то дальше. Епископ Макарий выступил с инициативой публиковать во втором разделе переводы писаний св. отцов и учителей греческой Церкви, относящихся к истолкованию православного богослужения.

Преосвященный Макарий сам и составил список этих творений, в который вошли: «1) Дионисия Ареопагита — «Книга о церковной иерархии», 2) Максима Исповедника — «Толкование на книгу Дионисия Ареопагита» и «Тайноводство, или Изложение литургии», 3) Софрония Иерусалимского — «Об одеждах и литургии», 4) Германа Константинопольского — «Созерцание вещей церковных», 5) Симеона Солунского — «Книга о храме и таинствах» и 6) Николая Кавасилы — «Изъяснение литургии» и др.»⁴⁵ Данный проект был рассмотрен и утвержден указом Св. Синода от 30 июня 1854 г. И начиная с 1855 по 1857 гг. включительно во втором разделе, редактором которого являлся В.И. Долоцкий, печатались творения по литургике⁴⁶.

⁴⁴ *Евсевий (Орлинский), архиеп.* Письма ректора Петербургской духовной академии, еп. Евсевия, к А.В. Горскому. С. 770.

⁴⁵ *Титов Ф.* Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. С. 380.

⁴⁶ Список переведенных сочинений по литургике см. здесь: Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Христианское чтение» за 1821–1903 годы. С приложением алфавитного указателя собственных имен. СПб.: Тип. Главного управления уделов, 1905. Стб. 228.

В период ректорства епископа Макария на повестку дня в связи с редакторской деятельностью был поставлен еще один сложный вопрос, связанный с цензурой. Дело в том, что, начиная с первого номера, журнал «Христианское чтение» выходил с разрешения Санкт-Петербургского духовно-цензурного комитета, который, в свою очередь, согласно академическому уставу 1808–1814 гг., осуществлял свою деятельность на базе духовной академии. В состав комитета входили три члена, назначавшиеся на три года каждый. Причем членами комитета были, как правило, представители преподавательских корпораций академии и семинарии. Стоит ли говорить после этого, что между редакцией журнала и цензурным комитетом на протяжении длительного времени практически не случалось никаких серьезных осложнений в отношениях и сотрудничестве⁴⁷.

Сложности возникали только после того, когда нарекания приходили извне, как это случилось в 1828 г. В Св. Синод с соответствующей запиской о замеченных неточностях в некоторых статьях протоиерея Герасима Павского, опубликованных в академическом журнале, обратился сам митрополит Филарет (Дроздов). Святитель пишет в своем обращении, что, просматривая последние выпуски «Христианского чтения», он обнаружил целый ряд неточностей (всего 8), которые могут послужить поводом к соблазну христианских читателей. «По таким местам, — заключает митрополит, — встречающимся в “Христианском чтении”, ни мало не подозревая ни сочинителей, ни издателей, ни цензоров в недостатке православия, но примечая некоторый недостаток точности и осторожности против согрешения в слове, при благонамеренной мысли, признал я долгом присяги предложить о сем на усмотрение Святейшего Синода, не признано ли будет нужным подтвердить цензуре о усилении внимания и осторожности, при рассмотрении сочинений»⁴⁸. По рассмотрении дела Св. Синод поручил Комиссии духовных училищ сделать соответствующее внушение Санкт-Петербургскому духовно-цензурному комитету «о усилении впредь внимания и осторожности»⁴⁹.

⁴⁷ Котович А. Н. Духовная цензура в России (1799–1855 гг.). СПб.: Типография «Родник», 1909. С. 253–260. См. также: РГИА. Ф. 807. Оп. 1. Д. 62. Л. 1–2; Д. 63. Л. 1–16; Д. 361. Л. 1–16; Д. 562. Л. 1–8; Оп. 2. Д. 869. Л. 1–14.

⁴⁸ Филарет (Дроздов), свт. Собрание мнений и отзывов по ученым и церковно-государственным вопросам / Под ред. Преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. II. СПб., 1885. С. 249.

⁴⁹ Там же. С. 249.

Что же касается ситуации в начале 1850-х гг., то здесь положение было несколько иным. И.А. Чистович вспоминал об этом времени как свидетель и очевидец: «Помним памятию очевидного свидетеля, как не один раз книжки «Христианского чтения», представленные, по напечатании и сброшюровании, К.С. Сербиновичу⁵⁰, возвращаемы были с приказанием исключить ту или иную статью (почему-то такому цензурному остракизму подвергались чаще всего относящиеся к церковному праву статьи архимандрита Иоанна) и забракованная статья заменялась другою, а не то — книжка рассылалась с следами вырезанной статьи»⁵¹.

Такая чрезмерная ретивость была связана с тем, что в условиях напряжения политической ситуации в Европе (после революционных событий 1848 г.) и внутренней нестабильности в сфере светской и духовной цензуры был установлен своеобразный двойной контроль. 2 апреля 1848 г. в России был образован светский секретный цензурный комитет, так и называвшийся «Комитет 2 апреля», который осуществлял цензуру работы цензурных комитетов. Св. Синод спустя некоторое время, 4 апреля 1851 г., учредил свой секретный цензурный комитет, чтобы не подчиняться светскому. Дальше надо было активно работать, чтобы оправдать необходимость своего учреждения и существования. Поэтому вряд ли стоит удивляться такому пристальному вниманию к «Христианскому чтению» в указанное время. Ведь согласно колким замечаниям историка духовной цензуры в России А.Н. Котовича, при фактической скудости богословской литературы, синодальный комитет не мог иметь достаточного количества материала для занятий⁵², а свидетельствовать о своей бдительности перед вышестоящим начальством нужно было, вот и случался «цензурный остракизм».

В 1857 г. завершалось издание творений по литургике, поэтому Правление академии обратилось в Св. Синод с ходатайством «с начала будущего 1858 года во втором отделе помещать творения св. отцов, учителей и писателей Церкви,

⁵⁰Сербинович Константин Степанович (1797–1874) — тайный советник, писатель. Выпускник Полоцкой иезуитской коллегии. С 1833 по 1856 гг. — редактор «Журнала Министерства народного просвещения». С 1836 по 1856 гг. — первый директор канцелярии обер-прокурора Св. Синода. С 1851 г. назначен членом секретного комитета для наблюдения за действиями духовной цензуры.

⁵¹Чистович И.А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. Комиссия духовных училищ. СПб.: Синод. тип., 1894. С. 356.

⁵²Котович А.Н. Комитет секретный цензурный при Св. Синоде // Православная энциклопедия / Под ред. проф. Н.Н. Глубоковского. Т. XII. СПб., 1911. Стлб. 495.

писанные в защиту христианства против язычников, иудеев и еретиков»⁵³. На утверждение был представлен подробный список как предполагаемых авторов, так и их сочинений. Так, в частности, в перечень были включены следующие отцы и учителя церкви: св. Иустин Мученик (*Apologiae duae*), Татиан (*Oratio contra gentes*), Ириней Лионский (*Libri quinque contra haereses*), Климент Александрийский (*Cohortatio ad gentes, Paedagogus, Stromata*), Тертуллиан (*Apologeticus*), Ориген (*Libri octo contra Celsum*), Арнобий (*Disputationum adversus gentes*), Лактанций (*Institutionum dirinarum adversus gentes*) и др. Всего в списке насчитывается 18 авторов и 52 сочинения⁵⁴.

Учитывая тот факт, что список был согласован и представлялся через митрополита Санкт-Петербургского Григория (Постникова), редакция могла надеяться на положительный исход дела. Однако решение Св. Синода (от 28 октября 1858 г.) на основании предложения и.д. обер-прокурора Св. Синода все того же Константина Степановича Сербиновича было следующим: «Предложить правлению академии: в следующем 1858 году в оба первые отдела означенного журнала помещать переводы творений св. Иоанна Златоустого, а в третьем, как и прежде, русские статьи различного духовно-нравственного содержания»⁵⁵.

В результате того, что один из чиновников Св. Синода не пожелал сделать достоянием церковной общественности переводы сочинений отцов и учителей церкви первых четырех веков против ересей и расколов⁵⁶, три части «Христианского чтения» могли быть сокращены до двух. Однако этому воспрепятствовал митрополит Григорий (Постников), который предложил редакции журнала и членам академической корпорации приступить к переводу византийских историков VIII – середины XIV вв.

Аргументируя выбор в пользу перевода историков поздневизантийского периода, отмечалось, что именно в это время произошло «отпадение латинян от единения с восточною Церковью; распространился свет Православия в зем-

⁵³РГИА. Ф. 796. Оп. 138. Д. 1884. Л. 1. Об.

⁵⁴Там же. Л. 1. Об. – 3.

⁵⁵Там же. Л. 4.

⁵⁶К сожалению, нельзя ничего сказать определенного о причинах отказа. В этой связи можно вспомнить известные «Правила для рассмотрения сочинений, представленных на соискание ученых богословских степеней» 1889 г., согласно которым «запрещалось принимать на соискание ученых степеней сочинения о еретиках и «ложных учениях», так как вредно слишком долго задерживаться вниманием на подобных темах». *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 418.

лях славянских; восточная Греческая Церковь претерпела многие весьма тяжкие испытания от ухищрений и козней латинян и от внешних врагов империи — от славян до обращения их к христианской вере, сарацин и турок»⁵⁷.

На этот раз Св. Синод не стал возражать и 15 ноября 1857 г. утвердил программу переводов византийских историков. В академии был образован редакционный комитет, в состав которого вошли ректор академии, как главный редактор, и два его помощника — профессора В.Н. Карпов и В.И. Долоцкий. В период с 1858 по 1863 гг. были переведены и изданы некоторые произведения таких авторов, как Никифор Вриений, Иоанн Киннам, Анна Комнина, Никита Хониат, Никифор Григора, Георгий Пахимер, Георгий Акрополит⁵⁸.

На пользу византологии, помимо упомянутых членов редакционного комитета, трудились профессор церковной истории И.В. Чельцов, бакалавр патрологии П.И. Шалфеев, бакалавр греческого языка И.Е. Троицкий. Академическое издание византийских историков в русском переводе стало фактом знаменательным и знаковым. Считается, что академия оказала византологии большую услугу переводом и изданием в середине XIX в. лучших произведений византийской исторической литературы, имеющих весьма большое значение для внешней и особенно внутренней истории средневековой Византии, как гражданской, так и церковной.

Впоследствии профессор академии И.И. Соколов отмечал особую близость Петербургской академии именно к православному греческому Востоку: «В то время как академия Киевская стояла на страже интересов Православия, Московская сосредоточила свою деятельность на разработке внутренних церковно-богословских вопросов, возникавших в связи с общим ходом духовного просвещения в нашем Отечестве, в то время как академия Казанская выдвинула на первый план своей деятельности миссионерские задачи в отношении к иноверцам восточной Руси, — в это самое время академия Петербургская завязала сношения с учеными греческими и привлекла их, особенно на первых порах своей деятельности, к служению академической науке, посвятила свои научные силы и труды на специальное исследование истории православного греческого Востока и на разработку вопросов церковной византологической и неоэллинизма, принимала участие в сношениях Русской Церкви с автокефальными Церквями греческого Востока, и вообще всегда с живым интересом относилась и к прошлой

⁵⁷ Чистович И.А. Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет. С. 66.

⁵⁸ См. подробнее: Чистович И.А. Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет. С. 67.

истории, и к современному состоянию православного греческого Востока и находилась в постоянном церковно-научном с ним общении. Так в Петербургской академии создавалась особая эллинско-византологическая традиция, которая до некоторой степени характеризует деятельность этой академии сравнительно с историческим значением других русских академий»⁵⁹.

Перевод византийских историков начался уже в период ректорства архимандрита Феофана (Говорова). Также в это время, с началом издания при Санкт-Петербургской духовной семинарии по инициативе митрополита Григория (Постникова) журнала «Духовная беседа» (1858 г.), в котором сообщались сведения о различных церковных событиях и правительственных распоряжениях, стали печататься небольшие новостные заметки и в «Христианском чтении».

Кроме того, именно с 1859 г. в журнале впервые стали появляться статьи с подписями авторов. До этого статьи и переводы публиковались без указания имени автора или переводчика. «“Что в имени тебе моем?” — говорили эти скромные труженики на расспросы любопытных, и, предлагая во всеобщее пользование лучшие плоды своего ума и сердца, сами навсегда скрывались от внешних взоров под покровом безымянности»⁶⁰. Этот обычай держался долго, так что «с течением времени прекратилась возможность получить точное указание на имя автора той или другой статьи и особенно переводного труда. Знала только редакция, знали, правда, и многие современники, но из них редкие отмечали имена и оставляли их на память потомству»⁶¹. Впервые свою статью «Взгляд на новейший немецкий рационализм» подписал профессор И.Т. Осинин, вероятно под влиянием традиции, заимствованной им во время своей заграничной поездки. Впоследствии авторство многих анонимных статей было восстановлено⁶².

⁵⁹Соколов И.И. С.-Петербургская духовная академия и греческий Восток (К столетию академии) // Церковный вестник. 1909. № 49. Ст. 1531–1532.

⁶⁰Лопухин А.П. Семидесятипятiletие духовно-академического журнала «Христианское чтение». С. 24.

⁶¹Родосский А.С. К истории редакции журнала «Христианское чтение» // Христианское чтение. 1896. № 9–10. С. 343–344.

⁶²См.: Родосский А.С. К истории редакции журнала «Христианское чтение». С. 343–361; Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Христианское чтение» за 1821–1903 годы. С приложением алфавитного указателя собственных имен. СПб.: Тип. Главного управления уделов, 1905. 230 стб., XXVI стб.

В период ректорства епископа Иоанникия (Руднева) в «Христианском чтении» с 1861 г. началась публикация переводов книг Ветхого Завета, которая продолжалась вплоть до 1871 г.⁶³

Епископ Иоанн (Соколов), при котором, по словам одного из биографов владыки, положение «Христианского чтения» улучшилось⁶⁴, на посту ректора столичной академии в 1865 г. поднял очень острый и щекотливый вопрос – о собственнике академического журнала.

5 октября 1865 г. владыка обратился к членам профессорско-преподавательской корпорации по вопросу об академическом журнале. Было отмечено, что все административные и хозяйственные дела, связанные с изданием журнала, находись исключительно в ведении двух человек: ректора и казначея. Другими словами, журнал принадлежит академии, а не совету академии. По мнению владыки Иоанна, это противоречило тем принципам, на основании которых и был создан журнал в начале века. Обращаясь к делу конференции 1820 г. (№ 10), владыка сделал вывод, что журнал должен принадлежать собранию наставников академии – сотрудников редакции. И дальше преосвященный ректор заявил о том, что нашел полезным и даже необходимым «восстановить первоначальный, основной порядок дел по этому предмету: именно перенести заведывание делами и суммами «Христианского чтения» в конференцию академии»⁶⁵.

Впоследствии, в начале XX в., другой ректор академии епископ Сергей (Страгородский), выполняя резолюцию митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковского) от 7 октября 1902 г., подробно изучил вопрос о соб-

⁶³ Чистович И.А. Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет. С. 65. Впоследствии, в период с 1874 по 1878 гг., редакция предприняла и осуществила перевод и издание «Собрания древних литургий, восточных и западных». Перевод в пяти выпусках осуществили профессора Н.И. Глориантов, Е.И. Ловягин, И.Е. Троицкий, А.П. Катанский.

⁶⁴ Романский Н. Преосвященный Иоанн, епископ Смоленский. Его жизнь и проповеднические труды. М.: Тип. Л. и А. Снегиревых, 1887. С. 30.

⁶⁵ Там же. С. 31. Епископом Иоанном были выдвинуты следующие принципы новой редакционной политики: «1) Все дела по изданию “Христианского чтения”, как литературной стороны его касающиеся, так и административные, и хозяйственные, должны входить в конференцию, по запискам ректора, по мнениям членов ее или по определениям казначея и не иначе вершатся, как по определениям конференции, но 2) так как конференции в полном смысле не удобно заниматься этим делом, да и по первоначальному плану самой конференции должно было для этого дела составиться из среды ее особое собрание, особый при конференции комитет, под названием редакционного по изданию “Христианского чтения”, 3) редакционный комитет должен состоять из 3-х старших, внутренних членов конференции, под председательством ректора, который всегда есть главный и непреременный редактор “Христианского чтения”». Там же. С. 31.

ственнике академии и представил по этому поводу «обстоятельную историческую справку о порядке управления редакционными академическими делами, с выяснением того, как считать академические издания, суть ли они издания академии или издания корпорации профессоров»⁶⁶.

С момента учреждения журнала в 1820 г. и вплоть до 1865 г. «Христианское чтение», по мнению епископа Сергия, было собственностью не издателей, а самой академии. И только в 1865 г. при преосвященном Иоанне был совершен первый официальный шаг к признанию журнала собственностью корпорации. В данном случае, в противовес мнению епископа Сергия можно привести то любопытное обстоятельство, что в период с 1826 по 1828 гг. журнал «Христианское чтение» выходил с подзаголовком: «Издаваемое обществом при Санкт-Петербургской духовной академии». Как бы то ни было, издание продолжало оставаться собственностью академии и после 1865 г., что видно хотя бы и из того, что главным и неперменным редактором «Христианского чтения» по-прежнему являлся ректор академии.

Реальные изменения в этом вопросе происходят уже только после принятия нового академического устава 1869 г. Признание академического журнала собственностью корпорации окончательно утверждается только в 1870-х годах. С этих пор должность редактора становится выборной. Вплоть до 1902 г. редактор выбирался из числа профессоров академии сроком на пять лет (впрочем, как показала история, далеко не всегда это правило соблюдалось). Редактор отвечал перед его избирателями — собственниками издания⁶⁷. С этого времени собрание наставников считало себя в праве распоряжаться даже редакционным капиталом. Для контроля над делами и финансовым состоянием редакции журнала совет академии периодически назначал ревизионную комиссию.

Таким образом, процесс по изменению собственника журнала начался при епископе Иоанне, а завершился при его приемнике протоиерее Иоанне Леонтьевиче Янышеве, единственном ректоре — белом священнике за всю историю дореволюционной Санкт-Петербургской духовной академии. При этом отец Иоанн занимал начальствующий пост дольше всех — с 1866 по 1883 гг.

К середине 1860-х гг. академический журнал «Христианское чтение», несмотря на свою активную переводческую деятельность, влачил полунищен-

⁶⁶ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3275.

⁶⁷Там же. Л. 2. – 2. Об.



Рис. 3. Профессор протоиерей Иоанн Леонтьевич Янышев,
ректор СПбДА (1866–1883)

ское существование — «не было ни статей, ни денег»⁶⁸. Оно и понятно, за окном было совершенно иное время.

Преобразования и реформы императора Александра II пробудили общественную мысль. Веяние свободы, требование перемен не могли не проникнуть и в церковную среду. После того, как в конце 1850-х гг. в Лейпциге было опубликовано «Описание сельского духовенства» священника Иоанна Беллюстина, церковное и светское общество заговорило о церковных проблемах⁶⁹. Именно

⁶⁸ Главные деятели в истории «Церковного вестника» // Церковный вестник. 1899. № 52. Стб. 1879.

⁶⁹ Федоров В.А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М.: «Русская панорама», 2003. С. 211–212.

в это время «в духовенстве пробуждается живая мысль, в первую очередь, касающаяся обобщающей постановки проблем, постепенно вырисовываются пути их разрешения»⁷⁰. В таких условиях для всех заинтересованных лиц необходима была медийная площадка для обсуждения насущных проблем и вопросов. «Христианское чтение» для этого явно не подходило.

В начале 1860-х гг. по всей России, но главным образом пока в Москве и Санкт-Петербурге, возникают новые периодические издания, отвечающие требования и вызовам времени. С 1860 г. в Москве начинают выходить «Православное обозрение» и «Душеполезное чтение», в Петербурге — «Духовная беседа» и «Странник», в Киеве — «Руководство для сельских пастырей» и «Труды Киевской духовной академии», в Казани еще с 1855 г. выпускается «Православный собеседник». Информация о религиозной жизни епархий собирается в епархиальных ведомостях, первые из которых вышли в 1860 г. в Ярославле. Всего в 1855–1875 гг. основано 19 церковных журналов и 4 газеты⁷¹.

Таким образом, к 60-м гг. XIX в., когда Россия переживала период реформ и преобразований, строгая научно-богословская тематика академического журнала стала уже маловостребованной. Как следствие, количество подписчиков «Христианского чтения» значительно уменьшилось, и все шло к закрытию издания.

Однако печатному органу Санкт-Петербургской академии существенно повезло, и почти упавшее знамя духовной журналистики в столичной академии подхватил в конце 60-х гг. именно ее ректор протоиерей Иоанн Янышев, благодаря инициативам которого журнал удалось не только сохранить, но и сделать актуальным и интересным для читателя. Так, в конце 1860-х – начале 1870-х гг. в «Христианском чтении» появляются новые рубрики, такие как «Обозрение внутренней жизни», «Вести с Востока», «Летопись заграничной жизни» и др., что, действительно, сделало академическое издание более востребованным в обществе.

Кроме того, в первой половине 1870-х гг. в издательской деятельности академии происходит целый ряд существенных изменений. Так, в 1871 г. ректор отец Иоанн Янышев, согласно собственному заявлению, был уволен в отпуск сроком на один год. Обязанности ректора было поручено выполнять профессору В.И. Долоцкому, который при этом отказался выполнять редакторские

⁷⁰Никулин М.В. Православная Церковь в общественной жизни России (конец 1850-х – конец 1870-х гг.). Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1996. С. 119.

⁷¹Там же. С. 119–120.

обязанности. В таких условиях Совет академии 27 сентября 1871 г. избрал на должность редактора журнала «Христианское чтение» профессора Ивана Васильевича Чельцова, который продолжил занимать этот пост и после возвращения протоиерея Иоанна Янышева из отпуска. Наконец, 13 мая 1874 г. на пост редактора был избран профессор Андрей Иванович Предтеченский. С этого времени должность редактора становится выборной, журнал «Христианское чтение» без каких бы то ни было внешних распоряжений переходит в собственность членов Совета. Избрание редактора академических изданий вплоть до 1910 г. проходило посредством тайного голосования на общем собрании наставников академии — собственников академических журналов.

Кроме того, с 1875 г. при академии был учрежден еще один журнал — «Церковный вестник». Согласно указу Св. Синода новый академический печатный орган выходил еженедельно, а «Христианское чтение» становилось ежемесячным к нему «Приложением». Первоначально, до 1881 г., редакция «Христианского чтения» была объединена с редакцией «Церковного вестника». Главным редактором продолжал оставаться профессор А.И. Предтеченский.

С 1881 г. редакции академических журналов были разделены. Редактором «Христианского чтения» был избран ординарный профессор Иван Егорович Троицкий, «Церковного вестника» — профессор Александр Львович Катанский. Первоначально именно редакторам журналов поручалась и цензура публикуемых статей. Однако с середины 1880-х гг. ситуация в области цензурного контроля существенно изменилась. Отныне главным цензором академических периодических органов становился ректор.

С 1875 г. «Христианское чтение» вновь приобрело форму сугубо научного издания, без каких бы то ни было новостных заметок и публицистических обзоров, которые печатались здесь с 1860-х гг.

Учитывая специфику сугубо научного издания, когда иногда приходилось публиковать не то, что актуально, а то, что просто-напросто имелось в наличии, приходится констатировать, что взгляды и предпочтения самого редактора практически никак не отражались на содержании журнала, если, конечно, он не переполнял издание собственными исследованиями. Тем не менее, во время своего десятилетнего (с 1881 по 1890 гг. включительно) редакторства Иван Егорович Троицкий, известный византист, по словам одного из биографов профессора, сообщил «Христианскому чтению», «до некоторой степени, византологический оттенок, в том смысле, что и сам помещал в нем статьи преимущественно по истории греческой Церкви, и других сотрудников располагал



Рис. 4. Профессор Иван Егорович Троицкий, редактор «Христианского чтения» (1881–1890)

к занятиям этого рода, охотно давая на страницах журнала место для статей по византийской истории»⁷².

Во время редакторства И.Е. Троицкого, в 1888 г., «Церковный вестник», с выходом «Церковных ведомостей», перестал быть официальным органом Св. Синода, что привело к существенному сокращению числа подписчиков на «Церковный вестник», а вместе с ним — и на «Христианское чтение». Впрочем,

⁷²Соколов И.И. Византологическая традиция в Санкт-Петербургской духовной академии // Христианское чтение. 1902. № 2. С. 315.

несмотря на понесенные потери, тираж журнала в 1889 г. составил 2012 экземпляров⁷³.

Ввиду этого, а также по целому ряду других причин, в 1893 г. после кратковременного редакторства Александра Ивановича Садова⁷⁴ (с 1 января 1891 по 31 декабря 1892 гг.⁷⁵), обе редакции академических журналов были во второй раз объединены в одну. Объединенную редакцию возглавил известный издатель того времени профессор академии Александр Павлович Лопухин. Оба журнала под его редакцией выходили вплоть до 1902 г. включительно⁷⁶.

Несмотря на критическое отношение к этому выбору Совета академии некоторых современников и сотрудников журнала, издательская деятельность А.П. Лопухина оказалась крайне успешной и привела к очередному коммерческому успеху академических изданий. К концу XIX в. тираж «Церковного вестника» вновь достиг докризисного уровня 1888 г.⁷⁷, когда количество подписчиков доходило до 8000, а после 1888 — составило только около 2000. Этот потрясающий успех был связан в первую очередь с решением А.П. Лопухина приступить ко второму изданию творений святителя Иоанна Златоуста. Только на этот раз предлагалось перевести весь корпус сочинений святителя в полном объеме, а уже имеющиеся переводы отредактировать. Но главная новаторская

⁷³Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1889–1890 уч. год. СПб., 1894. С. 285.

⁷⁴Кандидатура А.И. Садова была предложена самим И.Е. Троицким, который, несмотря на предложение членов Совета продолжить редактирование журнала и выдвинуть свою кандидатуру на третий срок, категорически отказался. Сам И.Е. Троицкий кратко описывает эти выборы нового редактора в своем дневнике, хранящемся в Центральном государственном историческом архиве Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб.). Первая попытка избрания нового редактора состоялась 15 октября 1890 г. «С 6 до 9 часов было собрание по делам редакции — по обычаю шумное на одном конце и безмолвное на другом. По случаю истечения вторичного срока моего редактирования «Христианского чтения», я отклонил от себя избрание на третье пятилетие. Произведенная баллотировка не дала положительных результатов. Наибольшее число голосов (6) получил я. Но ввиду моего отказа отказались и все получившие меньшее количество шаров. Назначена перебаллотировка на следующее собрание». Во время следующего собрания наставников академии произошло собственно избрание проф. А.И. Садова: «В 6 часов было собрание сотрудников-собственников для избрания редактора «Христианского чтения». Первые две баллотировки не дали никаких результатов. Но накануне мне удалось убедить А.И. Садова принять звание редактора и согласить остальных на его избрание». ЦГИА СПб. Ф. 2182. Оп. 1. Д. 1. Л. 15, 22.

⁷⁵Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1890–1891 уч. год. СПб., 1896. С. 85–86.

⁷⁶Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1902–1903 уч. год. СПб., 1903. С. 65.

⁷⁷ОР РНБ. Ф. 194. Оп. 2. Ед. хр. 7. Л. 12. Об.



Рис. 5. Профессор Александр Павлович Лопухин, редактор «Христианского чтения» и «Церковного вестника» (1893–1902)

идея заключалась в том, что творения предлагались подписчикам академических журналов по более низкой цене в качестве приложения. Отдельно каждый том творений святителя стоил 3 рубля, в случае подписки на академические издания — всего 1 рубль.

Данный ход оказался весьма результативным и эффективным по двум причинам. Во-первых, академические журналы стали более популярными, и число подписчиков, действительно, увеличилось. С другой стороны, это стимули-

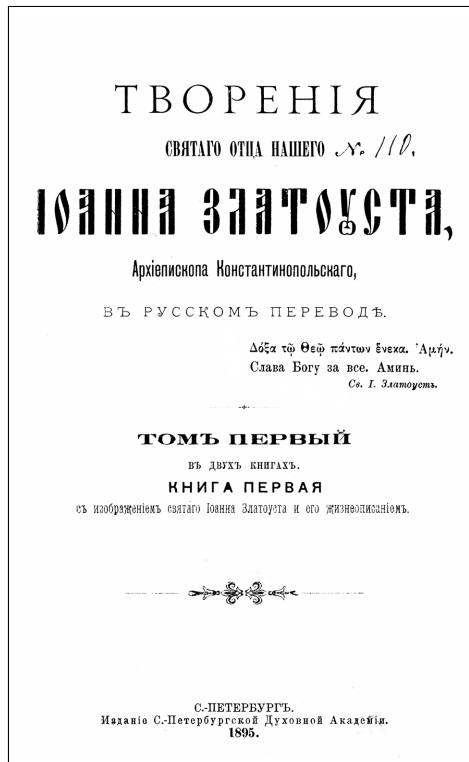


Рис. 6. Обложка первого тома перевода творений святителя Иоанна Златоуста на русский язык (1895 г.)

ровало переводческую деятельность профессоров академии, многие из которых приняли самое активное участие в реализации данного проекта.

То, что увеличение интереса к академическим изданиям было вызвано именно изданием сочинений святителя Иоанна Златоуста, свидетельствуют письма читателей, которые приходили в редакцию. Так, в 1898 г. на имя ректора академии пришло письмо некоего П.П. Романова из Самары: «Владыко святей, до Вас предстоит великая просьба: читая у моих знакомых «Церковных вестник», я видел в объявлении, что в приложении к «Церковному вестнику» и «Христианскому чтению» издается полное собрание творений святого Иоанна

Златоустого за один рубль. Не имея средств выписывать оные журналы, чтобы получить творения, которые составили бы неоцененное богатство духовной пищи, а выписывать отдельно стоит тоже дорого – три рубля, имея горячее желание иметь у себя книги такого святителя, неоцененного учителя нашей святой православной вселенской Церкви, но не имея средств приобрести оные за вышеозначенную цену, я припадаю к стопам Вашим, святой Владыко, и прошу Вас ради Всевышнего Создателя и святого Иоанна Златоустого, не можете ли Вы походатайствовать в редакции «Церковного вестника» о высылке мне вышеозначенных книг Полного собрания творения св. И. Златоустого обоих томов за 1895 и 1896 годы по одному рублю за том — оба тома в четырех книгах за два рубля, за что премного буду вам благодарен и буду вспоминать вас, пока будут книги в руках»⁷⁸.

В 1899 г. последний № 52 журнала «Церковного вестника» был посвящен 25-летию академического церковно-публицистического издания. В скором времени в редакцию стали поступать многочисленные поздравительные письма⁷⁹, в одном из которых священник И. Сахаров из Симбирской губернии отмечал: «Вчера мною получен последний № 52, за 1899 г., где говорится, что с выходом этого номера «Церковного вестника» заканчивает 25-летие служения Церкви и Отечеству. К сонму многочисленных почитателей этого столь уважаемого журнала присоединяюсь и я со своим искренним желанием, чтобы «Церковный вестник» существовал еще многие годы с таким же блестящим успехом на пользу Церкви и в руководство нам, сельским священникам. С первого года священства, — в течение пяти лет, — я состою непрерывно читателем «Церковного вестника», и всегда оставался нынешнему юбиляру весьма благодарен за то, что кроме высшего наслаждения, получаемого от богословских статей, журнал давал мне столь много практических советов, которые за 5 лет в совокупности составили для меня целую школу. А за то, что почтенная редакция помогла мне за ничтожные деньги сделать в мою бедненькую церковную библиотеку такой вклад, как 5 томов творений св. Иоанна Златоустого, — я даже не нахожу и слов достойно отблагодарить высокого и неутомимого труженика для нас —

⁷⁸Жажда духовная и один из способов к ее удовлетворению // Церковный вестник. 1898. № 50. Стб. 1648.

⁷⁹См.: XXV-летняя годовщина «Церковного вестника» // Церковный вестник. 1900. № 1. Стб. 12–15; К 25-летию «Церковного вестника» // Церковный вестник. 1900. № 2. Стб. 65–66; Еще отголоски по поводу XXV летней годовщины «Церковного вестника» // Церковный вестник. 1900. № 3. Стб. 101–102.

редакцию «Церковного вестника». <...> Я кое-что и еще пробовал выписывать из журналов духовных, но лучше не видал, как «Церковный вестник»⁸⁰.

Однако в редакцию поступали не только поздравления, пожелания и просьбы. Так, в начале 1897 г. одна благотворительница, пожелавшая остаться неизвестной, через протоиерея Димитрия Лаврова из Москвы пожертвовала 5000 р. В следующем году поступил новый столь же щедрый дар. Эти пожертвования позволили редакции еще прежде окончания издания полного собрания творений святителя продавать удешевленные издания творений бедным приходам, а также частным лицам. В течение 10 лет — с 1897 по 1906 гг. — редакция выдала 1590 бесплатно и 1110 удешевленных томов творений на сумму 8100 руб. (пожертвовав со своей стороны 2700 руб.)⁸¹.

Перевод и издание творений именно святителя Иоанна Златоуста оказался одним из последних наиболее успешных коммерческих и научно-исследовательских одновременно проектов редакции академических изданий. Впоследствии такого ажиотажа при издании творений других отцов и учителей Церкви больше не наблюдалась.

Опыт академической редакции, как оказалось, был не только успешным, но и заразителным. Так, в 1913 г. редакция журнала «Русский паломник» решила повторить успех «Церковного вестника» и «Христианского чтения» и объявила, что с 1914 г. приступает к изданию в качестве приложения творений святителя Иоанна Златоуста по более низкой цене, чем в редакции изданий СПбДА. Многие читатели «Церковного вестника» обратились в академию за разъяснением. Выяснилось, что, так как со времени первого (середины XIX в.) перевода творений Златоуста истекло 50 лет, то академия потеряла на него право собственности. Этим и решил воспользоваться «Русский паломник», правда, объявив не только о более низкой цене, но и о более высоком уровне перевода своего издания, что заведомо было ложью⁸².

Профессор А.П. Лопухин занимал редакторское кресло вплоть до конца 1902 г. С 1903 г. редакции академических журналов были вновь разделены, на этот раз навсегда. Также в 1902 г. были приняты новые правила «заведывания академическими журналами», согласно которым новый редактор избирался не

⁸⁰Еще отголоски по поводу XXV летней годовщины «Церковного вестника». Стб. 101.

⁸¹Новое общедоступное издание избранных творений св. Иоанна Златоуста. От редакции // Церковный вестник. 1907. № 37. Ст. 1206. См. также: Духовная милостыня // Церковный вестник. 1899. № 50. Ст. 1803–1804.

⁸²От редакции академических журналов «Церковный вестник» и «Христианское чтение» // Церковный вестник. 1914. № 16. Ст. 456.

на пять лет, а на три года. Новое избрание проходило за несколько месяцев до окончания срока действующего редактора, чтобы вновь избранный за оставшийся небольшой отрезок времени смог войти в курс редакционных дел⁸³.

Новым редактором «Христианского чтения» с 1903 г. был избран профессор Петр Семенович Смирнов, который потом еще дважды избирался на пост редактора научного издания академии. Его редакторство, таким образом, продолжалось вплоть до 1911 г. включительно⁸⁴.

При П.С. Смирнове в 1906 г. было завершено второе издание творений святителя Иоанна Златоуста в 12-ти томах. Учитывая этот факт, а также то обстоятельство, что в 1907 г. весь христианский мир праздновал 1500-летие со дня кончины свт. Иоанна Златоуста, на заседании совета академии 18 октября 1907 г. было принято решение почтить память святителя особым образом⁸⁵.

Во время празднования памяти святителя 12 и 13 ноября 1907 г. за богослужением в академическом храме была устроена бесплатная раздача 1000 книжек «Избранных творений св. Иоанна Златоуста» (Изд. СПбДА, 1907). 13 ноября после Божественной Литургии в актовом зале академии состоялось торжественное собрание, на котором присутствовали митрополиты Московский и Киевский, а также обер-прокурор Св. Синода П.П. Извольский⁸⁶. Профессоры

⁸³В правилах об избрании должностных лиц редакции, в частности, указывалось: «а) Редакторы, заведующий конторой и постоянный ревизор академических изданий избирается общим собранием наставников-собственников изданий каждый на три года, считая с 1 января по 31 декабря. б) Избрание их производится заблаговременно, в конце сентября или начале октября того года, которым заканчивается предшествующий год. в) В случае избрания на ту или другую должность нового лица, оно немедленно приступает к подготовительным работам к наступающему году: новый редактор составляет объявление о подписке на журналы, заготавливает первые книжки и № № и проч.; заведующий конторой составляет списки подписчиков следующего года, печатает адреса, знакомится с делопроизводством под руководством своего предшественника и проч.; ревизор участвует в последней (декабрьской) ревизии». ОР РНБ. Ф. 194. Оп. 2. Д. 6. Л. 3.

⁸⁴Редактором «Христианского чтения» П.С. Смирнов был утвержден указом Св. Синода от 19 октября 1902 г. См.: Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1902–1903 уч. год. СПб., 1903. С. 65. Повторно на пост редактора «Христианского чтения» П.С. Смирнов был избран 29 сентября 1905 г. См.: Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1905–1906 уч. г. СПб., 1906. С. 94. 14 октября 1908 г. Смирнов большинством (9 против 7) голосов был избран редактором и в третий раз См.: Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1908–1909 уч. г. СПб., 1909. С. 72.

⁸⁵Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1907–1908 уч. г. СПб., 1908. С. 74.

⁸⁶См.: Празднование С.-Петербургской духовной академией 1500-летия со дня кончины св. Иоанна Златоуста // Церковный вестник. 1907. № 46. Стб. 1482–1483.

А.И. Пономарев, Н.И. Сагарда и протоиерей Сергей Соллертинский выступили с докладами, посвященными разным аспектам жизни и богословия святителя Иоанна Златоуста⁸⁷.

Кроме того, в 1907 г. полное собрание творений святителя Иоанна Златоуста было преподнесено в качестве подарка императору Николаю II, который через митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Антония (Вадковско-го) ответил: «Академию благодарить»⁸⁸. Примечательно, что эта благодарность прозвучала как раз в то время, когда в адрес духовной школы чаще можно было услышать только упреки и обвинения в либерализации и гапонизации.

После успешной реализации проекта по переводу трудов святителя Иоанна Златоуста, редакции академических журналов приступили к переводу и изданию полного собрания творений прп. Феодора Студита в двух томах. Творения были изданы за два года — с 1907 по 1908 гг.⁸⁹ В 1911–1912 гг. в качестве приложения был переведен и издан труд епископа Далматинско-Истрийского Никодима (Милаша) «Правила Православной Церкви с толкованиями».

С 1912 г. новым редактором «Христианского чтения» был избран профессор Николай Иванович Сагарда⁹⁰, и переизбран в 1914 г. На заседании Совета академии в декабре 1917 г. на следующий 1918 г. он вновь был избран редактором⁹¹, однако ввиду отсутствия материальных средств журнал больше не издавался.

⁸⁷ Пономарев А. Св. Иоанн Златоуст как учитель веры и благочестия и его значение в русском православном народе. (Ко дню 1500-летия его памяти) // Церковный вестник. 1907. № 46. Стб. 1465–1473; Сагарда Н.И. Учение св. Иоанна Златоуста о Церкви. Речь в торжественном собрании СПбДА 13 ноября 1907 г., посвященном блаженной памяти св. Иоанна Златоуста // Церковный вестник. 1907. № 46. Стб. 1473–1482; № 47. Стб. 1502–1510.

⁸⁸ Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1907–1908 уч. г. СПб., 1908. С. 93.

⁸⁹ См.: По поводу академического издания в русском переводе творений прп. Федора Студита // Церковный вестник. 1907. № 42. Ст. 1338–1339; Соколов И.И. По поводу академического издания в русском переводе творений прп. Федора Студита // Церковный вестник. 1908. № 50. Ст. 1553–1554.

⁹⁰ На свое первое трехлетнее (с 1912 по 1914 гг.) редакторство профессор Н.И. Сагарда был утвержден указом Св. Синода от 1 декабря 1911 г. См.: Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1911–1912 уч. г. СПб., 1912. С. 110–111. На следующий срок (с 1915 по 1917 гг.) профессор Н.И. Сагарда был утвержден указом Св. Синода от 23 октября 1914 г. См.: Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1914–1915 уч. г. СПб., 1916. С. 181.

⁹¹ ЦГИА СПб. Ф.277. Оп.1. Д.3871. Л.88.

При Н.И. Сагарде в 1913 г. редакция приступила к изданию полного собрания творений святого Иоанна Дамаскина. К сожалению, удалось выпустить только один том. Начавшаяся война и последующие революционные события не позволили завершить этот труд.

Что касается материальных средств редакции «Христианского чтения», то благодаря сохранившимся данным можно констатировать, что после успешного издания творений святителя Иоанна Златоуста, дела редакции в начале XX в. пошли на спад. Журнал, как минимум с 1906 г., становится убыточным.

За десятилетие с 1906 по 1915 г. издание «Христианского чтения» с 3200 экземпляров в 1906 г. сократилось до 1150 экземпляров в 1915 г. Число платных подписчиков с 2574 снизилось до 647, то есть уменьшилось практически в четыре раза. Число бесплатных подписчиков было также сокращено с 400 до 300. Доход, получаемый от подписки на журнал, в 1906 г., составил 10433 р., а расход по изданию — 14292 р. По мере сокращения издания, уменьшался как доход, так и расход, и в 1915 г. доход составил лишь 2665 р., а расход 9000 р. Всего же за 10 лет доход от журнала составил в 52437 р., а расход — в 106308 р., то есть превысил сумму прихода на 53871 р.⁹²

К сожалению, пока не удалось подобную обнаружить статистику, связанную с изданием «Церковного вестника». Ведь «Христианское чтение» и до этого времени часто издавалось в убыток, и редакциям удавалось держаться на плаву за счет доходов от подписки на «Церковный вестник». В силу того, что впоследствии один из журналов будет закрыт, можно предположить, что в начале XX в. и академический церковно-публицистический журнал «Церковный вестник» не приносил достаточной прибыли, чтобы покрыть все расходы по издательству научно-богословского «Христианского чтения».

Как бы то ни было, в 1913 г. совет академии выступил с ходатайством перед Св. Синодом о выделении ежегодно, начиная с 1914г., на издание «Христианского чтения» субсидии в объеме не менее 7000 руб.⁹³ Однако Св. Синод отказал «ввиду крайней ограниченности средств духовно-учебного капитала»⁹⁴. Издание журналов было продолжено за счет накоплений прошлых лет.

Во второй половине 1915 г. Совет академии вынужден был констатировать, что в редакции больше нет никаких источников для продолжения своей

⁹²РГИА. Ф. 796. Оп. 200. Отд. 1. Ст. 2. Д. 524. Л. 3. Об.

⁹³Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1913–1914 уч. г. СПб., 1916. С. 66.

⁹⁴Там же. С. 250.

деятельности. Сами же журналы себя больше не окупали. Для продолжения издательской деятельности академии были необходимы внешние вливания. С другой стороны, понимая, что Св. Синод вряд ли пойдет на финансирование сразу двух академических журналов, совет академии решился на ампутацию и отказался от «Церковного вестника» в пользу «Христианского чтения».

На основании проведенных подсчетов было выяснено, что для издания «Христианского чтения» ежегодно необходимо было затрачивать 6 тысяч рублей. С ходатайством об выделении именно такой суммы совет академии обратился через правящего архиерея митрополита Владимира (Богоявленского) в Св. Синод⁹⁵.

Принимая во внимание, что количества подписчиков «Христианского чтения» было явно недостаточно для издания журнала, с другой стороны, признавая важность и необходимость продолжения издания «Христианского чтения», как научно-богословского академического органа и старейшего духовного журнала России, Св. Синод на этот раз постановил назначить на издание журнала в 1916 г. пособие в размере 6 тысяч рублей. Однако пособие было единовременным, то есть на следующий год необходимо было вновь изыскивать средства для продолжения деятельности.

Вместе с тем, Синод не ограничился простым выделением требуемой суммы, но и выступил с рекомендацией по улучшению содержания журнала. В синодальном указе, в частности, говорилось: «Сокращение числа подписчиков на «Христианское чтение» свидетельствует, что журнал, сделавшись специально научным академическим органом, отделился от общества и его жизни, не разделяет его духовных нужд, не удовлетворяет его запросам, почему и потерял интерес для общества, между тем академический орган должен ближайшим образом связывать научно-богословские силы академии с общественной жизнью, отвечая на ее запросы и нужды и руководя ею с точки зрения христианских идеалов, выводов христианской науки и опыта христианской истории. И самые научные статьи журнала могли бы предназначаться не для ученых только специалистов, но иметь в виду всякого средне-образованного человека. Поручить преосвященному митрополиту Петроградскому предложить совету Императорской Петроградской духовной академии озаботиться таким подбором статей для журнала, которые, оставаясь строго научными, в то же время по своему содержанию и изложению были бы доступны не для специалистов только богословской науки, но и для православного христианского общества вообще, не чуждаясь отклика на

⁹⁵РГИА. Ф. 796. Оп. 200. Отд. 1. Ст. 2. Д. 524. Л. 1. Об. -2.

современную жизнь в освещении ее с точки зрения православно-богословского ведения, при каковом условии журнал в самом себе может найти силы для продолжения существования»⁹⁶.

Корпорация СПбДА в лице ректора епископа Анастасия (Александрова) и профессора И.Е. Евсеева пыталась объяснить еще и до этого постановления, что строго научная сторона «Христианского чтения» и популяризация научного знания — вещи несовместимые по определению. Можно или продолжать издавать журнал в строго научном ключе и потерять подписчиков, или популяризировать журнал, приобрести подписчиков, но потерять научность и сделать журнал второго, более низшего уровня⁹⁷. Епископ Анастасий также указывал, что научные сборники российских университетов, так называемые «Ученые записки», издавались на специальные суммы университета, а не на средства подписчиков. Это позволяло университетам заниматься строгой наукой, а не ее популяризацией ради выживания.

Несмотря на указанные трудности, журнал продолжал еще выходить в течение 1916–1917 гг. И только в 1918 г. редакция «Христианского чтения» была вынуждена прекратить свою деятельность из-за отсутствия средств. Впрочем, свою деятельность, по той же причине, прекратила и сама академия.

1917 г. стал последним годом издания «Христианского чтения» в истории дореволюционной Санкт-Петербургской духовной академии. До столетнего юбилея журнала оставалось всего 3 года.

В течение всего дореволюционного периода журнал издавался с 1821 по 1874 гг. и с 1897 по 1916 гг. включительно ежемесячно, с 1875 по 1896 гг. — один раз в два месяца. С 1821 по 1847 гг. все ежемесячные журналы прошивались в 4 тома по три номера в каждом. Каждый том имел свое оглавление и свою нумерацию. С 1848 по 1917 гг. номера прошивались всего лишь в два тома. Исключение составили лишь издания за 1863–1864 и 1872–1874 гг., когда номера журнала прошивались в 3 тома по четыре номера в каждом⁹⁸. Таким образом, за весь период издания с 1821 по 1917 г. всего было выпущено 248 томов журнала. Общий объем страниц только с 1821 по 1895 гг. составил «не менее ста

⁹⁶Там же. Л. 6 – 6. Об.

⁹⁷Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1913–1914 уч. г. СПб., 1916. С. 64–65. См. также: *Евсеев И.Е.* Записка о научном издании славянского перевода Библии и проект означенного издания // Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1911–1912 уч. г. СПб., 1912. С. 54–76.

⁹⁸См.: *Андреев Г.Л.* Христианская периодическая печать на русском языке 1801–1917 гг. С. 190.

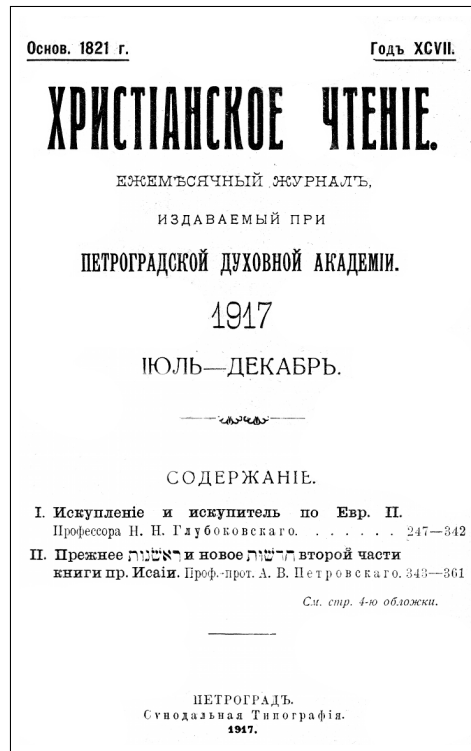


Рис. 7. Обложка последнего дореволюционного номера журнала «Христианское чтение» (1917 г.)

пятидесяти тысяч страниц»⁹⁹. Общее количество статей за весь период издания превысило 5200, а, учитывая тот факт, что некоторые статьи были настолько велики по объему, что редакция печатала их в нескольких номерах (иногда в течение целого года), то тогда счет публикаций превышает шесть тысяч¹⁰⁰.

⁹⁹ Лопухин А.П. Семидесятилетие духовно-академического журнала «Христианское чтение». С. 23.

¹⁰⁰ См.: Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Христианское чтение» за 1821–1903 годы. С приложением алфавитного указателя собственных имен. СПб.: Тип. Главного управления уделов, 1905. 230 стб., XXVI стб.; Попов В.М. Систематический указатель статей,

Начиная с 1848 г. и вплоть до последнего года издания «Христианское чтение» выходило с приложениями. Это были не только переводы святоотеческих творений. Так, с 1879 по 1880 гг. в качестве приложения выходила работа И.С. Якимова «Толкование на книгу пророка Иеремии», с 1883 по 1895 гг. — того же И.С. Якимова «Толкование на книгу пророка Исаии». Заведующий академической библиотекой А.С. Родосский в качестве приложений к «Христианскому чтению» выпустил несколько своих работ: с 1884 по 1898 гг. — «Описание старопечатных и церковно-славянских книг, хранящихся в библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии» (2 вып.); с 1887 по 1888 гг. — «Каталог книг печатных и рукописных библиотеки профессора Матен, купленных комиссией духовных училищ для библиотеки Санкт-Петербургской духовной академии»; с 1895 по 1899 гг. — «Описание книг гражданской печати XVIII столетия, хранящихся в библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии». Начиная с 1906 г. в качестве приложения к академическому журналу публиковались, отредактированные профессором А.И. Бриллиантовым, «Лекции по истории древней церкви» профессора В.В. Болотова. Кроме того, с 1870 по 1915 гг. приложением к академическому печатному органу выходили «Журналы (протоколы) заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии» за 1869–1879 – 1914–1915 учебные годы.

Перечислять наиболее важные статьи, опубликованные в «Христианском чтении», нет никакого смысла, так как их огромное количество. Каждая область богословского знания нашла в журнале свое отражение. Если первоначальная программа включала в себя только семь пунктов, то уже ко второй половине XIX в. количество пунктов в систематических указателях превышало полтора десятка, причем некоторые пункты в свою очередь еще делились на несколько разделов.

Так, последний дореволюционный систематический указатель включал в себя следующие разделы:

- Священное Писание.
- Библейская история и вспомогательные науки.
- Патрология и древняя церковная литература.
- Церковная история.

помещенных в журнале «Христианское чтение» за 1904–1917 годы. С приложением алфавитного указателя собственных имен. Л.: ЛДА, 1950. 49 с.

- Введение в круг богословских наук.
- Догматическое богословие.
- Нравственное богословие.
- Гомилетика.
- Литургика и церковная археология.
- Церковное право и пастырское богословие.
- Философия и психология.
- Педагогика.
- Словесность. История литературы русской и иностранной. Памятники древней письменности.
- Гражданская история всеобщая и русская. Этнография.
- Языкознание.
- Статьи, касавшиеся современной жизни.
- Библиография¹⁰¹.

Особенно объемным является раздел «Церковная история», в котором были выделены еще четыре параграфа:

§ 1. Общая:

- а) История церкви до IX в. и история христианского Востока.
- б) История католичества и протестантства (и разбор западных исповеданий).

¹⁰¹Примерно по такому же принципу пошли составители указателя статей «Христианского чтения» за 1904–1917 гг., хотя некоторые названия рубрик были изменены, а некоторые разделены. См.: *Попов В.М.* Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Христианское чтение» за 1904–1917 годы.

§ 2. История славянских Церквей.

§ 3. Русская церковная история:

- а) Материалы.
- б) Статьи по русской церковной истории.

§ 4. История и обличение русского раскола:

- а) Раскол старообрядчества.
- б) Мистические и рационалистические секты.

Исторический раздел оказался самым объемным — из 230 столбцов указателя он занял практически 40. Самым небольшим разделом было «Языкознание» — всего 13 статей¹⁰².

В журнале публиковались статьи не только профессоров и наставников академии, но и сторонних лиц, интересовавшихся богословской наукой, выпускников академии, соискателей научных богословских степеней и т.д.

Начиная с середины XIX в., когда русская богословская наука начинает набирать обороты, и особенно после принятия академического устава 1869 г., статьи, размещаемые в «Христианском чтении» становятся все более качественными именно в научном отношении. Многие публикации конца XIX – начала XX вв. до сих пор не потеряли своего научного значения. Так, например, статьи профессоров А.П. Лопухина¹⁰³, А.С. Родосского¹⁰⁴, Н.Н. Глубоковского¹⁰⁵, посвященные истории Санкт-Петербургской духовной академии, были написаны на основании материалов академического архива, тех самых материалов, многие из которых безвозвратно потеряны в 1918–1919 гг. От всего объема архива дореволюционной академии до настоящего времени дошла только небольшая часть, хранящаяся в Центральном государственном историческом архиве

¹⁰²См.: Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Христианское чтение» за 1821–1903 годы.

¹⁰³Лопухин А.П. Семидесятилетие духовно-академического журнала «Христианское чтение». С. 3–25.

¹⁰⁴Родосский А.С. К истории редакции журнала «Христианское чтение». С. 343–361.

¹⁰⁵Глубоковский Н.Н. Преосвященный Евсевий (Орлинский), архиепископ Могилевский, бывший ректор (1847–1850 гг.) С.-Петербургской духовной академии. № 10. С. 1332–1351; № 11. С. 1459–1482.

Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб. Фонды 277, 2182) и Отделе рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ. Фонды 91, 102, 194, 558, 573, 574, 1179 и др.). Поэтому некоторые сведения, указанные в данных статьях, со ссылками на утраченные материалы дореволюционного академического архива, помогают реконструировать последовательность тех или иных событий в жизни столичной высшей богословской школы в XIX веке.

Конечно, некоторые статьи устарели, например, по библиестике, особенно после многочисленных археологических открытий XX в. Но и эти материалы, как и многие другие, представляют собой огромный интерес теперь уже как памятник русской богословской мысли XIX – начала XX вв.

Источники

Неопубликованные источники

Российский государственный исторический архив (РГИА)

Ф. 796. Канцелярия Св. Синода.

1. Оп. 138. Д. 1884. О порядке издания в 1858 году при С.-Петербургской духовной академии журнала «Христианского чтения».
2. Оп. 200. Отд. 1. Ст. 2. Д. 524. О назначении 6 тысяч руб. на издание журнала «Христианское чтение» при Петроградской духовной академии.

Ф. 807. Санкт-Петербургский духовный цензурный комитет.

3. Оп. 1. Д. 62. О ежемесячном издании журнала под названием «Христианское чтение».
4. Оп. 1. Д. 63. О присылке из Внутреннего академического правления экземпляров журнала «Христианского чтения» для Цензурного комитета и для рассылки в разные места.
5. Оп. 1. Д. 361. О разрешении выпуска напечатанного журнала «Христианское чтение», 1830 г.
6. Оп. 1. Д. 562. О разрешении к печати журнала «Христианское чтение» в 1835 г.
7. Оп. 2. Д. 869. О разрешении к печати статей для журнала «Христианское чтение» на 1841 г.

Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ).

Ф. 194. Профессор Н.Н. Глубоковский.

1. Оп. 2. Д. 6. Комиссия по пересмотру правил о вознаграждении редакторов, зав. конторою и сотрудников академических журналов. Представление в общее собрание гг. наставников СПбДА, собственников журн. «Церковный вестник» и «Христианское чтение».
2. Оп. 2. Д. 7. *Глубоковский Н.Н.* Особое мнение по редакционным делам, представленное ректору СПДА Епископу Ямбургскому Сергию.

Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб.)

Ф. 227. Санкт-Петербургская духовная академия.

1. Оп. 1. Д. 3275. Об издании журналов «Церковный вестник» и «Христианское чтение».
2. Оп. 1. Д. 3871. Журналы собраний совета академии за 1917 г.

Ф. 2182. Профессор И.Е. Троицкий.

3. Оп. 1. Д. 1. Дневник И.Е. Троицкого. 1890 г. Октябрь – декабрь.

Опубликованные источники

1. *Евсевий (Орлинский), архиеп.* Письма ректора Петербургской духовной академии, еп. Евсевия, к А.В. Горскому (1847–1850 гг.) // Прибавления к Творениям св. отцов. 1886. Ч. 37. Кн. 2. С. 699–855 (1-я пагин.).
2. Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1889–1890 уч. год. СПб.: Типография А. Катанского и К°, 1894. 367 с.
3. Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1890–1891 уч. год. СПб.: Товарищество «Печатня С.П.Яковлева», 1896. 281 с.
4. Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1902–1903 уч. год. СПб.: Типография М. Меркушева, 1903. 362 с., VIIIс.
5. Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1905–1906 уч. год. СПб.: Типография М. Меркушева, 1906. 334 с.

6. Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1907–1908 уч. год. СПб.: Типография М. Меркушева, 1908. 347 с.
7. Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1908–1909 уч. год. СПб.: Типография М. Меркушева, 1909. 440 с.
8. Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1911–1912 учебный год. СПб.: Типография М. Меркушева, 1912. 408 с.
9. Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1913–1914 уч. год. Петроград: Типография М. Меркушева, 1916. 619 с.
10. Журналы заседаний Совета Императорской Петроградской духовной академии за 1914–1915 уч.год. Пг.: Типография М. Меркушева, 1916.
11. Извлечение из отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1847 г. Сб.: Синод. тип., 1848. 97 с., 105 с., III с.

Литература

1. XXV-летняя годовщина «Церковного вестника» // Церковный вестник. 1900. № 1. Стб. 12–15.
2. *Андреев Г.Л.* Христианская периодическая печать на русском языке 1801–1917 гг. Библиографический указатель. Т. II. Н-Я. New York, 1998.
3. Влияние мистицизма на русскую церковно-богословскую литературу в первой четверти XIX столетия // Странник. 1915. Июль. С. 834–856, Август–сентябрь. С. 961–986, Октябрь. С. 1151–1168.
4. Главные деятели в истории «Церковного вестника» // Церковный вестник. 1899. № 52. Стб. 1877–1895.
5. *Глубоковский Н.Н.* Преосвященный Евсевий (Орлинский), архиепископ могилевский, бывший ректор (1847–1850 гг.) С.-Петербургской духовной академии // Христианское чтение. 1909. № 10. С. 1332–1351; № 11. С. 1459–1482.
6. *Дионисий (Шленов), игум.* Периодические издания Московской духовной академии: дореволюционный период // Московской духовной академии 325 лет: Юбилейный сборник статей в 2-х томах. Том 1. Книга 2: История Московской духовной академии. 1685–1995. М.: Московская духовная академия, М.: Нео-ТекПро, 2010. С. 141–163.

7. *Евсеев И.Е.*. Записка о научном издании славянского перевода Библии и проект означенного издания // Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1911–1912 уч. г. СПб., 1912. С. 54–76.
8. Еще отголоски по поводу XXV летней годовщины «Церковного вестника» // Церковный вестник. 1900. № 3. Стб. 101–102.
9. Жажда духовная и один из способов к ее удовлетворению // Церковный вестник. 1898. № 50. Стб. 1648–1649.
10. К 25-летию «Церковного вестника» // Церковный вестник. 1900. № 2. Стб. 65–66.
11. *Катанский А.Л.* О наших отеческих творениях и о нашем духовном просвещении // Церковный вестник. 1889. № 10. С. 178–180.
12. *Корсунский И.Н.* К истории изучения греческого языка и его словесности в Московской духовной академии. Сергиев Посад: Тип. А.И. Снегиревой, 1894. 72с., XXXVII с.
13. *Котович А.Н.* Духовная цензура в России (1799–1855 гг.). СПб.: Типография «Родник», 1909. XVI с., 608 с., XIII с.
14. *Котович А.Н.* Комитет секретный цензурный при Св. Синоде // Православная энциклопедия / Под ред. проф. Н.Н. Глубоковского. Т. XII. Книги символические – Константинополь. СПб., 1911. Ст. 491–497.
15. *Коцюба В.И.* «Александровский мистицизм» и православная аскетическая традиция // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 92–101.
16. *Лопухин А.П.* Семидесятилетие духовно-академического журнала «Христианское чтение» (1821–1895) // Христианское чтение. 1896. № 1–2. С. 3–25.
17. *Мурашев А.А., Пономарев В.П.* Елизавета Григорьевна Волконская // Православная энциклопедия. Т. IX. М., 2005. С. 237.
18. *Нетужилов К.Е.* История церковной журналистики в России XIX – начала XX в. СПб.: Изд-во РХГА, 2009. 352 с.
19. *Никифоров В.* Учено-литературная деятельность Григория (Постникова), митрополита Новгородского и С.-Петербургского // Христианское чтение. 1914. № 12. С. 1494–1519.

20. *Никулин М.В.* Православная Церковь в общественной жизни России (конец 1850-х – конец 1870-х гг.). Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1996. 387 с.
21. Новое общедоступное издание избранных творений свт. Иоанна Златоуста. От редакции // Церковный вестник. 1907. № 37. Ст. 1206–1207.
22. О цели и предметах предлагаемого «Христианского чтения» // Христианское чтение. 1821. Т. 1. С. 3–28.
23. От редакции академических журналов «Церковный вестник» и «Христианское чтение» // Церковный вестник. 1914. № 16. Ст. 456.
24. По поводу академического издания в русском переводе творений прп. Федора Студита // Церковный вестник. 1907. № 42. Ст. 1337–1343.
25. *Попов В.М.* Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Христианское чтение» за 1904–1917 годы. С приложением алфавитного указателя собственных имен. Л.: ЛДА, 1950. [1], 2, 49 с.
26. Празднование С.-Петербургской духовной академией 1500-летия со дня кончины свт. Иоанна Златоуста // Церковный вестник. 1907. № 46. Стб. 1482–1483.
27. *Родосский А.С.* Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов Санкт-Петербургской духовной академии: 1814–1869 гг. СПб., 1907. LXXXIV с., 552 с.
28. *Родосский А.С.* К истории редакции журнала «Христианское чтение» (По поводу семидесятилетия его существования) // Христианское чтение. 1896. № 9–10. С. 343–361.
29. *Романский Н.* Преосвященный Иоанн, епископ Смоленский. Его жизнь и проповеднические труды. М.: Тип. Л. и А. Снегиревых, 1887. 283, II с.
30. *Ростиславов Д.И.* Петербургская духовная академия до графа Протасова // Вестник Европы. 1872. Июль. С. 219–243; Август. С. 664–706; Сентябрь. С. 152–207.
31. Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Христианское чтение» за 1821–1903 годы. С приложением алфавитного указателя собственных имен. СПб.: Тип. Главного управления уделов, 1905. 230 стб., XXVI стб.

32. *Филарет (Дроздов), свт.* Собрание мнений и отзывов по ученым ерковно-государственным вопросам / Под ред. Преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. II. СПб., 1885. 485 с., X с.
33. *Соколов И.И.* Византологическая традиция в Санкт-Петербургской духовной академии // *Христианское чтение*. 1902. № 1. С. 143–156; № 2. С. 306–316.
34. *Соколов И.И.* По поводу академического издания в русском переводе творений прп. Федора Студита // *Церковный вестник*. 1908. № 50. Ст. 1553–1558.
35. *Соколов И.И.* С.-Петербургская духовная академия и греческий Восток (К столетию Академии) // *Церковный вестник*. 1909. № 49. Ст. 1531–1536; № 50–51. Ст. 1584–1588.
36. *Сухова Н.Ю.* Источниковая база по истории высшего духовного образования в России (XIX – начало XX в.): Учеб.-метод. пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. 76 с.
37. *Титов Ф.* Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Историко-биографический очерк. Т. I. Годы детства, образования и духовно-училищной службы митр. Макария (1816–1857 г.). Киев: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1895. 459 с.
38. *Федоров В.А.* Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М.: «Русская панорама», 2003. 480 с.
39. Письма И.И. Бриллиантова к А.И. Бриллиантову 1894–1929 // *Ферапонтовский сборник*. № 4 / Под общ. ред. Г.И. Вздорнова. М., Ферапонтово, 1997. 272 с.
40. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. 601 с.
41. *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб.: Тип. Трея, 1857. 458 с. IV с.
42. *Чистович И.А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. Комиссия духовных училищ. СПб.: Синод. тип., 1894. 381 с.
43. *Чистович И.А.* Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888 гг.). СПб., 1889. II с., 232 с., 164 с., 2 с.

(Окончание следует)

Архимандрит Августин (Никитин)

КАЗАНСКИЙ СОБОР САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

К 200-летию юбилею

Статья представляет собой исследование по истории Казанского собора Санкт-Петербурга с момента строительства церкви Рождества Пресвятой Богородицы в эпоху Анны Иоанновны (1733 г.) до возведения на этом месте величественного Казанского собора при императоре Александре I (1811 г.) События из истории собора рассматриваются в контексте общей политической истории Российского государства. Приводятся многочисленные свидетельства как отечественных, так и зарубежных авторов и очевидцев описываемых исторических событий.

Ключевые слова: Казанский собор Санкт-Петербурга, архитектура, искусство, А.Н. Воронихин, Анна Иоанновна, Елизавета Петровна, переворот 1762 г., Екатерина II, Павел I, Александр I, М.И. Кутузов.

Эпоха Анны Иоанновны (1730–1740)

Из содержания архивных документов следует, что уже вскоре после основания Санкт-Петербурга на Петербургской стороне стояла небольшая часовня с иконой Божией Матери Казанской, привезенной в 1710 г. по приказанию Петра I из Москвы.

Когда Петр I решил открыть России выход к Балтийскому морю и начал борьбу со Швецией, он взял эту икону «в путеводительницу своему воинству и в день брани на шведов в щит и покров и, победив до конца врага помощью Богоматери, основал на реке Неве новую столицу русского царства. А святую икону Божией Матери, как ограждение и освящение новой столицы, в сердце города поставил»¹.

Согласно преданию, эта икона была чудесным образом найдена в 1579 г. во время штурма Казани — до этого она явилась девятилетней девочке Матроне, дочке купца Онучина. В 1613 г. чудотворную икону несли впереди народного ополчения во главе с Мининым и Пожарским, которое шло освобождать

Архимандрит Августин (Никитин) — кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской православной духовной академии.

¹ Лавры, монастыри и храмы на святой Руси. Санкт-Петербургская епархия. СПб., 1908. С. 42.

Москву от поляков. Затем икона стала семейной реликвией династии Романовых. Петр I перед Полтавской битвой молился перед ней. А затем повелел перенести икону в новую столицу.

Еще в 1682 г. свт. Митрофан Воронежский пророчествовал юному Петру: «Ты воздвигнешь великий город в честь апостола Петра. Это будет новая столица, благословляю тебя на это. Казанская икона будет покровом для города и всего народа твоего. До тех пор, пока икона Казанская будет в столице и перед нею будут православные, в город не вступит вражеская нога»².

В 1733 г. на Невском проспекте была заложена новая церковь. После освящения церкви 3 июля 1737 г. в нее из часовни перенесли чудотворную икону³. Церковь Рождества Богородицы обыкновенно называли по имени перенесенной в нее иконы Казанским собором⁴. Ко дню освящения церкви Рождества Богородицы императрица Анна Иоанновна возложила на икону новую ризу. Историограф Санкт-Петербурга А.И. Богданов по этому поводу писал: «Называется же сия церковь (Рождества Пресвятой Богородицы) по народному именованию Казанской, потому что в ней имеется местный образ Богородицы Казанской, который, украсив, дорогими камнями, при освящении церкви поставить соизволила вечнодостоинная памяти государыня императрица Анна Иоанновна»⁵. Тот же автор сообщал о том, что этот собор возведен «собственною Ея Величества казною, и числится сия церковь придворная, в которой отправляются всякие торжественные Божии службы»⁶.

В записках академика Якова Яковлевича Штелина (1709–1785), воспитателя великого князя Петра Феодоровича (будущий император Петр III), упоминается об украшениях «придворной церкви Казанской Божией Матери, построенной императрицей Анной на Невской першпективе»: «На главном карнизе поставлены апостолы и другие святые в натуральную величину»⁷.

В Казанском храме совершались не только будничные службы, но и архиерейские богослужения, а также бракосочетания лиц царствовавшей династии. Так, например, в «Санкт-Петербургских ведомостях» от 10 июля 1739 г. сообщалось о том, что ранее, 3 июля, в Казанском соборе было совершено «закон-

²Цит. по: Соколов А. Чудеса Казанского собора // Петербургский дневник. 2011. № 35. С. 11.

³Петров Л., прот. Справочная книга для петербургских богомольцев. СПб., 1883. С. 24.

⁴Авсеев В.Г. 200 лет С.-Петербурга. Исторический очерк. СПб., 1903. С. 199.

⁵Богданов А.И. Историческое, географическое и топографическое описание С.-Петербурга от начала заведения его, с 1703 по 1751 год. СПб., 1779. С. 305.

⁶Там же. С. 304–305.

⁷Штелин Я.Я. Записки об изящных искусствах в России. Т. 1. М., 1990. С. 161.

нобракное сочетание Ея Высочества благоверныя государыни принцессы Анны (Леопольдовны. — *а. А.*) с его светлостью принцем Антоном Ульрихом, герцогом Брауншвейг-Люнебургским, со учрежденною по церемониалу церемонией»⁸.

Анна Леопольдовна была племянницей императрицы Анны Иоанновны (1730–1740), и ее бракосочетание с Антоном Ульрихом, принцем Брауншвейг-Вольфенбюттельским, было важным политическим событием. В начале 1739 г. о предстоящем браке были оповещены иностранные послы, а 2 июля состоялось обручение. Супруга британского посла, присутствовавшая на церемонии, в письме к подруге рассказывала, что «на принце был белый атласный костюм, вышитый золотом; его собственные очень длинные белокурые волосы были завиты и распущены по плечам, и я невольно подумала, что он выглядит как жертва»⁹.

Венчание и свадьба состоялись на следующий день. От дворца по набережной Невы, а затем к Казанской церкви по Невской перспективе по ходу следования процессии выстроились армейские и гвардейские полки с ружьями, поднятыми на караул. В «Санкт-Петербургских ведомостях» говорилось о том, что «в церкви Пресвятыя Богородицы Казанския на перспективе (Невском проспекте. — *а. А.*) церемонию брака отправлял Его Преосвященство епископ Вологодский»¹⁰. Это торжество сопровождалось проповедью, которую произнес Преосвященный Амвросий (Юшкевич), епископ Вологодский (впоследствии архиепископ Новгородский); текст проповеди тогда же был напечатан с латинским переводом В.К. Тредиаковского.

Новобрачные выслушали приветственное слово «вернейшего их слуги и богомольца» Амвросия, епископа Вологодского, который, помянув и Адама с Евой, перечислил знатных предков жениха, начав от Велфов¹¹. (Спустя два с половиной года Амвросий, уже восславляя Елизавету Петровну, назвал принца Антона и принцессу Анну «сидящими в гнезде орла российского ночными совами и нетопырями, мыслящими злое государству»¹²).

⁸ *Савваитов И.* О предике [проповеди. — *а. А.*] Вологодского епископа Амвросия (Юшкевича) на бракосочетании принцессы Анны Леопольдовны с герцогом Антоном Ульрихом 3 июля 1739 г. // Русский архив. 1871. Вып. 2. С. 193.

⁹ *Рондо Д.В.* Письма дамы, прожившей несколько лет в России, к ее приятельнице в Англию // Безвременье и временщики: воспоминания об эпохе дворцовых переворотов (1720–1760 гг.). Л., 1991. С. 248–249.

¹⁰ Там же. С. 193.

¹¹ Вологодские епархиальные ведомости. 1870. № 14. С. 485.

¹² Цит. по: *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1993. Кн. 11. С. 155.

В тот же день, 3 июля 1739 г. (ст. ст.), Клавдий Рондо, английский резидент в Санкт-Петербурге (с 1731 по октябрь 1739 г.) отправил донесение в Лондон, на имя лорда Вильяма Гаррингтона, статс-секретаря короля Георга II. Английский посланник писал: «Сегодня, третьего июля, поутру около 11-ти часов, царица, принц и принцесса, великая княжна Елизавета Петровна, герцог и герцогиня курляндские, генералитет и высшее русское дворянство прибыли в церковь св. Казанския (иконы) Богоматери, стоящую при въезде в Петербург, и здесь русский архиепископ совершил бракосочетание принца и принцессы»¹³. По совершении таинства брака прогремел пушечный салют, войска на улице открыли беглый огонь. Вечером во дворце был дан бал, на улицах вспыхнула иллюминация, расцветенные огнями забили «три великих фонтана, а из них для народу белое и красное вино»¹⁴.

Елизаветинская эпоха (1741–1761)

Английские дипломаты внимательно следили за политическими событиями, связанными с Россией, и нередко Казанский собор оказывался в центре их внимания. Так было и в 1743 г., когда Россия заключила в г. Або мирный договор со Швецией. (Опираясь на поддержку Франции и Англии, Швеция пыталась добиться пересмотра Ништадтского договора 1721 г. Русско-шведская война, начавшаяся в 1741 г., не принесла успеха Швеции; в 1743 г. был заключен Абоский мирный договор, по условиям которого границы России и Финляндии продвинулись за Выборг на 60 верст). Тогдашним английским полномочным министром при русском дворе был баронет Кирилл (Сугил) Вейч (с 1742 по 1744 гг.). В своем донесении из Петербурга на имя графа Гренвилла Джона Картерета, статс-секретаря короля Георга II, Вейч сообщал: «В воскресенье, 3 июля, в 7 часов утра великая новость объявлена была пушечной пальбой вокруг дворца. В десять часов Ее Императорское Величество (Елизавета. — а. А.), в сопровождении великого князя, торжественно прибыла в Казанский собор к обедне, после которой отслужено было благодарственное молебствие, раздалось три пушечных залпа у дворца и у Адмиралтейства, а три гвардейских полка, выстроенные перед церковью, стреляли беглым огнем»¹⁵.

¹³Рондо К. Письмо лорду Гаррингтону. СПб., 3 июля 1739 г. (14 июля н. ст.) // Сборник Русского исторического общества (Сб. РИО). Т. 80. СПб., 1892. С. 510.

¹⁴Там же.

¹⁵Вейч К. Письмо лорду Г.Д. Картерету. СПб., 5 июля 1743 г. (16 июля н. ст.) // Сб. РИО. Т. 99. СПб., 1897. С. 369.

В том же 1743 г., 30 августа (день памяти св. князя Александра Невского), из Казанского собора в Александро-Невский монастырь направился торжественный крестный ход при участии императрицы и кавалеров ордена, учрежденного в честь почитаемого святого. Тогда же было решено ежегодно устраивать торжественную процессию в честь благоверного князя Александра Невского, и Елизавета Петровна запросила мнение Святейшего Синода: «первое, — о пристойности того дела, другое — каким порядком оной церемонии быть, дабы Ее императорское Величество по тому могли оное узаконить»¹⁶. Св. Синод благосклонно отнесся к запросу императрицы. В синодальном докладе отмечалось, что намерение это — об установлении в Санкт-Петербурге крестного хода — «Восточному благочестию весьма сему пристойное». Что же касается практической стороны дела, то «крестоходной церемонии надлежит быть так, как в Москве бывает». А в Москве давно бытовала устойчивая традиция: в день крестного хода «при соборной церкви, откуда ходу быть, благовестие бывает на первом часу дня, и благовестят во все колокола с переменою время немалое», чтобы дать собраться духовенству из разных приходов. И, когда соберется оно и «архиерей прибудет, тогда благовестие начнется в один большой колокол и потом, по начатии в соборной церкви надлежащего к тому ходу молебствия, во-первых несут хоругви, а за ними следуют диаконы, а потом священники и протопопы со святыми иконы и кресты, предносимым свещам, а затем следуют игумены, архимандриты, а потом архиерей», а за ними «светские знатные персоны»¹⁷.

Заручившись благословением Святейшего Синода, Елизавета Петровна вскоре издала указ о ежегодном совершении крестного хода 30 августа (ст. ст.): «Каким образом минувшего августа 30 дня на праздник перенесения мощей святого благоверного князя Александра Невского, по все милостивейшему Ея Императорского Величества соизволению, крестное хождение в Невский монастырь из церкви Казанския Пресвятыя Богородицы и отправлено. <...> А сего сентября 7 дня <...> повелено в предбудущие годы оное крестное хождение отправлять на тот день, как отправлено того прошедшего 30 августа, во всем непременно»¹⁸. (Это церковное шествие стало в Санкт-Петербурге главным и было запрещено большевиками в конце 1920-х гг.).

¹⁶ Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ). № 8779. Т. 11 (1740-1743 гг.). СПб., 1830. С. 893.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

21 августа 1745 г. в соборе Рождества Богородицы (Казанская церковь) было совершено торжественное бракосочетание великого князя Петра Феодоровича с великой княжной Екатериной Алексеевной (будущая императорская чета Петр III и Екатерина II). Российская столица долго готовилась к торжеству, и в этот день город приобрел праздничный вид. Вот что предписывалось «благородным сословиям»: «Для достойного чествования высокоблагочестивых дозволено служащим лицам, первых 4-х классов, для шитья приличных костюмов и обзаведения экипажами <...> выдавать вперед оклады жалования за весь год и разрешено, особым указом: купцам выписывать из-за границы золотую бахрому и материи. Да и прочим всем, как в 5 и 6 классам находящихся персон, во время сего торжества, хотя не для церемонии, однако же для приездов ко Двору, платье свое и экипажи свои по пристойности каждого хорошие иметь»¹⁹.

Переворот 1762 г.

С Казанским собором связано одно из драматических событий русской истории второй половины XVIII века — приход к власти Екатерины II в 1762 г. в результате дворцового переворота. Об этом сообщал барон А.Ф. фон Ассбург, датский посланник в Петербурге с 1765 по 1768 г. Дипломат прибыл в российскую столицу уже после свершившихся событий, но он довольно подробно передал суть дела со слов Н.И. Панина, с которым он ранее познакомился в Стокгольме, где оба они занимали дипломатические посты. Итак, согласно сообщению фон Ассбурга, «Ее Величество (Екатерина. — *а. А.*) приехала в столицу (из Петергофа. — *а. А.*) около шести часов <...> приняла от гвардии присягу в верности и в 8 часов утра прибыла к Казанскому собору в сопровождении всех четырех полков. <...> Панин в приготовленной на улице карете привез великого князя (Павла Петровича. — *а. А.*) в собор, а оттуда Ее Величество проследовала в новый дворец. Там состоялся первый манифест. Затем императрица велела Синоду и Сенату собраться в деревянном дворце и сама туда отправилась с Великим Князем; в церкви этого дворца Сенат, Синод и все вельможи, бывшие налицо, присягнули ей»²⁰.

За время своего недолгого правления Петр III нередко вмешивался в дела Греко-Российской Церкви, пытаясь навязать ей протестантские установления. Это вызывало недовольство как православного духовенства, так и прихожан, что было учтено Екатериной II во время событий 1762 г. Манифест, который

¹⁹Петров П.Н. История Санкт-Петербурга. СПб., 1885. С. 493–494.

²⁰Ассбург А.Ф. фон дер. Записка о воцарении Екатерины II // Русский архив. 1879. Т. 1. С. 369.

оглашался 28 июня во время приведения жителей столицы к присяге, начинался с «церковного вопроса»: «Всем прямым сынам отечества Российского явно оказалось, какая опасность всему Российскому государству начиналася самым делом, а именно: закон наш православный, греческий, перво всего восчувствовал свое потрясение и истребление своих преданий церковных. Так что Церковь наша Греческая крайне уже подвержена оставалася последней своей опасности, переменою древнего в России Православия и принятием иноверного закона...»²¹.

А вот свидетельство другого очевидца переворота 1762 г., маркиза П. де Альмодовара, полномочного испанского посланника, жившего в Петербурге в 1761–1763 гг. Его перу принадлежит уникальный документ, озаглавленный «Описание вступления на престол Екатерины II, составленное П. де Альмодоваром». Маркиз де Альмодовар повествует о том, что Екатерина подняла Измайловский гвардейский полк; «также она собрала Синод, духовенство и других важных особ, а в Казанском соборе, который является главным, все было готово к принятию Ее Величеством присяги», — пишет испанский автор, добавляя, что «этот собор находится на той же улице, на которой я живу»²².

Далее маркиз описывает военные перемещения по Петербургу, и снова Казанский собор оказывается в центре событий, поскольку гвардия устремилась именно к этому храму. «На подступах к Казанскому собору и дворцу к ним также присоединилась толпа простолюдинов, вооруженных топорами»²³, — сообщает испанский дипломат. Хотя дальнейшее повествование Альмодовара совпадает с сообщением фон Ассбургга, некоторые детали его рассказа все же представляют несомненный интерес. Итак, участники переворота стягиваются к Казанскому собору. «В карете ехал великий князь в сопровождении своего воспитателя графа Панина и камергера Теплова, которые спешно подвезли его к Казанскому собору, где <...> дожидалась императрица, его мать, — пишет посланник. — По окончании церемонии приведения к присяге Ее Величество и Его Высочество отъехали от собора в простой карете, запряженной двумя белыми лошадьми»²⁴.

Участники событий проследовали в новый Зимний (каменный) дворец, где «во дворцовой церкви отслужили молебен, и императрица с великим князем в

²¹ Цит. по: *Петров П.Н.* История Санкт-Петербурга... С. 655.

²² Россия и Испания. Документы и материалы 1667–1917 гг. Т. 1. М., 1991. С. 182.

²³ Там же. С. 183.

²⁴ Там же.

богатой парадной карете проследовали в старый Зимний дворец и много раз в течение дня появлялись перед публикой»²⁵.

Очевидцы событий 28 июня уделяют большое внимание решительным действиям Екатерины II и лишь кратко упоминают про великого князя Павла Петровича (будущего императора Павла I). А между тем его положение в этот день было не менее драматичным. Французский историк П. Моран приводит на этот счет интересные подробности, почерпнутые им из воспоминаний современников и очевидцев переворота. «Великий князь не был с матерью в Ораниенбауме; он оставался под надзором Панина в Зимнем дворце, — пишет П. Моран. — При входе в Казанский собор императрица вспомнила о нем и послала за ним. Несколько гвардейцев, непричесанных и без шапок, захватив несколько повозок, поспешили во дворец. Один офицер, с многочисленным конвоем проник в покои Павла. Ребенок, смутно знавший об опасностях, которые угрожали ему со стороны Петра III-го, проснулся и, видя себя окруженным солдатами, пришел в испуг. После безуспешных попыток его успокоить, Панин взял его на руки и унес. Вскоре показалась выезжающая из дворца через садовые ворота плохо запряженная четверкой лошадей старая карета с двумя кучерами и ливрейным лакеем; ее сопровождали пятьсот гвардейцев под начальством полковника Мелессино. Карета доставила в собор ребенка «в ночном чепчике и неодетого», его воспитателя Панина и Теплова. В то время как священники торжественно провозглашали Екатерину императрицей, Павел произносил формулу присяги.

По окончании церемонии Павла усадили в карету, запряженную парой убогих белых лошадей, которая доставила его к новому каменному дворцу, где его встретила императрица. Она с балкона представила его солдатам и народу. Возгласы и клики усилились, и вся толпа дружно бросала в воздух шапки»²⁶.

В 1809 г. в Тюбингене вышла книга, посвященная России. Ее автор — Георг фон Гельбиг (сконч. 1813 г.) — в 1787–1796 гг. был секретарем саксонского посольства при Дворе Екатерины II. В своем сочинении «Русские избранники» (*Russische Günstlinge*. Тюбинген, 1809) он упоминает про Александра Вильбуа, француза по происхождению, который при Петре III занимал влиятельную должность генерала-фельдцейхмейстера. Пути Екатерины и Вильбуа пересеклись именно в день переворота, и будущая императрица, по пути в Казанский собор, сумела склонить его на свою сторону.

²⁵Там же.

²⁶*Моран П.* Павел I до восшествия на престол (1754–1796). М., 1912. С. 39–40.

«Именно 28 июня (1762 г.), когда Екатерина из гвардейской казармы ехала в Казанский собор, она встретила фельдцейхмейстера Вильбуа, который при вести о революции (перевороте. — *а. А.*) спешил в цейхгауз, — пишет Георг Гельбиг. — Императрица приказала остановить его и позвать к ней. Как только Вильбуа, по ее требованию, вступил на подножку кареты, чтобы поговорить с нею, она сделала ему незначительную льстивую улыбку, которую он принял, быть может, за ласку. Она этим выиграла в свою пользу человека, который мог верной преданностью своему государю (Петру III. — *а. А.*) уничтожить революцию (переворот — *а. А.*) в самом ее начале»²⁷.

Драматические события 1762 г. заинтересовали Александра Дюма, побывавшего в Санкт-Петербурге в 1858 г. В своей книге «Путевые впечатления в России» известный романист знакомит своих читателей с некоторыми обстоятельствами переворота 1762 г. и при этом он ведет свой рассказ от лица самой Екатерины II.

«За пять верст от города (Санкт-Петербурга. — *а. А.*) встречаю старшего Орлова с князем Барятинским-младшим. Князь уступает мне место в экипаже, так как мои лошади измучены, и мы останавливаемся в казармах Измайловского полка. Там только двенадцать солдат и барабанщик, который начинает бить тревогу. Появляются солдаты, они целуют мне ноги, руки и одежду, называют меня спасительницей. Двое приводят под руки священника и приступают к присяге. Покончив с этим, они просят меня сесть в карету. Священник с крестом идет впереди. Мы едем в Семеновский полк. Весь полк выходит нам навстречу с криками «Виват!». Мы едем в церковь Казанской Божьей Матери. Здесь я выхожу из кареты. Является и Преображенский полк, тоже с криками «Виват!». Солдаты говорят: «Мы просим у вас прощения за то, что прибыли последними; офицеры не пускали нас, но мы арестовали четверых, чтобы доказать вам нашу преданность — ведь мы хотим того же, чего и наши братья». Затем прибыли конные гвардейцы. Я никогда еще не видела такой бурной радости. Они кричали, что их родина теперь свободна. Это происходило между садом гетмана и Казанской церковью. Конная гвардия была в строю во главе с офицерами. Так как я знала, что моего дядю, князя Георгия, которому Петр III отдал этот полк, ненавидят солдаты и офицеры, я послала пеших гвардейцев к нему домой с поручением просить его не выходить на улицу, чтобы с ним чего-нибудь не случилось. Однако ничего не вышло, полк уже послал кого-то с поручением

²⁷ Гельбиг Г. фон. Русские избранники и случайные люди // Русская старина. 1886. Апрель. С. 94–95.

арестовать его. Дом разграбили, его избили. Я поехала в новый Зимний дворец, где собрались Сенат и Синод. Наскоро составили манифест и текст присяги»²⁸. (Надо ли говорить о том, что Александр Дюма заимствовал это описание из записок самой императрицы Екатерины II?)²⁹

А в это время сторонники императора Петра III послали к нему гонца с сообщением о перевороте. В записке содержались следующие слова: «Гвардейские полки восстали; во главе их императрица; бьет девять часов, она входит в церковь Казанской Божьей Матери, народ, по-видимому, следует за ней, а верные подданные Вашего величества не показываются»³⁰. Но время уже было упущено; теперь оно работало на Екатерину...

Эпоха Екатерины II (1762–1796)

Вскоре после восшествия на престол Екатерина II публично подтвердила свою верность православию. 30 августа 1762 г. императрица участвовала в крестном ходе от Казанского собора в Александро-Невский монастырь и присутствовала там за богослужением со своей свитой³¹. 22 октября государыня распорядилась «сто рублей послать к Казанской церкви»³². А через год после ее восшествия на престол в Казанской церкви снова имели место торжества. Тогдашний австрийский посол в России граф Мерси д'Аржанто в своем письме на имя австрийского канцлера графа Венцеля Кауниц-Ритберга сообщал: «Торжественный въезд Ея Величества императрицы всероссийской в здешнюю столицу был назначен на 9 число сего месяца (июля 1763 г. н. ст. — *а. А.*), годовщину славного Ея восшествия на престол»³³.

Далее в депеше австрийского дипломата читаем: «Когда все было приготовлено к надлежащему приему здешней Государыни, Ея Величество, в прошедшую субботу, около 8 часов вечера, при парадном выступлении всей гвардии и еще нескольких других полков, к необыкновенной радости и удовольствию жителей столицы, совершила свой торжественный въезд в нее, в лучшем порядке. Его императорское Высочество Великий князь (Павел Петрович. — *а. А.*) си-

²⁸ Дюма А. Путевые впечатления в России. Т. 2. М., 1993. С. 270–271.

²⁹ Ср.: Записки императрицы Екатерины II. М., 1989. С. 564–565.

³⁰ Там же. С. 282.

³¹ Петров П.Н. История Санкт-Петербурга... С. 658.

³² Приказание Екатерины II от 22 октября 1762 г. // Сб. РИО. Т. 7. СПб., 1871. С. 170.

³³ Донесение графа Мерси д'Аржанто императрице Марии-Терезии и государственному канцлеру, графу Кауницу-Ритбергу от 12 июля 1763 г. / Изд. Г.Ф. Штендмана // Сб. РИО. Т. 46. СПб., 1885. С. 546.

дел напротив своей августейшей матери в великолепной карете, запряженной восемью конями. Русская государыня была принята в различных частях города начальниками коллегий, у храма же Казанской (иконы) Божией Матери знатнейшим духовенством, почтительно принесшими Ея Величеству надлежащее поздравление с благополучным возвращением из Москвы»³⁴.

При входе в Казанский собор императрицу встречал архиепископ Санкт-Петербургский и Шлиссельбургский Гавриил (Кременецкий; 1762—1770; будущий митрополит Киевский и Галицкий) с духовенством. Екатерина II, выйдя из кареты, вошла в собор, где при входе стояли семинаристы в белых стихарях. При появлении государыни они запели похвальную песнь императрице, а затем преосвященный Гавриил отслужил молебен. Когда, приложившись ко кресту, Екатерина вышла из собора, грянуло 85 выстрелов с Петропавловской крепости и 84 — с Адмиралтейства³⁵.

В следующем, 1764 г., на территории, прилегающей к Казанскому собору, начались работы по благоустройству заболоченных земель. Вот что сообщает об этом Я.Я. Штелин: «Одним из самых полезных деяний в городе Петербурге бесспорно является превращение болота позади императорского Конюшенного двора у церкви Казанской Божией Матери и лавок (посредством введения Мойки возле Конюшенного двора) в проточный канал с укрепленными берегами и соединение его с гнилым ручьем, называемым Глухая речка (которая, соединяясь с Фонтанкой у Калинкина моста, неторопливо течет в залив), — пишет немецкий автор. — Во время этой работы была без необходимости раскопана и закрыта Невская перспектива и проложена дорога вокруг Казанской церкви через временный мост, который столь же хорошо мог быть сооружен на перспективе над тем же самым каналом»³⁶. Нередко в Казанском соборе праздновались различные события: заключение мира, победы над неприятелем и тому подобное. «Официальные праздники, как дни рождения членов императорской фамилии, дни событий, праздники орденов, почитаются как религиозные»³⁷, — отмечал один из рыцарей Мальтийского ордена, посетивший Петербург в период правления Павла I. Впрочем, традиция эта уже вполне сложилась намного ранее, во времена Екатерины.

³⁴ Там же. С. 545–546.

³⁵ *Петров П.Н.* История Санкт-Петербурга... С. 678.

³⁶ *Штелин Я.Я.* Записки... С. 215.

³⁷ Записка баварца о России времен императора Павла / Пер. с франц. рукописи / Пуб. Е. Шумигорского // Русская старина. 1899. Т. 99. С. 557.

29 сентября 1773 г. в Казанском соборе состоялось торжественное бракосочетание великого князя Павла Петровича (будущий император Павел I) с принцессой Гессен-Дармштадтской, при Святом Миропомазании нареченной великой княжной Наталией Алексеевной. Венчание, как и присоединение к Православию невесты, совершал преосвященный архиепископ Санкт-Петербургский и Ревельский Гавриил (Петров-Шапошников; будущий митрополит)³⁸. По случаю заключения династического брака в соборе была произнесена другим архиереем, Иннокентием (Нечаевым), прочувственная проповедь, позже опубликованная³⁹. (Серебряные с позолотой венцы впоследствии хранились в ризнице Казанского собора).

Вот как описывает это событие П. Моран: «Хотя Екатерина ограничила к большому недовольству дворян, насколько это было возможно, количество приглашенных, но зато придала торжеству большую пышность. Колокола звонили, пушки палили в тот момент, когда в Петербург неожиданно приехал преисполненный важности Дидро. И если философ был неприятно разочарован, узнав, что артиллерийские салюты производились не в честь его, то зато, смешавшись с толпой, он мог, по крайней мере, наблюдать любопытное зрелище: огромный кортеж с большой торжественностью направлялся от царского дворца к собору Казанской Божией Матери; в его центре была императрица в золоченой повозке, запряженной восьмеркой лошадей; ее сопровождал конвой кавалергардов с Григорием Орловым во главе и с Алексеем сзади. <...> Толпы народа, привыкшего к военному великолепию, восторженными кликами приветствовали поезд (процессию. — *а. А.*) и в течение нескольких дней на всех перекрестках проспекта пили и плясали. По возвращении из собора был сервирован обед в Тронном зале дворца»⁴⁰. А в следующем, 1774 г., Екатерина II снова обратилась к Санкт-Петербургскому архиепископу Гавриилу: «Преосвященный Владыко Гавриил! Я намерена в завтрашний день, то есть в воскресенье, принести благодарственные Всевышнему молитвы за дарованный мир в церкви Казанской Богородицы.

³⁸ *Макарий (Миролюбов), архиеп.* Сказание о жизни и трудах преосвященного Гавриила, митрополита Новгородского и С.-Петербургского. СПб., 1857. С. 44.

³⁹ *Иннокентий (Нечаев), архиеп.* Слово в торжественный день бракосочетания Их Императорских Высочеств благоверного государя цесаревича и великого князя Павла Петровича и благоверных государыни великой княгини Наталии Алексеевны, проповеданное синодальным членом Иннокентием, архиепископом Псковским и Рижским, в Санкт-Петербургской Казанской церкви 1773 года сентября 29 дня. СПб., 1773.

⁴⁰ *Моран П. Павел I...* С. 121.

Екатерина. 1774. 2 августа. С.-Петербург»⁴¹. На этот раз речь шла о мирном договоре, заключенном после завершения русско-турецкой войны 1768–1774 гг. О том, как проходили эти торжества, рассказывает П.Н. Петров, автор книги «История Санкт-Петербурга» (СПб., 1885).

На 3 августа (1774 г.) назначено было торжественное молебствие в Казанском соборе. Туда государыня прибыла утром в 10 часов, со свитой в 22-х экипажах в большом параде, по церемониалу. В собор приглашены (были) все послы; собрано было духовенство всех столичных церквей и, в полном собрании — члены Синода. Служил Гавриил и, после молебствия, произнес слово. После речи Преосвященного было читано донесение Румянцева, по прочтении — пальба; при пении «Тебе Бога хвалим!» — вторичные залпы. Шествие из храма Высочайших особ было по Миллионной, в Летний дворец. По начатии шествия государыни, от собора отделился кортеж 100 человек конной гвардии с майором Давыдовым — для объявления жителям столицы в 5 местах: у Аничкова моста, против Караванной, на Сенной и перед Сенатом; перед Коллегиями, на Васильевском острове и на Петербургской стороне. Вестники мира имели «на себе, через плечо перевязь из белого атласа», обложенную узким золотым кружевом, наподобие шарфа, а «в правой руке — пук лаврового ветвия»⁴².

А в конце того же месяца — 30 августа (день памяти св. князя Александра Невского), императрица снова посетила Казанский собор. «Нынче знаменитый день, потому что утром я прошла пешком три версты с половиной за крестным ходом из Казанского собора в Александроневскую Лавру»⁴³, — пишет именитая паломница.

Поскольку Казанский собор занял особое место в связи с событиями 1762 г., то нередко именно к этому дню императрица Екатерина II приурочивала награждение своих сановников. Соответствующие указы оглашались после торжественного молебна в Казанском соборе. Но порой случались и «неурожайные» годы; об одном из них вспоминал управляющий владениями князя Потемкина полковник артиллерии Михаил Гарновский. Итак, лето 1787 г.

«Вся санктпетербургская публика ожидала 28-го дня июня с крайней нетерпеливостью, — пишет М. Гарновский. — Между прочим, носились в ожи-

⁴¹ Высочайший рескрипт архиепископу Гавриилу о совершении молебствия по случаю заключения мира с Портою // Цит. по: *Макарий (Миролюбов), архиеп.* Сказание о жизни и трудах преосвященного Гавриила... С. 129.

⁴² *Петров П.Н.* История Санкт-Петербурга... С. 798.

⁴³ Письмо Екатерины II к барону Гримму от 30 августа 1774 г. // Русский архив. 1878. Кн. 3. С. 9.

дании оного слухи, будто бы присланы в Сенат заключающие в себе объявление народу разных милостей указы, которые не прежде распечатать велено, как 28-го июня, по окончании молебствия. Не было в городе того, который бы не ожидал каковой ни есть милости, толкуя об оных каждый по собственным догадкам. В самый день 28-го июня собралось в Казанскую церковь, — так же и окружило оную, великое множество народа, мнимого объявления милостей ожидавшего. Но (так) как нельзя было опубликовать того, что тогда здесь еще не существовало, то все разбрелись по домам, утешая друг друга, что объявление таковое отсрочено до Петрова дня; а поелику и в Петров день ничего опубликовано не было, то начали говорить, что милостивые манифесты объявлены будут по прибытии Ея императорского Величества сюда, сентября 22-го дня. Действительное получение потом манифеста, в печатных копиях с сим курьером подносимого, решило каждого судьбу, исключая ожидавших чинов»⁴⁴.

Во время русско-турецкой войны (1787–1791) под сводами Казанского собора нередко совершались молебны во славу русских воинов. В записках статс-секретаря Екатерины II А.В. Храповицкого (1749–1801) сообщается о тех баталиях, в которых турки терпели поражение. В записи от 16 октября 1787 г. читаем: «С удовольствием сказывали, что с 30-го сентября на 1-е октября отбиты турки от Кинбурна; Суворов два раза ранен и не хотел перевязываться до конца дела; похвалена храбрость его. Турок побито больше 4000. 17 октября. При Дворе и в Казанской (церкви) был благодарный молебен и читали реляцию»⁴⁵.

Летопись побед русского оружия продолжает полковник Михаил Гарновский. В своем сообщении от 13 августа 1789 г. он писал: «Шестого числа сего месяца получено известие о разбитии турок под Фокшанами. <...> 9 числа поутру Двор переселился сюда, и того же дня было в Казанской церкви за помянутую победу благодарственное молебствие в присутствии Государыни и Их Императорских Высочеств, нарочно для сего приезжавших из Гатчины, куда они к вечеру опять возвратиться изволили»⁴⁶.

Русско-турецкая война шла к концу, и очередная победа русской армии была отпразднована в Казанском соборе. 11 июля 1791 г. А.В. Храповицкий записал в своем дневнике: «(прибыл) курьер: князь Репнин 28 июня разбил в 80

⁴⁴ Записки Михаила Гарновского 1786–1790 гг. // Русская старина. 1876. Т. 16. № 5–8. С. 1–2.

⁴⁵ Памятные записки А.В. Храповицкого, статс-секретаря императрицы Екатерины II. СПб., 1874. С. 42.

⁴⁶ Записки Михаила Гарновского... С. 411.

тыс. (войск) визиря при Мачине, взял лагерь и 40 пушек. Еще курьер привез ключи Анапы и сообщил, что 26 июня турки оставили Суджук-кале. 13 июля. Ездили для молебствия в Казанскую церковь»⁴⁷.

К концу XVIII века население Петербурга значительно возросло, и храм, прежде без труда вмещавший приход, стал тесен. Это заметил аббат Ж.Ф. Жоржель в своих записках, писавший: «Собор Казанской Богоматери, где находится икона Святой Девы, которую считают чудотворной, построен на берегу Екатерининского канала и выходит на самую красивую улицу С.-Петербурга. В этой церкви торжественно собирается императорский двор при праздновании блестящих побед; она не велика и недостаточно вместительна; она представляет прямоугольник; над алтарем возвышается купол; на другом конце храма находится башня с колокольной, где устроены часы. Эта церковь построена посредине обширного, покрытого травой двора и окружена стеной фута в три вышиной, над которой возвышается деревянная окрашенная решетка»⁴⁸.

Аббат Ж.Ф. Жоржель был выходцем из Франции; покинув родину после революции 1789 г., он нашел прибежище в германском приорстве Мальтийского ордена (св. Иоанна Иерусалимского). Присутствуя за православным богослужением, он невольно сравнивал его с католическим: «Алтарь Казанского собора окружен вызолоченной балюстрадой и занавесами с золотой, серебряной и шелковой бахромой. За этой балюстрадой помещается алтарь, а позади занавеса находится жертвенник, престол со Святыми Дарами и священники. Занавес открывается в момент пресуществления, и перед присутствующими появляются Святые Дары: только в этот момент можно видеть совершающего таинство священника. В эту минуту все присутствующие падают ниц и поднимаются только после причастия»⁴⁹.

Записки аббата Ж.Ф. Жоржеля представляют особую ценность и потому, что он был одним из последних иностранных авторов, посетивших Казанский собор до его перестройки в начале XIX века. Вот еще несколько строк, посвященных описанию храмового интерьера: «Казанский собор очень богато украшен: государи щедро одаряли его драгоценностями, — сообщает о. Жоржель. — В торжественные дни я видел там более тысячи горящих свечей, кроме множества зажженных лампад из золота или серебра, которые пылают перед алтарем»⁵⁰.

⁴⁷ Памятные записки А.В. Храповицкого... С. 245.

⁴⁸ Жоржель Ж.Ф., аббат. Путешествие в Санкт-Петербург. М., 1913. С. 127–128.

⁴⁹ Там же. С. 129–130.

⁵⁰ Там же. С. 130.

Еще одно сообщение о Казанской церкви до ее перестройки можно найти в «Описании Санкт-Петербурга» И.Г. Георги. Он упоминает про «церковь Казанския Богоматери на Невской перспективе и по правому берегу Екатерининского канала. <...> Колокольня над церковью деревянная и с покрытым жстью шпием имеет вышины 28 сажен, — пишет немецкий автор. — На колокольне бьют часы в колокол по стенным часам, в церкви находящимся. В сей церкви отправляются летом благодарственные молебствия за благополучные приключения при дворе и в государстве»⁵¹.

Годы правления Павла I (1796–1801). Закладка нового собора (1801)

В ноябре 1800 г. император Павел I повелел воздвигнуть вместо церкви Рождества Богородицы великолепный соборный храм во имя Казанской иконы Божией Матери. Проект строительства собора был утвержден императором Павлом I 14 ноября 1800 г. Была создана комиссия по построению собора, председателем которой стал президент Академии художеств граф Александр Сергеевич Строганов.

Однако этому предшествовал конкурс проектов. Одним из участников конкурса был французский архитектор Тома де Томон (Thomas de Thomon), только что прибывший в Россию (1799 г.) Как отмечал И.Э. Грабарь, «первым выступлением Томона в Петербурге было его участие в конкурсе, объявленном в 1799 г. для постройки Казанского собора. Проекты его, план, фасад и разрез — сохранились в собрании Эрмитажа»⁵². (Т. де Томону не суждено было стать победителем в этом конкурсе, но через несколько лет по другому его проекту (1803 г.) было выстроено здание Биржи на Васильевском острове).

Деревянные модели храма представили на рассмотрение такие знаменитые зодчие как Н.А. Львов, Джакомо Кваренги (1744–1817) и А.Н. Воронихин (1759–1814). (Будучи крепостным крестьянином, он в 1786 г. получил от графа А.С. Строганова отпускную грамоту). Дальнейшая судьба этих моделей сложилась по-разному. Модель проекта Казанского собора Н.А. Львова в 1795 г. была передана в Эрмитаж, откуда в 1800 г. вернулась в Академию художеств. Модель Д. Кваренги также хранилась в Академии художеств. Конкурс суждено

⁵¹ *Георги И.Г.* Описание российско-императорского столичного города Санкт-Петербурга и достопамятностей в окрестностях оного. СПб., 1794. С. 99.

⁵² *Грабарь И.Э.* Ранний александровский классицизм и его французские источники // Старые годы. 1912. № 7–9. С. 83. (Рисунок проекта Казанского собора помещен там же, иллюстрации № 3–5 между С. 90 и 91. На 1912 г. все томоновские чертежи Казанского собора находились в библиотеке Института инженеров путей сообщения. Там же. С. 96. Примеч. 17).

было выиграть деревянной модели А.Н. Воронихина, и она заняла почетное место в экспозиции Академии художеств. Коллекция подобных моделей была выставлена в залах Академии, и собрание постоянно пополнялось. Однако в 1868 г., «при недостатке места», состоялось собрание членов Совета и профессоров Академии художеств «для рассмотрения моделей разных зданий». И было принято роковое решение: «Модели несуществующих зданий, как лишенные значения, исключить из музея»⁵³. В коллекции Академии художеств из «казанских» осталась лишь «модель раздвижная Казанского собора по проекту А.Н. Воронихина», и еще в 1910 г. отмечалось, что она «имеется на лицо»⁵⁴.

В 1800 г. составление проекта было поручено архитектору А.Н. Воронихину. Проект напоминал здание парижского Дома инвалидов с подражанием фасаду собора святого апостола Петра в Риме (в уменьшенном масштабе). Одним из главных помощников А.Н. Воронихина при постройке Казанского собора был архитектор из Пуры (итальянская Швейцария) Марко Руджия (1754–1834)⁵⁵. О конкретных деталях строительства сообщает граф А.И. Рибопьер. По его словам, «Павел I начал стройку Казанского собора; план составил русский архитектор Воронихин; он же строил его под руководством обер-камергера графа А.С. Строганова. Павел и тут спешил, понукая рабочих; однако ему не пришлось достроить собор: он был окончен при Александре Павловиче»⁵⁶. Строители Казанского собора жили в казармах на Конюшенной площади.

Павел I отпустил большие суммы на строительство нового храма. По словам Г.Р. Державина, в начале 1801 г., «в два месяца тогда сверх всех штатных и остаточных сумм издержано было более 6 миллионов рублей на посылку в Индию донских казаков, на строение Казанской церкви и прочие подобные зательные издержки»⁵⁷.

С возведением Казанского собора торопились, и, во избежание длительных перерывов, пришлось изыскивать «внутренние резервы». Верстах в 35 к востоку от Петербурга, при впадении речки Тосны в Неву, в свое время была выстроена загородная резиденция императрицы Екатерины II. (В 1785 г. Екатерина II утвердила проект дворца для Пеллы, он строился до 1793 г. по проекту архитектора И.Е. Старова). Император Павел I, при своем вступлении на пре-

⁵³ Линковский В. Архитектурные модели в России // Старые годы. 1910. Декабрь. С. 11.

⁵⁴ Там же. С. 9.

⁵⁵ Бенуа А.Н. Рассадник искусства // Старые годы. 1909. № 4. С. 202. Прим. 22. (Марко Руджия скончался в Санкт-Петербурге 24 сентября 1834 г.).

⁵⁶ Записки графа Александра Ивановича Рибопьера // Русский архив. 1877. Т. 1. С. 483.

⁵⁷ Державин Г.Р. Записки. М., 2000. С. 220.

стол, приказал разобрать это сооружение, и строительный материал пошел на постройку Казанского собора и Михайловского замка⁵⁸.

Но в марте 1801 г. император Павел I был убит заговорщиками, и первый камень в основание собора положил его сын — император Александр I. Закладка храма состоялась 27 августа 1801 г. Во время этой церемонии использовались серебряные лопатки и молотки, служившие уже при закладке Михайловского замка при Павле I, — на них лишь переделали императорские инициалы.

Эпоха императора Александра I (1801–1825)

Душой строительства собора был один из первых богачей России граф Александр Сергеевич Строганов (1734–1811). Он финансировал проект из своих личных капиталов; ему же приходилось защищать А.Н. Воронихина от нападков противников. Об этом свидетельствует, например, текст письма графа А.С. Строганова тогдашнему президенту Академии наук Н.Н. Новосильцеву.

«Милостивый государь мой Николай Николаевич!

Комиссия о построении Казанской церкви, представляя мне меморию своею от 14-го числа июня прошлого 1804-го года, что член оной господин статский советник и кавалер Старов поданным в комиссию мнением объявил, сколь опасен образ построения назначаемых по бокам строящейся церкви проездов, уведомила меня, что она противу сего мнения потребовала объяснение от господина архитектора Воронихина, производящего строение оной церкви. Хотя он в поданном им объяснении показывал во всей подробности верность тех исчислений, на коих он основывал прочность сих проездов, но все сие недостаточно было к опровержению возродившегося сомнения, которое обыкновенно неразлучно бывает с новыми сего рода изобретениями. Я же, с моей стороны желая употребить в пользу всякое открытие, приносящее честь изобретателю своему, и не нашед иного средства удалить всякое противумыслие в предлагаемой прочности, предложил комиссии сделать модель, которая бы составляла третью часть проезда по плану в натуре назначенного.

А (так) как сия модель ныне вовсе окончена, то я прошу почтеннейше Ваше Превосходительство отрядить хотя (бы) двух профессоров подведомственной Вам Академии, которые бы при осви-

⁵⁸ Воинов В.В. Пелла // Старые годы. 1916. № 12. С. 146.

детельствовании самой модели взяли на себя также труд в присутствии господ членов комиссии вникнуть в те основания и повесить разчисления, на коих г-н архитектор Воронихин основывался в прочности означенных проездов. Г-н инженер генерал фон Сухтелен и граф Павел Александрович Строганов, будучи намерены присутствовать при сем свидетельствовании, то не угодно ли будет и Вашему Превосходительству для поощрения изобретателя удостоить также и Вашим присутствием его изобретение, и назначить день, дабы я мог о сем известить означенных господ посетителей.

Вашего Превосходительства покорный слуга

граф Александр Строганов.

Июля 27 дня 1805 года»⁵⁹.

Строительство нового храма развернулось позади Казанской церкви, где по-прежнему совершались богослужения. Здесь же отмечались памятные даты; об одном таком торжестве сообщал в своих записках очевидец этого события — будущий писатель и обер-прокурор Сената С.П. Жихарев (1787–1860). В его дневнике под 12 декабря 1806 г. читаем: «Нынешний день, по случаю дня рождения государя (Александра I. — *а. а.*), в Казанском соборе был большой съезд всех властей и чинов, к которым присовокупилось огромное стечение народа, — пишет Степан Петрович. — Благодарственное молебствие совершено с коленопреклонением. Митрополит читал молитву так внятно и явственно, что во всех концах церкви было слышно, может быть, и оттого, что вместе с коленопреклонением вдруг водворилась глубокая, необыкновенно торжественная тишина: всякий ловил каждое слово молитвы, заключающей в себе прошение о здравии государя и о даровании ему (победы) над проклятым зажигою — Бонапарте. В молебствии участвовал опять Воржский (о. Алексей, придворный протодиакон. — *а. а.*) и при возглашении многолетия, возвышая постепенно голос, на последних словах «многая лета», кончил таким громовым восклицанием, что удивил всех»⁶⁰.

Несколько строк С.П. Жихарев посвятил и новому Казанскому храму:

⁵⁹ Письмо графа А.С. Строганова президенту Академии наук Н.Н. Новосильцеву // Старые годы. 1911. № 10. С. 57–58.

⁶⁰ Жихарев С.П. Записки современника. М.-Л., 1955. С. 286–287.

«После обедни ходил взглянуть на вновь строящийся архитектором Ворониным огромный собор. Здание будет великолепное: подражание собору св. Петра в Риме. Воронин был дворовый человек графа Строганова, за талант отпущен им на волю и записан в службу <...> Один из его помощников сказывал, что новый собор должен достроиться года через четыре и что мог бы готов быть и прежде, если б не останавливал недостаток в деньгах, по случаю военных обязательств»⁶¹.

Весной следующего года С.П. Жихарев присутствовал на богослужении в Казанском соборе, и снова — при участии императора Александра I. 16 марта 1807 г. он сделал в своем дневнике краткую запись: «Сегодня с раннего утра Казанская площадь была усеяна народом, а в соборе такая толпа и давка, что я смог прорваться в него с величайшим трудом. Государь, в дорожном экипаже, прибыл в 12 часу; после краткого молебна, приложившись к образам, изволил он отправиться в дорогу, напутствуемый общими благословениями»⁶².

Спустя 10 лет после закладки первого камня строительство Казанского собора было закончено, и 15 сентября 1811 г. (в день коронации императора Александра I) последовало его торжественное освящение, которое возглавил митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский Амвросий (Подобедов) (1799–1818). Граф Дмитрий Иванович Хвостов (1757–1835), присутствовавший на этом торжестве, написал «Оду на освящение Казанския церкви». Вот ее начальные строки:

Предвечным светом озаренны,
Земныя дивны красоты
Влекут мой разум восхищенный
На горни неба высоты; Сам Царь стремленьем сердца, взора,
Средь вдохновенного собора,
Курит чистейший фимиам;
Сыны российския Державы
Возносят глас: Бог сил, Царь славы,
Взошел в великолепный храм!⁶³

⁶¹ Там же. С. 287.

⁶² Там же. С. 423–424.

⁶³ *Хвостов Д.И.* Ода на освящение Казанския церкви 1811 года сентября 15 дня. СПб., 1811. С. 1.

В литературных кругах того времени Д.И. Хвостов был известен как «бездарный стихотворец и метроман, последователь ложноклассицизма». Но в данном случае его «Ода» представляет исторический интерес — как свидетельство современника и очевидца тех событий.

А теперь слово историографу Санкт-Петербурга П.П. Свиньину, который пишет о Казанской церкви (соборе) в прозе. «Освящена самым блистательным образом, в присутствии Его императорского Величества и всей августейшей фамилии. Начиная от Зимнего дворца до самого нового собора стояли в параде войска, все дома и улицы наполнены были народом, к чему благоприятствовала также прекрасная погода. Бывший по сему случаю вокруг сего великолепного храма крестный ход, был самый величественный»⁶⁴.

Почти те же слова об освящении собора находим в заметке, помещенной в «Северной почте»: «Торжество сие происходило самым блистательным образом. <...> Начиная от Зимнего дворца до самого нового собора, стояли в порядке войска здешнего гарнизона. Все места со всех сторон усеяны были народом, к стечению коего благоприятствовала также прекраснейшая погода»⁶⁵.

Особое внимание П.П. Свиньин уделил главной святыне нового собора — Казанской иконе Божией Матери: «По освящении собора на святую икону была положена новая риза из чистого золота, украшенная драгоценными камнями и жемчугом, из коих большая половина принесена в дар государынями и императрицами Елисаветою Алексеевной и Мариєю Феодоровной, а синий драгоценный яхонт — великой княжной Екатериной Павловной»⁶⁶.

Иностранцев, живших в Петербурге, изумляли русские рабочие, строившие Казанский собор. «Им, этим простым мужикам в рваных полушубках, не нужно было прибегать к различным измерительным инструментам; пытливо взглянув на указанный им план или модель, они точно и изящно их копировали. Глазомер этих людей чрезвычайно точен, — сообщал один из зарубежных гостей. — С окончанием постройки собора торопились; несмотря на зимнее время и 13–15 градусов мороза, работы продолжались даже ночью. Крепко зажав кольцо фонаря зубами, эти изумительные работники, забравшись на верх лесов,

⁶⁴ Свиньин П.П. Достопамятности Санкт-Петербурга и его окрестностей. Ч. 1. СПб., 1816. С. 44.

⁶⁵ Цит. по: Санкт-Петербургские ведомости. 2004. 11 сентября. С. 5.

⁶⁶ Свиньин П.П. Достопамятности... С. 48.

старательно исполняли свое дело. Способность даже простых русских в технике изящных искусств поразительна»⁶⁷.

И снова слово графу Д.И. Хвостову.

Здесь собранны искусств громады
Пребудут век в числе чудес;
Здесь зависть потупляет взгляды,
Сретая красоты небес;
Здесь ныне совокупно зрима
Краса Афин и древня Рима;
Здесь новый в Севере Сион,
Презря времен удары грозны,
Расскажет громко в лета поздны:
Кто росс? — каков искусством он?⁶⁸

Почетный храмостроитель граф А.С. Строганов простудился на церемонии освящения Казанского собора и умер через несколько дней, «успев поласкать себе совесть священным изречением: ”ныне отпускаеши раба своего»⁶⁹. Отпевание графа А.С. Строганова состоялось в Казанском соборе, а затем процессия проследовала на кладбище Александро-Невской Лавры (см. Приложение 1).

Вот что пишет об этих событиях Н.И. Греч: «Собор освятили 8 сентября 1811 года, а через неделю он (граф Строганов) скончался и был отпет в новом храме. При сем случае произнесено было надгробное ему слово иеромонахом Филаретом (Дроздовым. — а. А.), что ныне митрополит Московский: оно возбудило общее внимание к таланту юного оратора. Напечатано оно в 1-й книжке «Вестника Европы» на 1812 год. Граф Хвостов довольно хорошо воспел новый собор и удостоился следующей эпиграммы:

Хвостов скропал стихи и, говорят, не худо!
Вот храма нового неслыханное чудо!⁷⁰

⁶⁷Северцев (Полилов) Г.Т. С.-Петербург в начале XIX века // Исторический вестник. 1903. Май. Т. 92. С. 632. Статья написана по заметкам иностранцев, живших в Петербурге в начале XIX столетия. Первые из них написаны немцем Х. Мюллером из Лейпцига, напечатавшим свои письма в Майнце в 1815 г. Вторым автором является А. Галеаццо, издавший свои воспоминания в Падуе в 1816 г.

⁶⁸Хвостов Д.И. Ода... С. 5.

⁶⁹Бартенев П.И. Жильбер Ромм (1750–1795). К истории образованности нового времени // Русский архив. 1887. № 1. С. 8.

⁷⁰Греч Н.И. Записки о моей жизни. М., 1990. С. 326.

А теперь слово Г.Р. Державину, написавшему стихотворение «На освящение храма Казанския Богородицы в С. Петербурге»:

Так есть ли силой теплой веры
Мы и невидимое зрим,
Мой дух сквозь непостижны сферы,
Как огнекрылый Серафим,
Парит в обитель душ блаженных,
И в чувствах тонких безмятежных
Молитвы слышит их за нас.
Перед судеб святым ковчегом
Давид по струнам перстов бегом
От гуслей льет сладчайший глас.

Строительство храма обошлось казне почти в 5 миллионов рублей. Казанскому собору суждено было стать уникальным памятником архитектуры русского классицизма. Его скульптурное оформление было выполнено И.П. Мартосом, И.П. Прокофьевым, В.И. Демут-Малиновским, Ф.Ф. Щедриным, С.С. Пименовым. В росписи собора и создании икон для него участвовали В.Л. Боровиковский, А.Е. Егоров, В.К. Шебуев. Кисти В.Л. Боровиковского принадлежало изображение императора Константина и матери его Елены, великомученицы Екатерины и Киево-Печерских чудотворцев Антония и Феодосия. Кисти Карла Павловича Брюллова принадлежал запрестольный образ главного алтаря — Взятие на небо Божией Матери.

Фасад Казанского собора украсили барельефы Федора Гордеевича Гордеева (1749–1810) «Благовещение», «Бегство в Египет», «Рождество Христово» и «Собор Богородицы». Федосий Феодорович Щедрин (1751–1825) выполнил для Казанского собора барельеф «Христос, ведомый на Голгофу». В том же соборе находилась статуя Ф.Ф. Щедрина «Евангелист Лука»⁷¹. Иван Петрович Мартос (1750–1835) украсил Казанский собор барельефами «Источение воды из камня» (1804), «Зачатие Божией Матери» и «Рождество Богородицы» (1807). Он же исполнил бронзовую статую св. Иоанна Крестителя на портике собора⁷². В украшении Казанского собора участвовали скульпторы Иван Прокофьевич

⁷¹ См.: Краткое описание Санкт-Петербургского Казанского собора. СПб., 1895. С. 11, 55, 57.

⁷² Там же. С. 12.

Прокофьев (1758–1828)⁷³ и Павел Петрович Соколов (1765—1836). Из работ П.П. Соколова известны «4 евангелиста» и «Святая Троица» в бронзе для дарохранительницы Казанского собора⁷⁴.

Некоторые скульптурные украшения для Казанского собора вышли из мастерской Василия Ивановича Демут-Малиновского (1779–1846). Это статуи св. пророка Илии и св. апостола Андрея⁷⁵. Степан Степанович Пименов (1784–1833) за статую св. равноапостольного князя Владимира, изготовленную для Казанского собора, получил звание академика⁷⁶.

Интерьер Казанского собора украшали и иностранные мастера. Одним из них был французский скульптор Жак Доминик Рашет (Rachette) (1744–1809). Он окончил Академию художеств в Копенгагене, с 1772 г. жил в Гамбурге, откуда в 1779 г. выехал в Петербург. В России его ждала блестящая карьера: с 1785 г. Рашет — академик, с 1800 г. — профессор Российской Академии художеств⁷⁷. Он так долго прожил в России, что может быть назван русским. Рашет настолько сблизился с русским обществом, что современники величали его Яковом Ивановичем. Он создал скульптурные портреты ряда своих современников, в том числе — мраморные бюсты Г.Р. Державина и его жены. По этому поводу великий поэт сложил стихи, где есть такая строфа:

Готов кумир, желанный мною, —
Рашет его изобразил,
Он хитрою своей рукой
Меня и в камне оживил.

«Хитрые» (старое значение этого слова — искусные, изобретательные) руки ваятеля вылепили некоторые барельефы для строившегося тогда Казанского собора: «Вход Господень в Иерусалим», «Взятие Богоматери на небо», «Обручение с Иосифом», «Введение во храм» и «Взятие Христа воинами»⁷⁸.

⁷³Рисунок И.П. Прокофьева для Казанского собора — «Ангел». См.: Старые годы. 1907. Май. С. 171.

⁷⁴Врангель Н.Н. Скульптуры XVIII века в России // Старые годы. 1907. Июль. С. 295. Прим. 170.

⁷⁵Старые годы. 1908. Приложение. С. 58.

⁷⁶Там же. С. 72.

⁷⁷Кобеко Д.Ф. Скульптор Ж.Д. Рашетт и его произведения // Вестник изящных искусств. 1883. Т. 4. С. 636–646.

⁷⁸Краткое описание Санкт-Петербургского Казанского собора. СПб. 1895. С. 11, 12, 57.

Новопостроенный собор стал излюбленным объектом для творчества русских художников. Их картины, гравюры, акварели расхаживались по музеям и частным собраниям. В 1911–1912 гг. в Русский музей императора Александра III поступила акварель И. Иванова «Освящение Казанского собора, 15 сентября 1811 года», с толпой народа и войсками, заполняющими площадь перед собором, вдоль которого длинной лентой тянется процессия с крестным ходом. В центре за духовенством следует император Александр I, с императрицами и свитой⁷⁹. Отдел русских пейзажистов обогатился картиной «Вид Казанского собора» Ф.Я. Алексеева, «с сочно и смело написанными фигурами первого плана и любопытными фигурами зевак на мосту, из-под которого выплывает расцвеченная лодка наподобие гондолы»⁸⁰. А в Третьяковскую галерею поступил исполненный А.Н. Ворониным акварелью вид Казанского собора⁸¹.

Вскоре после завершения строительства Казанского собора его посетила Жермена де Сталь. Французская писательница, ранее побывавшая в Риме, могла сравнить храм святого апостола Петра с Казанским собором: «Я отправилась в Казанский собор, построенный Павлом I по образцу собора святого Петра в Риме, — сообщает французская писательница. — Внутренность церкви, украшенная большим количеством колонн из гранита, очень красива; само здание напоминает (собор) святого Петра и отличается от него тем больше, чем больше хотели сделать его похожим»⁸².

Причину неудачи в осуществлении замысла Ж. де Сталь видит в том, что «за два года не сделать того, на что понадобился целый век первым художникам мира. Русские хотели быстротой преодолеть время и пространство, но время сохраняет только то, что оно создало, а искусство, первым источником которого является вдохновение, не может обойтись без мышления»⁸³.

Однако схожесть обоих храмов весьма велика, в частности, благодаря тому, что Казанский собор снаружи был отделан пудожским камнем, имеющим

⁷⁹ *Нерадовский П.И.* О некоторых новых приобретениях Русского музея императора Александра III // Старые годы. 1913. Февраль. С. 39. (Эта акварель была передана в Русский музей из Эрмитажа).

⁸⁰ Там же. С. 38.

⁸¹ Портреты для зала Совета [Академии художеств] // Старые годы. 1908. Приложение. С. 50.

⁸² Русские глазами знаменитой француженки (Русские главы из книги Анны Луизы Жермены де Сталь "Десятилетнее изгнание") // Война 1812 года и русская литература. Исследования и материалы. Тверь, 1993. С. 140.

⁸³ Там же. С. 140–141. См. также: Воспоминания госпожи де Сталь о России // Новости литературы. 1822. № 11. С. 164–165.

большое сходство по цвету и структуре с камнем travertine, из которого построена церковь святого апостола Петра в Риме⁸⁴. Итальянский колорит усиливается при входе в Казанский собор: его средние входные двери изготовлены из бронзы В.П. Екимовым по образцу восточных дверей флорентийского баптистерия (автор Л. Гиберти, 1425–1452)⁸⁵.

Великолепными по звучанию были большие колокола Казанского собора: первый, называемый праздничным, с Казанским образом Божией Матери, весом 264 пуда 13 фунтов; второй, называемый полиелейным, с изображением Пресвятой Троицы и Рождества Богородицы, весом 129 пудов 25 фунтов; третий, называемый повседневым, подаренный церкви Рождества Богородицы императором Петром III 9 февраля 1762 г., весом 61 пуд 18 фунтов (в конце XIX в. он был разбит и после этого не употреблялся); и четвертый, старейший, отлитый для церкви Рождества Пресвятой Богородицы, по распоряжению императрицы Анны Иоанновны в 1734 г.⁸⁶

Наполеоновское нашествие прервало работы по украшению Казанского собора. А в 1814 г. скончался Андрей Никифорович Воронихин (1759–1814). О том, каким виделся русскому зодчему Казанский собор во всем его великолепии, повествует П.П. Свинын. «С западной стороны имеет он полукруглую площадь, обнесенную прекрасной чугунной решеткой, по концам которой поставлены будут колоссальные изображения (статуи. — а. А.) святых апостолов Петра и Павла. Каждое из них сделано будет из цельного гранита в 9 аршин вышины. Статуи сии будут единственные в целом свете. Ибо в Египте найдены только две, которые превосходят оные величиной: они вышиной в 14 аршин, но из них одна составная»⁸⁷. В 1813 г. в Филадельфии вышла книга П.П. Свинына под названием «Sketches of Moscow and Petersburg», с 8-ю гравюрами, в том числе — и Казанского собора⁸⁸.

Полностью свой замысел — создать образец классицизма в церковной архитектуре А.Н. Воронихину, как известно, воплотить не удалось. Была построена одна колоннада, другая, такая же, должна была украсить южный фасад храма, но ее не построили. Не возвели и колокольню. На двух пьедесталах должны бы-

⁸⁴ Лавры, монастыри и храмы на Святой Руси. С.-Петербургская епархия. СПб., 1908. С. 38.

⁸⁵ Там же. С. 39. См. также: История зарубежного искусства. М., 1971. С. 160–161. Иллюстрация 118.

⁸⁶ Шульц С.С. Храмы Санкт-Петербурга. СПб., 1994. С. 48.

⁸⁷ Свинын П.П. Достопамятности... С. 62.

⁸⁸ Соловьев Н. Иллюстрированные издания о России начала XIX века // Старые годы. 1908. Июль-Сентябрь. С. 555.

ли выситься бронзовые ангелы, их сделали сначала из гипса, потом убрали, так ничего и не поставив взамен.

Согласно проекту, перед собором планировался обелиск. На некоторых гравюрах того времени он действительно есть (например гравюра А. Дормье «Вид Казанского собора», 1810-е гг.), а на других нет. Нет и документов о том, что обелиск и в самом деле был построен. По некоторым данным, его сделали сначала из дерева, выкрасили под гранит, а потом снесли⁸⁹.

Почти сразу после создания Казанский собор превратился в памятник славы русского оружия. Под сводами Казанского собора в 1813 г. был похоронен фельдмаршал М.И. Кутузов — главнокомандующий русской армией, разгромившей наполеоновские войска. Место его погребения было избрано не случайно, ибо, как справедливо пишет Жермена де Сталь, «перед отъездом в действующую армию генерал Кутузов поехал помолиться в Казанский собор, и весь народ, который следовал за ним, кричал ему, чтобы он спас Россию. Какая минута для смертного! Его возраст не позволял ему надеяться пережить трудности кампании, но есть моменты, когда человек должен умереть, чтобы дать успокоение душе»⁹⁰.

После молебна протоиерей подал Кутузову медальон с изображением Казанской иконы Божией Матери. Она сопровождала фельдмаршала в течение всей Отечественной войны. Тогда же Кутузов дал обет, что «первая добыча, отнятая у врага, будет украшением сего храма».

Как бы ни относиться к стихотворчеству графа Д.И. Хвостова, но его строки, посвященные Казанскому собору (1811 г.), оказались пророческими:

Зри, Царь! И духом веселися:
Се древо плод свой принесло!
От славы к славе возносия,
Не прикоснется россам зло.
Сам Тот, Кто громом управляет,
Моря волнует и смиряет —
Господь, могущий Царь миров,
Предъидет всюду пред тобою;
Господь невидимой рукою
Искоренит твоих врагов!⁹¹

⁸⁹ Соколов А. Чудеса Казанского собора // Петербургский дневник. № 35. 15.09.2011. С. 11.

⁹⁰ Русские глазами знаменитой француженки... С. 158.

⁹¹ Хвостов Д.И. Ода... С. 8.

О месте упокоения прославленного полководца образно пишет П.П. Свинын: «Из храма сего, отслужив молебствие с коленопреклонением и возложив на перси свои икону святыя Казанския Божия Матери, Герой (М.И. Кутузов. — а. А.) отправился принять начальство над российской армией и провожаем был за город народом, возлагавшим на него великие надежды свои; и вскоре тот же благодарный народ привез сюда на себе драгоценные останки его для отдания ему последнего долга»⁹².

Похороны светлейшего князя состоялись 13 (25) июня 1813 г. Для погребальной колесницы хотели сделать изображения четырех ангелов, символизирующих добродетели, всегда сопутствовавшие М.И. Кутузову, — благоразумие, твердость духа, мужество и человеколюбие. Но не успели, и в последний путь полководец отправился в сопровождении одной лишь фигуры ангела-хранителя. При въезде торжественной процессии в город простой люд выпряг из траурной колесницы шестерку лошадей, впрягся в катафалк и довез его до Казанского собора с криками: «Ах, батюшка ты наш! Защитник ты наш! Мы тебя довезем хоть на край света!»⁹³

Как выглядела в те годы могила М.И. Кутузова и каков был интерьер этой части собора, можно представить себе, читая строки, написанные А.С. Пушкиным в 1831 г. во время польского восстания:

Перед гробницу святой
Стою с поникшею главой...
Все спит кругом; одни лампы
Во мраке храма золотят
Столпов гранитные громады
И их знамен нависший ряд.

Под ними спит сей властелин,
Сей идол северных дружин,
Маститый страж страны державной,
Смиритель всех ее врагов,
Сей остальной из стаи славной
Екатерининских орлов.

В твоём гробу восторг живет!

⁹² Свинын П.П. Достопамятности... С. 54.

⁹³ Макин С. Ум и сердце Кутузова // Наука и религия. 2003. № 4. С. 24.

Он русский глас нам издает;
Он нам твердит о той године,
Когда народной веры глас
Воззвал к святой твоей седине,
«Иди, спасай!» Ты встал — и спас...⁹⁴

В тревожные месяцы Отечественной войны 1812 г. под сводами Казанского собора звучали слова митрополита Амвросия (Подобедова). 17 июля 1812 г. он прочитал здесь воззвание ко всем сословиям России — сплотиться, во имя веры, против общего врага. В этом призыве архипастыря были такие слова: «Властолюбивый, ненасытимый, не хранящий клятв, не уважающий алтарей, враг покушается на нашу свободу, угрожает домам нашим, на благолепии храмов Божиих еще издалеча простирает хищную руку. Сего ради взываем к вам, чада Церкви и отечества, примите оружие и щит, да сохраните верность и охраните веру отцов наших. Приносите с благодарением отечеству те блага, которыми отечеству обязаны, не шадите временного живота (земной жизни. — а. А.) вашего для покоя Церкви, пекущейся о вашем вечном животе и покое <...> Взываем к вам, мужи именитые, стяжавшие власть или право на особенное внимание своих соотечественников, предшествуйте примером вашего мужества и благородной ревности тем, которых очи обращены на вас. Да воздвигнет из вас Господь новых Навинов, одолевающих наглость Амалика, новых судей, спасающих Израиля, новых Маккавеев, огорчающих цари многи и возвеселяющих Иакова в делах своих. Наипаче же взываем к вам, пастыри и служители алтаря! Яко же Моисей, во весь день брани с Амаликом, не восхотел опустить рук, воздеянных к Богу: утвердите и вы руки ваша к молитве дотолле, доколе не оскудеют мышцы борющихся с нами. Внушайте сынам силы упования на Господа сил <...> Да будет, как было всегда, и утверждением и воинственным знамением россиян, сие пророческое слово: о Боге спасения слава»⁹⁵.

15 сентября 1812 г. в Казанском соборе праздновалась очередная годовщина коронации императора Александра I. По окончании молебна царская чета и цесаревич Константин Павлович вышли из храма и сели в карету. Николай Иванович Греч, присутствовавший при этом, так описывает увиденное.

«Государь был бледен, задумчив, но не смущен; казался печален, но тверд. Площадь была покрыта народом. Карета тихо двинулась. Государь и государы-

⁹⁴ Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: В 16 т. М.-Л., 1937–1959. Т. 3. С. 267.

⁹⁵ Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. Вып. 8. СПб., 1884. С. 23.

ня кланялись в обе стороны с приветливою улыбкою доверия и любви. Народ не произносил тех громких криков, которыми обыкновенно приветствовал в торжественные дни возлюбленного монарха; все, в благоговейном безмолвии перед великою горестью русского царя, низко кланялись ему, не устами, а сердцами и взорами выражая ему свою любовь, преданность и искреннюю надежду, что Бог не оставит Своею помощью верного Ему русского народа и православного царя»⁹⁶.

13 ноября 1812 г. в Казанском соборе был оглашен Манифест (от 3 ноября), объявляющий «благодарность народу»⁹⁷. А 1 января 1813 г. здесь прозвучали слова Манифеста (от 25 декабря 1812 г.) об окончании Отечественной войны. В этот день в столице был пушечный салют, весь день раздавался колокольный звон, а вечером была иллюминация⁹⁸. Когда Александр I с победой вернулся из-за границы и вступил в Казанский собор, митрополит Амвросий (Подобедов) встретил его с крестом и святой водой. В своем обращении к императору маститый архипастырь сказал: «Благословивый тя Господь предходил пред тобою всегда, претворяя пути стропотные в пути гладки, сломяя верей железные и врата медные сокрушая. Благословивый тя, облагодатив намерение, исполнил желание твое, увенчав подвиги, прославил имя твое во всех народах, прославил имя твое, не яко завоевателя усердного, но яко победителя-христианина, укрощающего злое благом. <...> Славно о тебе и в нас Вездесущий прославися. О Божий слуга нам во благое! О благой рабе Всевышнего! Вниди в радость Господа твоего. Возьмите врата князи ваша, возмיתесь врата священные, и внидет Царь благословенно славный»⁹⁹.

Через год после смерти А.С. Пушкина один из его современников посвятил гробнице М.И. Кутузова такие строки: «Из Казанского собора Смоленский князь (Кутузов. — а. А.) вышел, приняв благословение архипастыря, для отражения врагов. В Казанском же соборе и прах его покоится, окруженный трофеями его неувядаемой славы»¹⁰⁰. Ежегодно 16 апреля перед гробницей М.И. Кутузова совершалась панихида¹⁰¹.

⁹⁶Греч Н.И. Записки о моей жизни. М., 1990. С. 184.

⁹⁷Северная почта. 1812. № 91.

⁹⁸Северная почта. 1813. № 2.

⁹⁹Историко-статистические сведения... С. 23–24.

¹⁰⁰Бурьянов В.И. Прогулки с детьми по Санкт-Петербургу и его окрестностям. Ч. 2. СПб., 1838. С. 207.

¹⁰¹Петров Л., прот. Справочная книга... С. 25.

Примечательна судьба высокохудожественного серебряного иконостаса, под местными иконами которого некогда значилось: «Усердное приношение Войска Донского». На это сооружение, выполненное при императоре Николае I, пошло около 100 пудов серебра, часть которого пожертвовали донские казаки, отбившие при отступлении Наполеона в 1812 г. серебряную утварь, награбленную завоевателями в московских церквях. Отнюдь не случайно серебро было передано именно в Казанский собор. Вот что писал тогда М.И. Кутузов настоятелю собора по этому поводу: «Разорители святых храмов пали под бременем своего нечестия. Ничто, похищенное у Божества, не осталось в их власти, и победители со смирением кладут на алтарь Бога святыню. <...> Серебро, 40 пудов, доставляемое мною, есть дар неустрашимых донских казаков вашему храму»¹⁰².

В дар Казанскому собору М.И. Кутузов прислал из похода и список Ченстоховской иконы Божией Матери. Этот образ был помещен в правом приделе, за левым клиросом на северном выступе стены; икона привлекала даже и иностранных поклонников-поляков¹⁰³.

Известно, что война будит низменные инстинкты, особенно, когда армия преследует поверженного противника, и возникает соблазн «грабить награбленное». Впрочем, на армейском языке это называется «взять трофеи». Сведения об этом можно почерпнуть из записок графини С. Шуазель-Гуффье. По происхождению полячка (в девичестве — Тизенгаузен), она вышла замуж за камергера русского двора — графа Антония Людовика Шуазель-Гуффье, сына известного французского дипломата и путешественника, который, будучи французским послом в Константинополе, в начале революции 1789 г. эмигрировал в Россию. (Принятый на русскую службу, он впоследствии был назначен директором Императорской Публичной библиотеки)¹⁰⁴.

Отечественная война 1812 г. застала графиню С. Шуазель-Гуффье в Литве. В Вильно она видела не только пленных французов и тела мертвых солдат, но и «любителей трофеев». «Рядом с ужасными картинами нищеты, обогатившиеся грабежами казаки продавали на ассигнации и за самую низкую цену слитки золота, серебра, жемчуг, часы и драгоценные вещи. В то же время они продолжали грабить по деревням, — сетует графиня. — Я постоянно просила Кутузова дать охрану моим знакомым. «Какие негодяи, — говорил мне при этом фельдмар-

¹⁰² Степанова И. Храм без креста // Русская мысль. 22.05.1992.

¹⁰³ Лебедева Е.А. Петроград и его святыни. СПб., 1993. С. 27.

¹⁰⁴ Воспоминания об императоре Александре I и императоре Николае I графини С. Шуазель-Гуффье. СПб., 1879. С. 1.

шал, — им всегда мало, — вот я заставлю их вернуть награбленное». На самом деле, он принудил казаков доставить известное количество серебряных слитков для статуй двенадцати апостолов в Казанском соборе, в Петербурге»¹⁰⁵.

Для объективности — три замечания на записки польской графини. Во-первых, из «дважды спасенного» серебра отлили не статуи апостолов, а иконостас (освящен 22 октября 1836 г., в день Казанской иконы Божией Матери). Главнокомандующий отправил драгоценный металл в Казанский собор, чтобы из него изготовили фигуры четырех евангелистов при царских вратах. На подножии каждой фигуры должна была находиться надпись: «Усердное приношение войска Донского». Но власти отнеслись к воле покойного полководца без должного уважения. Когда скульптор И.П. Мартос по эскизам А.Н. Воронихина изваял скульптуры, обер-прокурор Святейшего Синода совместно с министром просвещения сочли их «чрезмерно натуралистичными», что могло-де «пагубно отразиться на нравах верующих». И серебро пошло на соборный иконостас¹⁰⁶.

Во-вторых, в годы польско-литовского нашествия (1609–1618 гг.) незваные гости врываются в ризницы православных соборов отнюдь не в белых фраках. И, в-третьих, в ходе Отечественной войны 1812 г. поляки были союзниками Наполеона.

Но это — дела давно минувших дней. Ведь часто бывает так, что внутренний враг опаснее внешнего противника. Как писал в годы революции Александр Александрович Блок, «запирайте этажи, нынче будут грабежи!» (поэма «Двенадцать»). Вскоре после октябрьской революции иконостас Казанского собора снова был ограблен — на этот раз большевиками, и серебро отправилось за границу беспрепятственно... Возможно, когда-нибудь мы получим ответ на вопрос, который уже много лет интересует историков и биографов полководца: где знаменитая шпага М.И. Кутузова, украшенная алмазами, а также его многочисленные ордена?

М.И. Кутузов скончался в 1813 г. в Бунслау (ныне Болеславец, Польша). Когда, серьезно простудившись, М.И. Кутузов слег, жители Бунслау застелили соломой улицу перед его окнами, чтобы больного не беспокоил топот солдатских сапог и цокот копыт лошадей кавалеристов. Узнав, что болезнь серьезная, зажиточные горожане обещали лейб-медику прусского короля, которого тот пригласил для лечения русского командующего, сто тысяч талеров, лишь бы он

¹⁰⁵ Шуазель-Гуфьё С. Исторические мемуары об императоре Александре и его дворе. М., 1912. С. 101–102.

¹⁰⁶ Макин С. Ум и сердце Кутузова... С. 23–24.

поставил светлейшего князя Смоленского на ноги. У М.И. Кутузова оказалась, как тогда говорили, «нервная горячка, сопровождаемая паралитическими припадками». Ознакомившись с симптомами болезни, современные врачи поставили диагноз: полиневрит в тяжелой форме (множественное поражение нервов). Сегодня эту болезнь успешно лечат, однако тогдашняя медицина была перед нею бессильна...

Внутренние органы фельдмаршала вложили в небольшой оловянный (по другим сведениям, свинцовый) гробик, сделанный местным ремесленником, и похоронили неподалеку от города, у деревни Тиллендорф, на холме капеллы святой Анны¹⁰⁷.

В 1821 г. по указу прусского короля Фридриха Вильгельма III в Бунслау был воздвигнут 12-метровый обелиск. У подножия обелиска — лежащие львы, как бы сторожащие покой освободителя Пруссии; надпись гласит: «До сих мест довел князь Кутузов-Смоленский победоносные российские войска, но здесь смерть положила предел славным дням его. Он спас Отечество свое и отверз путь к избавлению Европы. Да будет благословенна память героя»¹⁰⁸.

По приказу прусского короля Фридриха дом М.И. Кутузова был сохранен как музей вместе со всеми находившимися там в ту пору личными вещами полководца. А он, как и многие военные, возил в обозе даже привычную мебель. К примеру, письменный стол, клавикорды.

Тот факт, что основателем музея был прусский король, помог зданию и его экспозиции сохраниться в годы немецкой оккупации. Лишь когда в город вступали советские войска, освободившие его, здание пострадало от обстрела, а вещи, как выяснилось, жители разобрали. Однако маршал И.С. Конев, которому доложили о бывшей кутузовской ставке, приказал восстановить здание и разыскать все музейные экспонаты.

Несколько десятилетий в Болеславце работал этот исторический музей. Однако в 1992 г., в связи с выходом российской армии из Польши, встал вопрос и о судьбе музея. Его решено было перевести в Петербург. В июне 1992 г., к 180-летию со дня начала Отечественной войны 1812 г., кутузовские экспонаты Бунслау-Болеславца заняли почетное место в экспозиции Военно-исторического музея артиллерии, инженерных войск и войск связи¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Там же. С. 23.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Шшишкин А.А., Сатыр Т. Недаром помнит вся Россия // Санкт-Петербургские ведомости. 1992. № 123. 28.05.1992. С. 3.

Интересные сведения о событиях, связанных с разгромом наполеоновских войск, оставил граф Жозеф де Местр — посланник короля Сардинии Виктора Эммануила I. Иезуит де Местр, пребывавший в Петербурге с 1803 по 1817 гг., имел обыкновение в своих письмах сообщать о наиболее важных событиях в российской столице.

Победа над Наполеоном приближалась, и Александру I предстоял отъезд во Францию. Как и прежде, в Петербурге государь посетил Казанский собор, о чем сообщал Жозеф де Местр: «В понедельник 13/25 (июля 1814 г.) в семь часов утра после продолжительного и достопамятного отсутствия прибыл сюда Его Императорское Величество. Сие явилось для всех полной неожиданностью, ибо приехал он без свиты и без шума, остановился у Казанского собора, чтобы помолиться, после чего направился к себе во дворец.а <...> На другой день по приезде Его Императорское Величество повелел отслужить в Казанском соборе отменно красивый благодарственный молебен. Присутствовали император, Ее Величество императрица-мать, великий князь Константин и великая княжна Анна»¹¹⁰.

А в письме от 27 июля (8 августа) 1815 г. Жозеф де Местр рассказывает о символическом эпизоде, свидетелем которого ему довелось быть. «23 июля (4 августа), — пишет он, — мы все были собраны в Казанском соборе на благодарственном молебствии, по случаю благополучного Его Величества (Александра I. — а. А.) прибытия в Париж. Во время богослужения послышался легкий шум, и мы увидели входящего, в дорожном костюме, графа С., генерал-адъютанта императора; вслед за тем все стали со всех сторон сообщать друг другу: «Он схвачен, он схвачен, он схвачен!» Обер-гофмаршал граф Толстой приблизился к императрице и доложил ей что-то, отчего ее лицо засияло радостью; она подождала французского посланника и сообщила ему о захвате Наполеона у острова Ре. Никогда подобное известие не могло прийти так кстати»¹¹¹.

После победы в войне 1812–1813 гг. в Казанском соборе были размещены 107 трофейных знамен и штандартов, жезл наполеоновского маршала Л.Н. Даву, 93 ключа от 17 городов и крепостей, взятых русской армией во время похода по Европе.

¹¹⁰ *Местр де Ж.* Письмо графу ** от 17(29) июля 1814 г. // Петербургские письма. СПб., 1995. С. 256. Императрица-мать — Мария Федоровна (1759–1828), урожденная принцесса София Доротея Августа Луиза, дочь принца Фридриха Евгения, впоследствии герцога Вюртембергского, вторая жена императора Павла I (с 1776 г.).

¹¹¹ Письма графа Жозефа де Местра из Петербурга в Сардинию // Русский архив. 1912. № 2. С. 175–176.

После победы над Наполеоном император Александр I, прусский король Фридрих-Вильгельм III и австрийский император составили так называемый Священный Союз, созданный для сохранения посленаполеоновских порядков в Европе. Нередко они пользовались случаем продемонстрировать другим правительствам свое полное единодушие и силу. Летом 1818 г. жителям столицы довелось быть свидетелями грандиозных событий, происходивших в течение нескольких дней. Речь идет о полосе празднеств, связанных с посещением России прусским королем Фридрихом-Вильгельмом III в июне 1818 г. Он был отцом великой княгини Александры Федоровны, годом ранее сочетавшейся браком с великим князем Николаем Павловичем. Великокняжеская (а позже императорская) чета 17 апреля 1818 г. была обрадована рождением сына, Александра Николаевича. Поскольку среди следующего поколения «Павловичей» никаких других реальных наследников тогда (да и позже) не имелось, то современники увидели в появившемся на свет младенце будущего царя, что и совершилось в действительности, — позже он стал Александром II.

О намеченной поездке в Россию сообщалось еще весной, а после 17 апреля у Фридриха-Вильгельма III появился серьезный повод навестить родную дочь, поддержать на руках внука и обсудить политические дела со своим новым родственником — русским царем. О событиях тех дней много писали газеты, но наиболее подробную картину дают камер-фурьерские журналы. Вот как описывается там торжественный въезд двух монархов со своими свитами в Санкт-Петербург 22 июня 1818 г.: «<...> Для сего ж церемониального въезда войска в Параде расставлены были лейб-гвардии и других полков конные и пешие следующим порядком, начиная от Московской заставы на Обухов мост, по Фонтанке к Аничкову дворцу, по Невскому проспекту и вокруг Дворцовой площади к Зимнему дворцу по одной только левой стороне. <...> Как скоро изволили въехать в город за Московскую заставу, тогда началась пушечная пальба из поставленных на поле артиллерии и из Санкт-Петербургской крепости, а при церквях в городе произведен колокольный звон. <...> От поставленных войск при игрании музыки везде была отдаваема воинская почеть, как от войск, так и от народа восклицается ура! И прибыть соблаговолили в Казанский собор, где по благополучию их приезда отправляем был митрополитом Михаилом с придворным духовенством благодарственный молебен <...>»¹¹².

В богатой ризнице собора хранились священные сосуды (парижской работы), пожертвованные императором Александром I в 1815 г. после триумфально-

¹¹²РГИА. Ф. 516. Оп. 29—1619. Ед. хр. 14. Л. 379 об. — 381 об.

го возвращения в Россию. В соборе хранились «памятники русской храбрости» — трофеи Отечественной войны 1812 г.: 114 знамен, 28 ключей от покоренных крепостей и городов и маршальский жезл Даву, отбитый 5 ноября 1812 г.¹¹³

В 1824 г. в Петербург приехала уже упоминавшаяся выше графиня С. Шуазель-Гуффье; здесь посетила главные храмы российской столицы. Судя по воспоминаниям графини, Казанский собор произвел на нее особенно сильное впечатление. «Я посетила чудную церковь Казанской Божией Матери, которой справедливо восхищаются, — с внешней стороны — величественной и благородной архитектурой, а с внутренней стороны — массой заключающихся в этой церкви золотых и серебряных предметов, ослепляющих глаза; сияющий вид храма напоминает некогда существовавший в Лиме храм Солнца»¹¹⁴, — писала она.

Как и Ж. де Местр, графиня С. Шуазель-Гуффье была современницей исторического события, весть о котором она получила именно в Казанском соборе. Известие о смерти императора Александра I, скончавшегося в Таганроге, пришло в Петербург в то время, когда в соборе служили молебен о его здравии. «Молебен еще не кончился, как Великий Князь Николай получил последнее печальное известие, — пишет графиня, присутствовавшая в храме за богослужением. — Он вошел в церковь, и всех поразила быстрая перемена в его лице, расстроенном печалью. Он не хотел и не мог нанести сердцу матери столь страшный удар и помнил, что одна религия способна смягчить его. Все заметили, что митрополит пошел навстречу императрице, неся в дрожащих руках Распятие, покрытое черным флером. <...> По его медленной и торжественной поступи, по тому вечному знамению страдания, которое было в его руках, несчастная мать догадалась, что выпало на ее долю, и, подобно Матери Господа нашего, бессильно упала перед Распятием. Какая тяжелая сцена, какая картина для великого художника! Внутренность удивительного Казанского собора, блиставшая золотом и огнем; служитель Церкви в богатом облачении, всем существом своим выражавший неотразимую и тихую скорбь, таинственный свет храма, смешавшийся со светом свечей; еще курившийся ладан перед алтарем; эта смена радостной молитвы скорбью, — какой сюжет для нового Рафаэля! Сколько материала для великого произведения искусства!»¹¹⁵

Эти строки перекликаются с дневниковой записью графа Ф.В. Ростопчина (или Растопчина) (1763–1826), современника тех событий: «Когда 27-го было

¹¹³Петров Л., *прот.* Справочная книга... С. 25.

¹¹⁴Шуазель-Гуффье С. Исторические мемуары... С. 230.

¹¹⁵Там же. С. 271. См. также: Воспоминания об императоре Александре I... С. 229–230.

получено в Петербурге известие, что государю лучше, служили благодарственный молебен. Императрица Мария была в Казанском соборе, и во время служения молебна пришло известие о смерти. Ей сделалось дурно; видя ее в этом положении, великий князь Николай Павлович также лишился чувств»¹¹⁶.

О том, как развивались дальнейшие события, повествует Анна Осиповна Смирнова-Россет (1810–1882), фрейлина императриц Марии Феодоровны и Александры Феодоровны, дружившая со многими писателями и поэтами. Анна Осиповна вспоминает о тех событиях так, как они запомнились ей, 15-летней девушке: «Казаки везли шагом из Таганрога тело покойного императора, оставившись в городах и у всех церквей служили литии. Гроб был закрыт и поставлен в Казанском соборе. Казаки в память того, с которым они воевали по всей Европе, жертвовали серебро на иконостас. Все жители Петербурга сочли долгом поклониться тому, который с такой славой умиротворил Европу. Всем известны стихи на возвращение покойного:

Ты возвратился, благодатный,
Наш кроткий ангел, луч с небес¹¹⁷.

Все институты облеклись в черные передники, и нас возили в Казанскую. Признаться надобно, что для нас это было *partie de plaisir* (увеселительная прогулка. — *а. А.*), потому что мы катались в придворных экипажах только на масленицу и на святой»¹¹⁸.

Скорбное повествование продолжает леди Э. Дисброо, жена английского посланника в Петербурге. Как известно, тело покойного Александра I было доставлено из Таганрога в город на Неве. (5 марта 1826 г. гроб с телом императора был поставлен в Чесменскую дворцовую церковь, откуда на следующий день был перевезен в Казанский собор (там он находился в течение 7 дней) и уже потом — в Петропавловскую церковь, где было произведено отпевание и погребение).

«Прошлую субботу мы были на церемонии перевезения тела покойного императора в Казанский собор», — сообщала леди Э. Дисброо в письме от 8 (20) марта 1826 г. (Похороны императора были назначена на 2 (14) марта.) «Мы, дамы дипломатического корпуса, — продолжает Э. Дисброо, — получили особое

¹¹⁶Из записок графа Ф.В. Раstopчина // Десятнадцатый век. Исторический сборник. Кн. 2. М., 1872. С. 144.

¹¹⁷Кантата Державина, исполнявшаяся на празднестве в Павловске по случаю возвращения Александра I в Петербург 27 июля 1814 г.

¹¹⁸*Смирнова-Россет А.О.* Дневник. Воспоминания. М., 1989. С. 141–142.

приглашение быть в девять часов в церкви и оставаться до окончания церемонии. Мы собрались в церковь рано и пробыли там от половины 11-го до трех». В записках англичанки имеются отрывочные сообщения о церемонии погребения; разумеется, она обращала внимание более на внешнюю сторону происходившего. «Печальная колесница была золотая, с высоким катафалком. <...> Вдовствующая императрица вошла первая. За гробом следовали государь с государыней, герцог Веллингтон и чины, несшие регалии. <...> Церковь при полном освещении была красивее, чем можно было предполагать»¹¹⁹.

Приложение 1

Ж. де Местр. Письмо королю Виктору Эммануилу I.¹²⁰

27 сентября / 9 октября со смертью графа Александра [Сергеевича] Строганова, обер-камергера, кавалера голубой ленты, президента Академии Художеств и т. д. и т. д., скончавшегося на шестьдесят восьмом году жизни после короткой болезни, окончательно прекратил свое существование двор Екатерины II. Он оставил почти 600 000 рублей ренты и долгов на 3 миллиона, картины, медали, раритеты всяческого рода и бесценную мебель. <...>

Он был великим покровителем искусств и посвятивших себя оным юношей, но с русским фанатизмом к национальным талантам, по крайней мере фанатизмом внешним, ибо, полагаю, в душе он хорошо понимал суть дела. Страстью его и главным предметом всех его мыслей был собор Казанской Божией Матери, сооружаемый здесь с огромными расходами вот уже десять лет на месте жалкой хибары, выстроенной Петром I, которой стыдилась бы любая мало-мальски зажиточная пьемонтская деревня. Нынешний Император есть Соломон сего храма, а Давидом был Павел I. Когда его спросили, что он предпочитает и какие будут приказания, царь, как мне рассказывали, ответил: «Я хочу немного от Св. Петра и немного от Санта-Мария-Маджоре в Риме».

Трудно вообразить себе более изысканный вкус. Ему представили не знаю уж сколько планов, и он даже подписал один, который мне довелось видеть; но здесь замешалась интрига: граф Строганов выступил с одним молодым архитектором по имени Воронихин, состоявшим при его особе и почитающимся всеми за его сына. Граф каким-то образом устранил все иностранные проекты, и Воронихину поручили сей труд под руководством покровителя его, хотя он не выстроил еще ни единого дома. <...> Поелику план был утвержден, и уже началось его исполнение, Александр из уважения к памяти отца своего не пожелал слушать никаких возражений, и постройка была доведена

¹¹⁹ *Дисброо Э.* Петербургская жизнь в 1825–1827 гг. // Русская старина. 1904. Т. 117. Январь–Март. С. 202–203.

¹²⁰ *Местр де Ж.* Письмо королю Виктору Эммануилу I. 31 октября (12 ноября) 1811 г. // Петербургские письма. 1803–1817. СПб., 1995. С. 182–185.

до конца. Сам граф Строганов привносил в дело неслыханное усердие, он называл сие сооружение моя церковь, что, кстати сказать, вполне справедливо. Как-то он удостоился чести принимать у себя Императора за обедом и в порыве воодушевления сказал: «Наконец, государь, нам не нужны чужеземные таланты; у нас есть все свое». На сие Император ответил ему: «В таком случае налейте-ка мне мадеры», — и подал свой бокал. Император Александр совершенно искренне не обращает внимания на все сии национальные глупости, и, быть может, даже плохо, что он недостаточно русский.

Сама церковь представляет собой набор погрешностей противу канонов архитектуры и, кроме сего, слишком уж мала для такой столицы, как Санкт-Петербург; тем не менее поражает она красотой материалов, не имеющих себе равных, и некоторыми частями, свидетельствующими о таланте русских. День, которого вот уже десять лет ждал бедный граф Строганов, наступил наконец 15 / 27-го прошлого сентября; помпезное торжество собрало огромную толпу, присутствовал весь двор: граф поднес Императору ключи, а сей последний вручил ему диплом действительного тайного советника первого класса. Это самый высший государственный чин, равный фельдмаршалу и присваиваемый лишь в крайне редких случаях; обычно его имеет только канцлер. Тогда таковых особ было три: граф Румянцев, князь Алексей Куракин в Париже и граф Строганов; но сему последнему не суждено было оставаться долго в сем качестве. <...> 26 октября / 8 ноября он <...> обратился к доверенному своему секретарю: «Не оставляйте меня одного, завтра великий для меня день, и в любую минуту могут понадобиться священники». 27-го рано утром граф велел призвать их; когда они явились, он сел на постели и сам прочел все молитвы умирающих, после чего причастился и пожелал видеть сына и невестку; благословив, он нежно их расцеловал и отослал прочь, желая остаться наедине с самим собой. В час пополудни граф Строганов спокойно скончался. Смерть сию почитают великолепной и едва не причислили сего человека к лику святых. Племянница его госпожа Нарышкина, жена обер-гофмейстера, сказала мне с поразительным спокойствием: «Ах, граф, какая смерть! Можно сказать, что и умер-то он так же, как жил». <...>

Похороны графа Строганова стоили 50 000 рублей; тело его лежало шесть дней на катафалке со свечами, который воздвигнут был в его большой столовой зале, где столько рассказывал он мне о своих безумных приключениях; я почти всякий день являлся туда к вечерней или утренней службе, ибо обязан сим знаком внимания за все то, что встречал в этом доме. Здесь принято в день похорон приходиться к дому умершего и провожать его на кладбище; обычно едут за гробом в экипаже, однако ежели хотят оказать наивысшие почести, то идут пешком с обнаженной головой; впрочем, сей долг касается лишь родственников и близких друзей. Траурную процессию возглавляют дети и прочие члены семьи.

От строгановского дворца до Невского монастыря, где хоронят знатных особ, расстояние в три или четыре версты; таковой променад по большой Невской перспективе занимает полтора часа. Хотя погода была довольно скверная, пешком шли более пятидесяти человек: в числе оных оказался и я. <...> Противу обыкновения отпевание

было не в Невском монастыре, а в Казанском соборе. Граф просил о сем у императора (который здесь есть папа) и получил согласие; новый собор стоит прямо на пути к монастырю, и процессии не надобно было отклоняться в сторону. Во время заупокойной службы умерший лежит на возвышении в лучшем своем одеянии. Над гробом на четырех колоннах поставлен был великолепный балдахин малинового бархата, расшитый золотом, поскольку Греческая Церковь не употребляет при похоронах мрачных цветов, и я охотно присоединился бы к таковому обычаю. По окончании службы все родственники, начиная с самых близких, а потом и друзья поднимаются к катафалку и целуют руку или грудь умершего: это называется прощание, и церемония сия до крайности трогательна. После сего гроб закрывают, и все кончено. Я тоже вместе с малым числом особ прощался с бедным графом.

Источники и литература

1. *Авсеенко В.Г.* 200 лет С.-Петербурга. Исторический очерк. СПб., 1903.
2. *Ассебург А.Ф. фон дер.* Записка о воцарении Екатерины II // Русский архив. 1879. Т. 1.
3. *Бартенев П.И.* Жильбер Ромм (1750–1795). К истории образованности нового времени // Русский архив. 1887. № 1.
4. *Бенуа А.Н.* Рассадник искусства // Старые годы. 1909. № 4.
5. *Богданов А.И.* Историческое, географическое и топографическое описание С.-Петербурга от начала заведения его, с 1703 по 1751 год. СПб., 1779.
6. *Бурьянов В.И.* Прогулки с детьми по Санкт-Петербургу и его окрестностям. Ч. 2. СПб., 1838.
7. *Вейч К.* Письмо лорду Г.Д. Картерету. СПб., 5 июля 1743 г. (16 июля н. ст.) // Сб. РИО. Т. 99. СПб., 1897.
8. Лавры, монастыри и храмы на святой Руси. Санкт-Петербургская епархия. СПб., 1908.
9. *Воинов В.В.* Пелла // Старые годы. 1916. № 12.
10. Воспоминания госпожи де Сталь о России // Новости литературы. 1822. № 11.
11. Воспоминания об императоре Александре I и императоре Николае I графини С. Шуазель-Гуффье. СПб., 1879.

12. *Врангель Н.Н.* Скульптуры XVIII века в России // Старые годы. 1907. Июль.
13. *Гельбиг Г. фон.* Русские избранники и случайные люди // Русская старина. 1886. Апрель.
14. *Георги И.Г.* Описание российско-императорского столичного города Санкт-Петербурга и достопамятностей в окрестностях оного. СПб., 1794.
15. Донесение графа Мерси д'Аржанто императрице Марии-Терезии и государственному канцлеру, графу Кауницу-Ритбергу от 12 июля 1763 г. / Изд. Г.Ф. Штендмана // Сб. РИО. Т. 46. СПб., 1885.
16. *Грабарь И.Э.* Ранний александровский классицизм и его французские источники // Старые годы. 1912. № 7–9.
17. *Греч Н.И.* Записки о моей жизни. М., 1990.
18. *Державин Г.Р.* Записки. М., 2000.
19. *Дисброо Э.* Петербургская жизнь в 1825–1827 гг. // Русская старина. 1904. Т. 117. Январь–Март.
20. *Дюма А.* Путевые впечатления в России. Т. 2. М., 1993.
21. Из записок графа Ф.В. Ростопчина // Деятнадцатый век. Исторический сборник. Кн. 2. М., 1872.
22. Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. Вып. 8. СПб., 1884.
23. История зарубежного искусства. М., 1971.
24. *Жихарев С.П.* Записки современника. М. – Л., 1955.
25. *Жоржель Ж.Ф., аббат.* Путешествие в Санкт-Петербург. М., 1913.
26. Записка баварца о России времен императора Павла / Пер. с франц. рукописи / Пуб. Е. Шумигорского // Русская старина. 1899. Т. 99.
27. Записки графа Александра Ивановича Рибопьера // Русский архив. 1877. Т. 1.
28. Записки императрицы Екатерины II. М., 1989.
29. Записки Михаила Гарновского 1786–1790 гг. // Русская старина. 1876. Т. 16. № 5–8.

30. *Иннокентий (Нечаев), архиеп.* Слово в торжественный день бракосочетания Их Императорских Высочеств благоверного государя цесаревича и великого князя Павла Петровича и благоверных государыни великой княгини Наталии Алексеевны, проповеданное синодальным членом Иннокентием, архиепископом Псковским и Рижским, в Санкт-Петербургской Казанской церкви 1773 года сентября 29 дня. СПб., 1773.
31. Краткое описание Санкт-Петербургского Казанского собора. СПб., 1895.
32. *Кобеко Д.Ф.* Скульптор Ж.Д. Рашетт и его произведения // Вестник изящных искусств. 1883. Т. 4.
33. *Лебедева Е.А.* Петроград и его святыни. СПб., 1993.
34. *Линковский В.* Архитектурные модели в России // Старые годы. 1910. Декабрь.
35. *Макарий (Миролюбов), архиеп.* Сказание о жизни и трудах преосвященного Гавриила, митрополита Новгородского и С.-Петербургского. СПб., 1857.
36. *Макин С.* Ум и сердце Кутузова // Наука и религия. 2003. № 4.
37. *Местр де Ж.* Письмо графу ** от 17(29) июля 1814 г. // Петербургские письма. СПб., 1995.
38. *Де Местр Ж.* Письмо королю Виктору Эммануилу I. 31 октября (12 ноября) 1811 г. // Петербургские письма. 1803–1817. СПб., 1995. С. 182–185.
39. *Моран П.* Павел I до восшествия на престол (1754–1796). М., 1912.
40. *Нерадовский П.И.* О некоторых новых приобретениях Русского музея императора Александра III // Старые годы. 1913. Февраль.
41. Памятные записки А.В. Храповицкого, статс-секретаря императрицы Екатерины II. СПб., 1874.
42. *Петров Л., прот.* Справочная книга для петербургских богомольцев. СПб., 1883.
43. *Петров П.Н.* История Санкт-Петербурга. СПб., 1885.
44. Письма графа Жозефа де Местра из Петербурга в Сардинию // Русский архив. 1912. № 2.
45. Письмо графа А.С. Строганова президенту Академии наук Н.Н. Новосильцеву // Старые годы. 1911. № 10.

46. Письмо Екатерины II к барону Гримму от 30 августа 1774 г. // Русский архив. 1878. Кн. 3.
47. Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ). № 8779. Т. 11 (1740-1743 гг.). СПб., 1830.
48. Портреты для зала Совета [Академии художеств] // Старые годы. 1908. Приложение.
49. Приказание Екатерины II от 22 октября 1762 г. // Сб. РИО. Т. 7. СПб., 1871.
50. *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений: В 16 т. М. – Л., 1937–1959. Т. 3.
51. *Рондо Д.В.* Письма дамы, прожившей несколько лет в России, к ее приятельнице в Англию // Безвременье и временщики: воспоминания об эпохе дворцовых переворотов (1720–1760 гг.). Л., 1991.
52. *Рондо К.* Письмо лорду Гаррингтону. СПб., 3 июля 1739 г. (14 июля н. ст.) // Сборник Русского исторического общества (Сб. РИО). Т. 80. СПб., 1892.
53. Россия и Испания. Документы и материалы 1667–1917 гг. Т. 1. М., 1991.
54. Русские глазами знаменитой француженки (Русские главы из книги Анны Луизы Жермены де Сталь "Десятилетнее изгнание") // Война 1812 года и русская литература. Исследования и материалы. Тверь, 1993.
55. *Савваитов И.* О предике Вологодского епископа Амвросия (Юшкевича) на бракосочетании принцессы Анны Леопольдовны с герцогом Антоном Ульрихом 3 июля 1739 г. // Русский архив. 1871.
56. *Свиньин П.П.* Достопамятности Санкт-Петербурга и его окрестностей. Ч. 1. СПб., 1816.
57. *Северцев (Полилов) Г.Т.* С.-Петербург в начале XIX века // Исторический вестник. 1903. Май. Т. 92.
58. *Смирнова-Россет А.О.* Дневник. Воспоминания. М., 1989.
59. *Соколов А.* Чудеса Казанского собора // Петербургский дневник. № 35. 15.09.2011.
60. *Соловьев Н.* Иллюстрированные издания о России начала XIX века // Старые годы. 1908. Июль-Сентябрь.
61. *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1993. Кн. 11.

62. *Степанова И.* Храм без креста // Русская мысль. 22.05.1992.
63. *Хвостов Д.И.* Ода на освящение Казанския церкви 1811 года сентября 15 дня. СПб., 1811.
64. *Шишкин А.А., Сатыр Т.* Недаром помнит вся Россия // Санкт-Петербургские ведомости. 1992. № 123. 28.05.1992.
65. *Штелин Я.Я.* Записки об изящных искусствах в России. Т. 1. М., 1990.
66. *Шуазель-Гуффье С.* Исторические мемуары об императоре Александре и его дворе. М., 1912.
67. *Шульц С.С.* Храмы Санкт-Петербурга. СПб., 1994.

(Продолжение следует)

М.В. Ковшов

«НОВЫЕ ВЗГЛЯДЫ НА ПАВЛА»: КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СОВРЕМЕННЫХ ЗАПАДНЫХ ПОДХОДОВ К ИССЛЕДОВАНИЮ ПОСЛАНИЙ АПОСТОЛА ЯЗЫЧНИКОВ

В статье на примере критического анализа основных современных направлений в изучении посланий св. ап. Павла предлагается один из возможных вариантов творческой рецепции достижений западной библеистики. Рассматриваются ключевые вопросы и проблемы изучения наследия апостола язычников на современном этапе, намечаются основные контуры дальнейшего развития методологической парадигмы отечественной православной библеистики.

Ключевые слова: «новый взгляд на Павла», социологический подход, феминистская критика, риторический анализ, канонический подход, методологическая парадигма православной библеистики.

1. Введение: важность учета контекста

Одним из важнейших вопросов для изучения посланий св. ап. Павла в современной западной библеистике является *проблема контекста*: с одной стороны, контекста, в котором находился сам апостол, с другой стороны, того контекста, в который его помещают интерпретаторы. По аналогии с двумя видами аллегории первый назовем авторским контекстом, а второй — герменевтическим¹.

1.1. «Герменевтический контекст»: история вопроса

Центральное значение проблемы контекста для западной библейской науки представляется вполне понятным. Истоки современной западной библеистики — в эпохе Просвещения, эре рационализма, в результате которого общепринятым стал подход, рассматривающий Священное Писание исключительно как

Михаил Всеволодович Ковшов — кандидат богословия, преподаватель кафедры библеистики Московской православной духовной академии, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени свв. равноап. Кирилла и Мефодия. Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 10-04-00133а.

¹Авторская аллегория — переносный смысл, который вложен в текст самим автором; герменевтическая аллегория — переносный смысл, который не был заложен в текст изначально, но извлекается из него толкователем. Соответственно, авторский контекст — та историческая, религиозная, культурная среда, в которой жил и творил автор произведения; герменевтический контекст — та среда, пребывание в которой автору приписывают его истолкователи, но к которой он сам, вполне возможно, и не принадлежал в действительности.

литературное произведение и минимизирующий Божественное участие в процессе его создания. В своей крайней точке данный подход приводит к презумпции невмешательства сверхъестественных сил в процесс написания библейского текста, то есть, по сути, к отрицанию Божественного Откровения как такового. Поскольку же, согласно известной фразе Лукреция, *ex nihilo nihil fit*, единственным возможным источником для тех или иных богословских идей становится та историческая, культурная, религиозная среда, в которой находился автор.

Апостола Павла в течение многовековой истории толкования его посланий чаще всего помещали в иудейский либо эллинистический контекст. В XIX в. под влиянием Ф.Х. Баура (Ferdinand Christian Baur) и основанной им ново-тюрбингенской школы, затем школы истории религий, а в первой половине XX в. Р. Бульмана (Rudolf Bultmann)², господствовала точка зрения об эллинистических корнях мысли и богословия ап. Павла. В своих крайних проявлениях это направление представляло апостола почти что вторым или даже подлинным основателем исторического христианства. Во второй половине XX в. благодаря в первую очередь исследованиям Уильяма Дэвиса (William D. Davies) и Эдварда Петриджа Сандерса (Edward P. Sanders), а также другим представителям направления «Нового взгляда на Павла» («The New Perspective on Paul»)³, маятник качнулся в противоположную сторону, и апостолу Павлу «разрешили», наконец, быть «евреем от евреев» (Флп 3:5).

На сегодняшний день в мировом исследовании св. ап. Павла общепринятой стала тенденция, которую еще в середине 60-х подметил иудейский ученый Йоганнес Мунк (Johannes Munck): «Оглядываясь на исследования Павла в прошедшем десятилетии, можно заметить одну тенденцию, ставшую общепринятой в международной ученой среде, а именно: Павел — это иудей, и его следует понимать на фоне иудаизма и Ветхого Завета»⁴. В то же время среди ученых ведутся достаточно активные споры о том, к какому же именно направлению иудаизма следует отнести св. Павла⁵; соответственно, имеется достаточно сильная

²См.: Bultmann R. *Theology of the New Testament*. London: Scribner, 1955. Vol. I. 644 p.; см. также.: Бульман Р. Теология св. ап. Павла // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. Т. I–II / Пер. с нем. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 58–187.

³См.: Dunn J.D.G. *The New Perspective on Paul*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008. 539 p.; также см. его монументальное исследование *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006. 808 p.

⁴Цит. по: Макрей Д. Жизнь и учение св. ап. Павла. Черкассы: Коллоквиум, 2009. С. 511.

⁵Райт Н.Т. Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем христианства? М.: ББИ, 2010. С. 21–22.

тенденция сводить все многообразие богословских идей апостола к еврейству, будь то раввинистический иудаизм, апокалипсический, фарисейский или какой-либо другой.

1.2. «Авторский контекст»: исследования иудейских ученых

Особый интерес в этом плане представляют работы иудейских исследователей. Здесь можно проследить две противоположных тенденции: с одной стороны, для некоторых из них характерно достаточно доброжелательное отношение к «апостолу язычников» (см. Рим 11:13; Гал 2:8; 1 Тим 2:7; 2 Тим 1:11). Например, раввин Дэниэл Боярин (Daniel Boyarin) в своей книге «Радикальный иудей» полагает, что св. Павел был радикальным критиком иудаизма изнутри него самого и радикальным реформатором, находившимся под влиянием идей греческого универсализма⁶. Большое внимание сегодня имеют также работы другого иудейского ученого, Марка Нейноса (Mark Nanos). По его мнению даже сторонники направления «нового взгляда на Павла» не являются вполне последовательными в своих рассуждениях, поскольку, имплицитно или эксплицитно, они так или иначе представляют Павла отступником, который больше не верит в значение Торы и иудейской галахи как значимых выражений веры⁷. В своей книге «Тайна послания к Римлянам» М. Нейнос видит в апостоле Павле — авторе послания — «вполне иудейского Павла, действующего целиком и полностью в контексте иудаизма», который и после своего обращения остался «добрым иудеем»⁸. Еще один иудейский автор, Алан Сигэл (Alan F. Segal), в своей работе «Павел-неофит: апостольство и отступничество Савла-фарисея»⁹ утверждает, что для того, чтобы правильно понять апостола, необходимо ясно осознавать, что «Павел был евреем и фарисеем, который обратился в новую еврейскую апокалипсическую секту и жил в эллинистическом христианском сообществе как иудей среди язычников»¹⁰. Вследствие этого св. Павел был маргина-

⁶Boyarin D. A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1994. P. 52.

⁷Nanos M.D. The Mystery of Romans: the Jewish Context of Paul's Letter. Minneapolis: Fortress, 1996. P. 5.

⁸Ibid. P. 9.

⁹Segal A.F. Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee. New Haven – London: Yale University Press, 1992. 384 p.

¹⁰Цит. по: Barton S.C. Paul as Missionary and Pastor // The Cambridge Companion to St. Paul / Dunn J.D.J., ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 42.

лом среди своих иудейских сограждан, которые относились к нему, по мнению А. Сигала, весьма и весьма враждебно¹¹.

С другой стороны, среди еврейских ученых имеется тенденция и противоположного, недружелюбного отношения к св. Павлу. Например, для британца Гезы Вермеша (Geza Vermes) фактическим основателем христианства является именно апостол Павел, а вовсе не Иисус Христос. В своей книге «Религия Иисуса-иудея» Г. Вермеш задает читателям риторический вопрос: «Будет ли преувеличением сказать, что целый океан разделяет христианское Евангелие Павла от религии иудея Иисуса?»¹² По выводу Г. Вермеша, апостол Павел был «подлинным основателем христианства, <...> поэтическим и мистическим гением, способным создать многогранный, впечатляющий и захватывающий богословский шедевр. Без сомнения, Павел был самым одаренным и творческим автором среди авторов Нового Завета, хотя его изобретательность часто приводила к искажению и иногда к отмене подлинной вести Иисуса. Но он также был блестяще одаренным организатором, без чьего вклада христианство не существовало бы или было бы чем-то совершенно иным»¹³.

Другой еврейский автор, Хайэм Маккоби (Hyam Maccoby), считает, что в ранний период своей истории христианская Церковь представляла собой всего лишь небольшое течение в рамках тогдашнего иудаизма. Представители этого движения видели в Иисусе обетованного Мессию, который был распят на кресте и затем чудесным образом воскрешен Богом¹⁴. «Приверженность иерусалимской Церкви иудаизму дает серьезные основания полагать, что Сам Иисус был лояльным евреем, который вовсе не собирался основывать новую религию», — утверждает Х. Маккоби¹⁵. Когда же Иисус стал объектом поклонения как некая сакральная Божественная фигура, в первохристианской Церкви произошел раскол. Иудеохристиане продолжали считать Иисуса человеческим Мессией, в то время как языкохристиане сделали из Него некую божественную «жертвенную» фигуру. Центральное место в этом процессе Х. Маккоби отводит Павлу, который, по его мнению, вообще не был не только фарисеем, но даже евреем по

¹¹Ibid.

¹²Vermes G. The Religion of Jesus the Jew. Minneapolis: Fortress, 1993. P. 212. Г. Вермеш утверждает, что основной вызов для традиционного христианства, возможно, исходит от «главного обвинителя — Иисуса иудея». Ibid. P. 215.

¹³Цит. по: Макрей Д. Жизнь и учение св. ап. Павла. С. 510.

¹⁴Maccoby H. Antisemitism and Modernity: Innovation and Continuity. N.Y.: Routledge, 2006. P. 13.

¹⁵Ibid.

национальности¹⁶. Именно апостол Павел стал «инициатором концепции о Божественном жертвенном Иисусе, поскольку писания Павла являются самыми ранними, содержащими данную идею; кроме того, Павел провозглашает, что авторитет его учения обусловлен не традицией, а непосредственным божественным откровением»¹⁷. Именно в этой Павловой (а не Христовой!) Церкви, по мнению Х. Маккоби, и появился впервые христианский антисемитизм, во многом потому, что сам ап. Павел находился под влиянием идей гностического антисемитизма¹⁸.

Итог подобной интерпретации св. ап. Павла и его посланий вполне закономерен: «Попытки изображать Шаула (св. ап. Павла. — М.К.) отошедшим от Торы делают его в худшем случае лицемером и лжецом, а в лучшем — фигурой, не заслуживающей серьезного внимания»¹⁹.

1.3. «Авторский контекст»: «новый взгляд на Павла»

По убеждению ряда современных исследователей, в течение столетий учение св. ап. Павла немилосердно искажалось и использовалось интерпретаторами для обоснования собственных теологических убеждений²⁰. В частности, сторонники направления «нового взгляда на Павла» считают, что после Реформации его учение об оправдании верой стало площадкой для католико-протестантских споров по этому доктринальному вопросу, в то время как сам ап. Павел учил совершенно иному²¹. Но чему — по этому вопросу у приверженцев «нового взгляда» нет очевидного согласия. Фактически их объединяет только уверенность в том, что иудаизм времен св. ап. Павла не был законнической религией и не пытался оправдаться перед Богом исполнением дел Закона²².

Возникновение направления «нового взгляда на Павла» («The New Perspective on Paul») Джеймс Данн (James D.G. Dunn) связывает с именами Уильяма Дэвиса (W.D. Davies) и Эдварда Петриджа Сандерса (E.P. Sanders).²³ Проте-

¹⁶ *Maccoby H. The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity. N.Y.: Barnes & Noble, 1998. P. 50–61.*

¹⁷ *Maccoby H. Antisemitism and Modernity. P. 13.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Фридман Д. Иисус и апостолы исполнили Тору. М.: Теревинф, 2007. С. 74.*

²⁰ *Райт Н.Т. Что на самом деле сказал апостол Павел. С. 25.*

²¹ *См.: Там же. С. 110–115.*

²² *Хейфманн С. Павел и его интерпретаторы // Словарь Нового Завета. Т. 2: Мир Нового Завета / Эванс К. и др., ред. М.: ББИ, 2010. С. 539.*

²³ В целом излаг. по: *Dunn J.D.G. Introduction // The Cambridge Companion to St. Paul. P. 9–10. Подробнее см.: Dunn J.D.G. The New Perspective on Paul.*

студя против чрезмерного внимания к эллинистическому «бэкграунду», У. Дэвис утверждал, что ключом к пониманию ап. Павла следует считать его еврейское происхождение²⁴. Однако основным камнем преткновения было глубоко укоренившееся негативное представление об иудаизме, которое держалось вплоть до выхода в свет книги Э. Сандерса «Павел и палестинский иудаизм»²⁵. Э. Сандерс заявил, что отправной точкой для понимания иудеями самих себя в качестве народа Божия (в равной степени для иудаизма периода Второго храма и раввинистического иудаизма) был Завет, заключенный Богом с Израилем. Этот Завет никогда не воспринимался как нечто, что можно заслужить человеческими усилиями. Таким образом, иудаизм в интерпретации Э. Сандерса не был религией юридического законничества, представители которой пытались заслужить свое спасение с помощью человеческих заслуг. Для того, чтобы обозначить оба аспекта — Божественный выбор, который не зависит от человека (Завет), и человеческий отклик на него, выражающийся в послушании Завету, — Э. Сандерс придумал особый термин: «covenantal nomism» (номизм, то есть законничество Завета или «заветный номизм»). Суть этого термина в том, что главным условием спасения в иудаизме было оставаться в Завете с Богом, а не пытаться заслужить спасение исполнением «дел Закона». Главной причиной, по которой евреи не могли принять христианство, была, согласно Э. Сандерсу, их убежденность в том, что они должны заботиться только о сохранении своего статуса пребывания в Завете: «В терминологии, свойственной иудаизму, человек вступает в договор с Богом благодаря милостивому избранию; он сохраняет этот статус соблюдением Закона и искуплением преступлений; такой человек является «праведным от Закона». Павел, однако, использует пассивную форму глагола *δικαιοῦν* в значении «быть переведенным из состояния греха в новую жизнь Христа». Таким образом, он может сказать, <...> что никто не «оправдывается» Законом, <...> но может также сказать, что имеющие праведность благодаря соблюдению Закона (обычное еврейское представление) не имеют праведности Божьей — то есть истинной праведности»²⁶. Иными словами, для того, чтобы быть оправданным в иудаизме, «необходимо *оставаться* в Завете, соблюдая законы и установления. Чтобы быть оправданным верою в христианстве, необходимо *перейти* из

²⁴См.: Davies W.D. Paul and Rabbinic Judaism. London: SPCK, 1962. 392 p.

²⁵Sanders E.P. Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. Philadelphia: Fortress, 1983. 227 p.

²⁶Сандерс Э.П. Павел, закон и еврейский народ // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки / Чернявский А.Л., сост. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. С. 421.

одной сферы в другую, чтобы впервые стать причастным к эсхатологической праведности»²⁷.

Продолжая линию Э. Сандерса, Джеймс Данн утверждает, что «новый взгляд» проливает свет на богословие св. ап. Павла и позволяет нам увидеть, что его полемика с иудаизмом была направлена не против идеи о спасении через личные заслуги перед Богом («добрые дела»), а против намерения евреев любой ценой защищать свое исключительное право на Завет с Богом, в частности, от осквернения язычниками. То есть фактически ап. Павел полемизирует не с законничеством, а с иудейским национализмом, ярым защитником которого был он сам до своего обращения. В частности, он выступал против убеждения иудеохристиан в том, что соблюдение «дел Закона», таких как обрезание, законы о чистых и нечистых животных и тому подобных, продолжает оставаться условием пребывания в Завете с Богом. Именно в полемике с таким пониманием Павел и сформулировал свое учение об оправдании верой²⁸.

2. Толкование: экзегеза или эйсэгега? ²⁹

2.1. Социологический подход

При рассмотрении вопроса о взаимосвязи между контекстом, в котором находился сам апостол Павел, с контекстом, в который его помещают интерпретаторы, нельзя не упомянуть о социологическом подходе. Приверженцы этого направления ставят в центре своего внимания реалии, которые чаще всего забывают исследователи богословия св. Павла, а именно то, что его послания были адресованы конкретным людям, которые жили в определенных условиях и в то же время осознавали себя братьями и сестрами во Христе³⁰. Исследование подобных вопросов в социологической перспективе включает в себя, например, изучение таинств Крещения и Вечери Господней как социально значимых ритуалов. Основной целью этих таинств, с точки зрения социологического подхода, была инициация верующих и подтверждение их членства в общине³¹.

²⁷ Макрей Д. Жизнь и учение св. ап. Павла. С. 513.

²⁸ Dunn J.D.G. Introduction. P. 9–10.

²⁹ Экзегеза — истолкование; от греч. ἐξ-ηγήομαι, букв. «изводить», «выводить»; эйсэгега — от греч. εἰσ-ηγήομαι, букв. «вводить», «вносить». В современной теории интерпретации термин «эйсэгега» обозначает приписывание истолковываемому отрывку или всему произведению в целом чуждого ему значения, то есть по сути *введение* в текст нового смысла вместо того, чтобы уже имеющийся смысл *выводить*.

³⁰ Horrell D.G. An Introduction to the Study of Paul. N.Y.: T&T Clark, 2006. P. 109.

³¹ Ibid.

В качестве примера социологических толкований рассмотрим написанный Брюсом Малиной (Bruce Malina) и Джоном Пилчем (John J. Pilch) «Социологический комментарий на послания Павла»³². Авторы дают подробный комментарий к тексту семи так называемых «прото-павловых» посланий, в котором рассматриваются такие реалии, как измененные состояния сознания, крещение, обрезание, коллективная личностность, смерть и воскресение, одержимость, дурной глаз, гнев, рабство и многое другое³³. Подобная контекстуализация далеко не всегда является удачной. Часто авторы комментария не замечают, что новозаветные писатели, пользуясь понятным для своих современников языком, вкладывают в привычные термины совершенно новый смысл. Например, в параграфе «Дурной глаз» в качестве параллели к словам Господа Иисуса Христа «Светильник для тела есть око» (Мф 6:22) приводятся высказывания Аристотеля о том, что зрение произведено из огня, а слух — из воздуха, и т.п.³⁴ В данном случае авторы комментария скорее затемняют смысл евангельского текста, речь в котором, в контексте нравственных наставлений Спасителя, идет не о *физической природе зрения*, но о его *духовном значении* для спасения человека. Наиболее спорным утверждением «Комментария» стало то, что первые пять посланий Павла (1 Фесс, 1–2 Кор, Гал, Флп) были предназначены для евреев рассеяния, или «греческих израильтян», как их предпочитают называть авторы³⁵.

2.2. Феминистская критика

К социологическому направлению также относятся различные феминистские и либерационистские направления, такие как теология освобождения, афро-американское богословие и т.д. Странники этих направлений подходят к толкованию посланий св. Павла с позиций так называемой «герменевтики подозрения» и чаще всего задают вопросы, касающиеся равенства и других социальных проблем. Например: заботился ли Павел о том, что многие из его слушателей жили в убогих жилищах, скудно питались и т.д.? Почему апостол не критиковал рабство как наиболее явное и зримое выражение человеческого греха? И не слишком ли мало внимания он уделял положению женщин в патриархальном

³²Malina B.J., Pilch J.J. Social-Science Commentary on the Letters of Paul. Minneapolis: Fortress, 2006. 419 p.

³³Ibid. P. 331 ff.

³⁴Ibid. P. 360.

³⁵Ibid. P. 20.

обществе поздней Античности?³⁶ Очевидно, что подобного рода толкователи проецируют важные для самих себя проблемы на послания св. Павла и пытаются найти в них ответы на те вопросы, которые были не столь важны для него самого, либо ответы на которые он не искал.

Сторонники социологического направления в библеистике считают, что «взаимоотношения между текстом и окружающим миром никогда не являются прямыми, поскольку они оба отражают и преломляют (*через себя*) социальную реальность. Тексты являются комплексными артефактами, посредством которых выражаются конфликты общества»³⁷. Наглядной иллюстрацией этого положения может служить феминистская критика св. Павла.

Самой известной феминистской исследовательницей посланий св. ап. Павла, бесспорно, является Элизабет Шусслер Фиоренца (Elisabeth Schüssler Fiorenza). По ее мнению, Библия не только написана словами мужчин, но также служит утверждению патриархальной власти и притеснения, поскольку изображает Бога и описывает запредельную реальность в категориях мужского рода. Тем самым Священное Писание делает женщину незаметной или маргинальной³⁸. «Феминистская интерпретация, таким образом, начинается с герменевтики подозрения, которая применима как к андроцентрическим интерпретациям Библии, так и к библейским текстам самим по себе. Определенные тексты Библии могут быть использованы против борьбы женщин за освобождение не только потому, что они неверно истолкованы в патриархальном ключе, но и потому, что они есть патриархальные тексты, и таким образом служат узакониванию подчиненной роли женщины и ее второстепенного статуса в патриархальном обществе и Церкви», — считает Э. Фиоренца³⁹.

Следует, тем не менее, отметить, что по отношению к апостолу язычников Э. Фиоренца настроена достаточно дружелюбно. Она считает, что женщины в основанных ап. Павлом Церквях обладали достаточно высоким социальным статусом и положением в обществе. Однако, по мнению Э. Фиоренцы, заслуги самого апостола в этом нет, поскольку такое отношение было обусловлено эгалитарным характером христианского движения, которое ап. Павел уже уна-

³⁶ Лозе Э. Павел. Биография. М.: ББИ, 2010. С. 321.

³⁷ Rowland C. Social, Political and Ideological Criticism // The Oxford Handbook of Biblical Studies / Rogerson J.W., Lieu J.M., eds. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 658.

³⁸ Fiorenza E.S. Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation. Boston: Beacon, 1995. P. XI.

³⁹ Ibid.

следовал от Самого Иисуса⁴⁰. Например, в послании к Филимону этот «уравнительный» характер взаимоотношений в основанных св. Павлом Церквях раскрывается следующим образом: «Послание Павла к Филимону, единственное среди новозаветных писаний, адресованное домашней церкви, упоминает женщину среди руководителей Церкви в Филимоновом доме (последующие экзегеты чаще всего считали, что здесь идет речь о жене Филимона, хотя сам ап. Павел ее так не называет). В этом письме Павел, используя все доступные ему средства античной риторики, настойчиво требует, чтобы Онисим был принят в домашнюю церковь как «возлюбленный брат», то есть одновременно и как христианин, и как человеческое существо. <...> Это «новая семья», которая заменяет всякое природное родство, все социальные связи прежнего патриархального семейства. В ней нет господ и подчиненных, нет отношений превосходства и субординации. Согласно Павлу, это и есть *экллия*, «собрание святых», которые имеют равный доступ к Богу в Духе и являются, таким образом, равноправными членами Тела Христова. Социальные роли в этой *экллии* базируются не на природных или социальных различиях, а на харизматических дарованиях»⁴¹.

Однако подобный оптимистичный взгляд характерен далеко не для всех феминистских исследовательниц св. ап. Павла. В качестве примера можно упомянуть работу Антуанетты Уайэ (Antoinette C. Wire) «Коринфские жены-пророчицы»⁴² и «Подражая Павлу» Элизабет Кастелли (Elizabeth Castelly)⁴³. В первой из них предпринимается попытка доказать, что в Коринфе существовала группа радикально настроенных женщин-пророчиц, которые противостояли апостолу по целому ряду вопросов. Именно против этих женщин были направлены наставления ап. Павла о ношении покрывал и молчании женщин в Церкви (см. 1 Кор 14:34). Э. Кастелли, в свою очередь, указывает, что св. Павел использует подражательный язык («Будьте подражателями мне, как я Христу» (1 Кор 11:1)), для того чтобы утвердиться на вершине церковной иерархии⁴⁴.

⁴⁰Whiterington B. Contemporary Perspectives on Paul // The Cambridge Companion to St. Paul / Dunn J.D.J., ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 260–261.

⁴¹Fiorenza E.S. Bread Not Stone. P. 75.

⁴²Wire A.C. The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric. Minneapolis: Fortress, 2003. 326 p.

⁴³Castelli A.E. Imitating Paul: A Discourse of Power. Louisville: Knox, 1991. 176 p.

⁴⁴Излаг. по: Whiterington B. Contemporary Perspectives on Paul. P. 261–262.

3. Герменевтика: новые методы и подходы

С вопросом контекста и проблемой эйсэгеzy тесно связан другой вопрос — о принципах и методах толкования, которые способны дать адекватное понимание. В последнее время все большую популярность набирают модные категории «сюжет» и «нарратив»⁴⁵, поэтому нельзя не остановиться на этом подробнее.

3.1. Риторический анализ

Риторический подход заключается в использовании для интерпретации посланий св. ап. Павла критериев античной риторики⁴⁶. Исследование посланий с точки зрения риторики основывается на ряде умозаключений: во-первых, на убеждении, что эти письма служили заменой личному общению; во-вторых, на том, что св. Павел в них пытается убедить в чем-то своих адресатов, а древним искусством убеждения и была риторика; и наконец, Павел жил в среде, «насыщенной риторикой», в среде, в которой риторика была одним из основных занятий в учебном курсе как начального, так и среднего образования⁴⁷. Последователи данного подхода показывают, что апостол язычников использовал методы словесной аргументации, присущие эллинистической риторике, с целью убеждения своих слушателей⁴⁸.

В то время как в XIX в. основополагающие комментарии были написаны учеными, которые были хорошо осведомлены о риторической образованности св. Павла, в течение XX в., вследствие снижения требований к классической образованности исследователей Библии, возникло целое поколение ученых, которые либо не изучали греческую и латинскую классику и греко-римскую риторику, либо попросту не подозревали о ее значении для исследования посланий⁴⁹. Начало возрождению риторического подхода в XX в. положил Ганс Дитер Бетц (Hanz Dieter Betz) своей книгой «Апостол Павел и сократическая традиция»⁵⁰, а затем вышедшим в серии «Герменейя» комментарием на послание к Галатам⁵¹.

⁴⁵ Райт Н.Т. Что на самом деле сказал апостол Павел. С. 22.

⁴⁶ Becker E.-M. Letter Hermeneutics in 2 Corinthians: Studies in Literarkritik and Communication Theory. London: T&T Clark, 2004. P. 12.

⁴⁷ Whiterington B. Contemporary Perspectives on Paul. P. 263–264.

⁴⁸ Ibid. P. 264.

⁴⁹ Ibid. P. 263.

⁵⁰ Betz H.D. Der Apostel Paulus und die Sokratische Tradition. Tübingen: Mohr, 1972. 157 p.

⁵¹ Betz H.D. Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia. Philadelphia: Fortress, 1979. 352 p.

В своем комментарии на послание к Галатам Г. Бетц представляет его апологетическим письмом и настаивает на важности античной риторики для его понимания. Используя терминологию латинской эпистолографии, Г. Бетц выделяет следующие основные части послания к Галатам:

I. *Praescriptio* — эпистолярный прескрипт (1:1–5).

II. *Exordium* — введение (1:6–2:11).

III. *Narratio* — изложение фактов (1:12–2:14).

IV. *Propositio* — выявление точек согласия и несогласия (2:15–21).

V. *Probatio* — доказательства, содержащие различные аргументы из Писания, опыта и т.д. (3:1–4:31).

VI. *Exhortatio*, или предостережения и наставления (5:1–6:10).

VII. *Conclusio* — заключение, содержащее последнюю атаку на противников св. ап. Павла (6:11–18)⁵².

Бен Уитерингтон (Ben Whiterington III) вполне справедливо замечает, что «риторические приемы в Павловых письмах всегда отмечались его комментаторами (например, риторические вопросы). Однако анализ структуры целых писем, если не брать во внимание эпистолярные вводные и заключительные элементы в качестве примеров риторики, является новым акцентом в Павловых исследованиях, хотя и весьма укорененным в той манере, в которой многие древние комментаторы Павла (например, Иоанн Златоуст) анализировали послания, начиная с ранней церковной истории. Подобный анализ проливает свет на: 1) значение Павловых вводных формул (например, благодарственной молитвы, или ее отсутствия, как в послании к Галатам); 2) функцию финальных эмоциональных увещаний (*peroratio*), которые мы находим в разнообразных посланиях Павла; 3) сатирические и иронические замечания Павла во 2 Кор 10–13, в которых его мнимое хвастовство используется для посрамления своих оппонентов; 4) и, наконец, цель и назначение таких писем: к какому роду или типу риторики они принадлежат: судебной с ее словесными атакой и защитой, совещательной с ее советами и разрешениями, или эпидектической с ее похвалами и порицаниями?»⁵³

Каков бы ни был ответ на последний вопрос, исследование риторической практики св. ап. Павла показывает, что «он скорее предпочитал убеждать, чем принуждать, скорее рассматривать обращенных им как свободных и разумных

⁵²Betz H.D. Galatians. P. VII–VIII.

⁵³Whiterington B. Contemporary Perspectives on Paul. P. 264.

личностей, которые должны составить свое собственное мнение о проблемах, к которым он обращается»⁵⁴.

3.2. Канонический подход («canonical approach»)

Еще одним значимым с точки зрения герменевтики методом является предложенный Бревардом Чайлдзом (Brevard S. Childs) так называемый «канонический подход». При таком подходе к истолкованию библейского текста преимущественное внимание уделяется не *процессу происхождения* библейских книг, а *конечному результату* — канону Священного Писания. При этом считается, что весь канон как целое может оказывать влияние на содержание входящих в него книг. В своей ранней работе «библейское богословие в кризисе» Б. Чайлдз предложил именно этот метод в качестве альтернативы либеральной библейской критике⁵⁵. Как отмечает Джон Бартон (John Barton), «историко-критические методы не вполне адекватны с литературной точки зрения, однако главный тезис Чайлдза состоит в том, что они неудовлетворительны богословски»⁵⁶. Причем сам Б. Чайлдз не был вполне доволен термином «canonical criticism» и даже совсем отвергал его, поскольку, по его мнению, употребляя словосочетания «каноническая критика» или «канонический анализ», мы тем самым невольно представляем канонический подход как еще один историко-критический метод, наряду с критикой источников, критикой формы, риторическим анализом и т.д. Канонический подход не является методом в этом смысле слова, поскольку он, напротив, дает основание для того, чтобы читать Библию как Священное Писание⁵⁷. Вместо этого Б. Чайлдз предпочитает термин «канонический подход»⁵⁸. В противоположность другому известному последователю данного подхода, Джеймсу Сандерсу (James Sanders), Б. Чайлдз сосредотачивает свое внимание не столько на процессе формирования канона, сколько на каноне как конечном результате этого процесса, а именно на форме и функции канонического текста⁵⁹.

⁵⁴ Ibid. P. 264.

⁵⁵ Childs B.S. *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia: Knox, 1970. 255 p.

⁵⁶ Barton J. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. Louisville: Knox, 1996. P. 79.

⁵⁷ Childs B.S. *The Canonical Shape of the Prophetic Literature* // «The Place Is Too Small for Us»: *The Israelite Prophets in Recent Scholarship* / Gordon R.P., ed. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995. P. 522.

⁵⁸ Ibid. P. 516, 522.

⁵⁹ Soulen R.N., Soulen R.K. *Handbook of Biblical Criticism*. Cambridge: James Clarke & Co., 2002. P. 30.

Хотя Б. Чайлдз приобрел известность преимущественно как исследователь Ветхого Завета, в вышедшей уже после его смерти книге «Церковный путеводитель для чтения Павла» он применил эти же принципы и к посланиям св. Павла и попытался рассмотреть их, исходя из канонической перспективы⁶⁰. Целью этой монографии, по словам Б. Чайлдза, было «исследовать экзегетические и герменевтические последствия канона для понимания в церковном контексте»⁶¹. Фактически Б. Чайлдз попытался предложить герменевтическую парадигму, которая была бы способна вывести изучение посланий апостола язычников из тупика «исторического Павла». Согласно этому последнему взгляду, «традиционному» для западной библеистики, подлинного или «исторического» Павла, не замутненного церковной интерпретацией, мы можем найти только в тех посланиях, принадлежность которых апостолу никем не оспаривается. По мнению же Б. Чайлдза, чтобы понять богословие Павла, мы должны не пытаться реконструировать его систему, развитие и так далее, а рассмотреть *каноническую форму* его посланий, которая и приведет нас к адекватному пониманию⁶². Мы должны читать послания не как отдельные письма, но в их новом каноническом контексте, иными словами, так, как это установила Церковь, поскольку именно Церковь собрала послания, упорядочила их и определила правила их истолкования⁶³.

В теории канонического подхода интерпретируются не только отдельные письма Павла, но и рассматривается влияние более ранних посланий на более поздние, а также воздействие корпуса посланий на другие части новозаветного канона⁶⁴. В этом случае послание к Римлянам становится своеобразным «введением» в канон св. ап. Павла, поскольку отражает его богословие в наиболее чистом, «рафинированном» виде. Весь остальной корпус посланий мы должны читать через «призму» послания к Римлянам, а не пытаться реконструировать хронологию написания посланий, чтобы затем проследить, как проходила эволюция его богословия от более ранних писем к более поздним⁶⁵. Остальные послания свидетельствуют о развитии богословской мысли апостола, а заключением к канону становятся Пастырские послания, поскольку они говорят о Пав-

⁶⁰ Childs B.S. The Church's Guide for Reading Paul: The Canonical Shaping of the Pauline Corpus. Cambridge: Eerdmans, 2008. 276 p.

⁶¹ Ibid. P. 3.

⁶² Ibid. P. 256–257.

⁶³ Ibid. P. 234–236.

⁶⁴ Whiterington B. Contemporary Perspectives on Paul. P. 265.

⁶⁵ Childs B.S. The Church's Guide for Reading Paul. P. 65–69.

ле по преимуществу как об учителе. Причем Б. Чайлдз намеренно не ставит вопрос о подлинности этих посланий. Он видит в них свидетельство уважения «пост-павлового поколения» к св. Павлу как хранителю и образцу здорового учения: «Функция пастырских посланий не в том, чтобы служить заменой Павлу. <...> Скорее, подобно Иоанну Крестителю, они служат указателем направления к реальному источнику продолжающегося откровения, — к Писаниям, к Павлу и к остальной части новозаветного евангельского провозвестия»⁶⁶. Подход Б. Чайлдза также предполагает своеобразную «экзаменовку» посланий в свете других писаний Нового и Ветхого Завета⁶⁷.

Самым главным недостатком канонического подхода, скорее всего, является утверждение Б. Чайлдза о том, что то нормативное толкование, которое Церковь определяет для посланий, не обязательно должно совпадать с авторским намерением и интенцией⁶⁸. «Но если канонический Павел не в ладах с историческим, который из двух должен быть принят в качестве нормативного для Церкви сегодня?» — вопрошает Бен Уитерингтон⁶⁹. В рамках канонического подхода трудно дать исчерпывающий ответ на этот вопрос, и предпринятую Б. Чайлдзом попытку примирить церковное толкование с научным богословием нельзя назвать вполне удачной.

Несколько иной подход демонстрирует Дэвид Тробиш (David Trobisch)⁷⁰. Он считает, что апостол сам собрал и отредактировал некоторые из своих посланий, снабдив их своей авторской рецензией. По мнению Д. Тробиша, Павел соединил Первое и Второе послания к Коринфянам, затем Римлянам и Галатам, и направил их вместе с надписью на «обложке» в Ефес (под этим «надписанием» Д. Тробиш подразумевает 16-ю главу послания к Римлянам). Эти четыре послания должны были читаться все вместе в той форме, в которой мы имеем их сейчас. Павел «опубликовал» этот канон из-за конфликта с иерусалимскими «столпами» (ср. Гал 2:9), чтобы показать, что разделяет христианскую точку зрения от иудейской. Другая причина такой «группировки» — забота апостола о сборах для Иерусалимской Церкви. Таким образом, согласно Д. Тробишу, св. Павел сам положил начало новозаветному канону⁷¹.

⁶⁶Ibid. P. 166.

⁶⁷Whiterington B. Contemporary Perspectives on Paul. P. 265.

⁶⁸Childs B.S. The New Testament as Canon: An Introduction. Philadelphia: Fortress, 1984. P. 251.

⁶⁹Whiterington B. Contemporary Perspectives on Paul. P. 266.

⁷⁰См.: Trobisch D. Paul's Letter Collection: Tracing the Origins. Minneapolis: Fortress, 1994. 107 p.

⁷¹Излаг. по: Whiterington B. Contemporary Perspectives on Paul. P. 267.

4. Богословие: (не)систематичность и проблема центра

Наконец, последняя важная проблема для современных западных исследователей апостола язычников — был ли Павел *систематичен* и где основной *центр* его богословия.

В течение XX в. на последний вопрос давались самые разные ответы. Рудольф Бультман (Rudolf Bultmann), например, делал особый упор на антропологию: «...» Павлова теология — не спекулятивная система. Она рассматривает Бога не в самой его сущности, а только постольку, поскольку Он значим для человека, его ответственности и его спасения. «...» Каждое утверждение о Боге есть одновременно утверждение о человеке и наоборот. По этой причине и в этом смысле теология Павла является одновременно и антропологией⁷². Павлова теология, по Р. Бультману, является в то же время и антропологией, поскольку антропологические термины составляют сущность Павлового экзистенциализма⁷³. Для целой группы более поздних интерпретаторов, в частности, для Иоганнеса Мунка (Johannes Munck), Уильяма Дэвиса (W.D. Davies) и Крестера Стендаля (Krister Stendahl) таким центром было понятие истории спасения (нем. *Heilsgeschichte*). Исследования по богословию Павла Вернера Георга Кюммеля (Werner Georg Kümmel), Германа Риддербоса (Herman Nicolaas Ridderbos) и Джорджа Элдона Лэдда (George Eldon Ladd) организованы по этому же принципу⁷⁴. Эрнст Кеземан (Ernst Käsemann), критикуя излишний упор Р. Бультмана на антропологию с одной стороны и принцип истории спасения с другой, настаивал на том, что эвристическим ключом к богословию Павла является доктрина об оправдании верой⁷⁵.

4.1. «Семинар по Павлу»

Международный семинар по апостолу Павлу, проходивший в 1986–1995 гг. в рамках собрания Общества библейской литературы (Society of Biblical Literature), в течение многих лет пытался определить некое ядро его богословия, с которым согласились бы все участники семинара. Однако эти попытки оказались безуспешными. В фокусе внимания семинара, помимо проблемы центра богословия апостола язычников, также находился вопрос о

⁷² Бультман Р. Теология св. ап. Павла. С. 61.

⁷³ Bultmann R. Theology of the New Testament. Vol. I. P. 191.

⁷⁴ Излаг. по: Furnish V.P. Pauline Studies // The New Testament and Its Modern Interpreters / Epp J.E., MacRae G.W., eds. Philadelphia: Fortress, 1989. P. 334.

⁷⁵ Ibid. P. 334–335.

развитии его богословия в посланиях. Однако обсуждение застряло на проблеме, следует ли считать, что богословие Павла представляет собой богословие каждого отдельного письма, или же его лучше понимать как богословие, которое он уже представлял до написания посланий и которое обрело свою форму в процессе их написания⁷⁶. Или, может быть, под ним следует понимать богословие *читателя св. ап. Павла*, или той традиции, которой писания Павла дали толчок к развитию?⁷⁷

4.2. «Вероучительный компендиум» или «клубок неразрешимых противоречий»?

Феминистские исследовательницы полагают, что подобный подход к богословию св. Павла нельзя признать адекватным. Одна из участниц семинара, Жует Басслер (Jouette Bassler), даже выразила сомнение в том, что определенный центр его богословия может быть когда-нибудь найден. Она считает, что говорить о богословии Павла подобным образом значит совершать методологическую ошибку⁷⁸. «Хотя Павловы писания долгое время рассматривались в качестве компендиума богословского учения и принципов св. ап. Павла, современные ученые понимают их прежде всего как письма, а не доктринальные справочники. Послание Павла к Галатам не могло быть написано к Коринфянам и наоборот. Подобным образом и Евангелия были написаны для конкретных общин с их специфическими проблемами и богословскими пониманиями. Мы должны учитывать как содержание, так и контекст», — заключает Э. Фиоренца⁷⁹.

Некоторые исследователи идут еще дальше. Например, финский богослов Хейкки Райсанен (Heikki Räisänen) считает, что богословские взгляды апостола вообще полны вопиющих противоречий. Например, в послании к Галатам ап. Павел уничижительно пишет о законе и противопоставляет закон и благодать, в то время как в послании к Римлянам он находит, что они вполне совместимы друг с другом. Следует, однако, отметить, что точка зрения Х. Райсанена не получила широкой поддержки со стороны научной библейской общественности Запада⁸⁰.

⁷⁶Dunn J.D.G. Introduction. P. 11.

⁷⁷Dunn J.D.G. The Narrative Approach to Paul: Whose Story? // Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment / Longenecker B.W., ed. Louisville: Knox, 2002. P. 219.

⁷⁸Макреј Д. Жизнь и учение св. ап. Павла. С. 514.

⁷⁹Fiorenza E.S. Bread Not Stone. P. 33.

⁸⁰Излаг. по: Хейфманн С. Павел и его интерпретаторы. С. 541.

Виктор Ферниш (Victor Paul Furnish) отмечает, что большая часть современных исследователей убеждена в необходимости выявлять и показывать именно те богословские идеи и концепты, которые были важны для самого апостола. Однако какие именно проблемы были для него наиболее важными, что именно интересовало его в наибольшей степени — по этому вопросу очевидно согласия среди западных ученых нет⁸¹. «Важно отметить, что большая часть работ, посвященных мысли Павла, пытаются найти ее центр в какой-то отдельной *богословской доктрине*. Однако здесь возникает вопрос: может быть, все разнообразие предложений касательно доктринального центра соответствует не столько характеру Павлового мышления, сколько говорит о богословских взглядах его интерпретаторов?»⁸². По мнению В. Ферниша, задача толкователя состоит вообще не в том, чтобы очертить некую богословскую систему св. ап. Павла. Критикуя предшествующих исследователей за попытки вписать его мысль в жесткие рамки систематического богословия, В. Ферниш видит вызов для последующих ученых только в том, чтобы «найти способы выразить ситуационный и диалогический характер его (св. ап. Павла. – *М.К.*) богословия, не ограничивая в то же время многообразие попыток понять его основные убеждения и наиболее глубокие вопросы и проблемы»⁸³.

5. Заключение

Подводя итог весьма краткому обзору современных западных исследований наследия св. ап. Павла, нельзя не заметить, что с момента выхода книги Э. Сандерса «Павел и палестинский иудаизм» в начале 80-х гг. не произошло каких-либо существенных изменений или сдвигов общепринятой парадигмы. И хотя на сегодняшний день существует оппозиция «новому взгляду на Павла», причем как среди протестантов, так и среди католиков⁸⁴, попытки что-либо противопоставить этому направлению зачастую выглядят весьма бледно и очень походят на стремление вписать Павла в тот самый конфессиональный контекст, против которого и выступают сторонники «новой перспективы».

Джеймс Данн вполне справедливо замечает, что на современном этапе исследования «колесо сделало полный круг, начиная от Баура в раннем XIX ст. и

⁸¹ *Furnish V.P. Pauline Studies. P. 333–334.*

⁸² *Ibid. P. 335.*

⁸³ *Ibid. P. 338.*

⁸⁴ См. напр.: *Kim S. Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel. Tübingen: Mohr, 2002. 336 p.*; *Marshall T.R. The Catholic Perspective on Paul: Paul and the Origins of Catholic Christianity. Dallas: Saint John Press, 2010. 255 p.*

заканчивая современными дебатами. Как богословие и историческое значение Павла, иудея, поверившего в Иисуса Мессию, фарисейского зилота, ставшего апостолом язычников, может быть адекватно понято и оценено?»⁸⁵ Д. Данн не дает на этот вопрос окончательного ответа: «<...> центр богословия Павла и его историческое значение, не говоря уже о Павле самом по себе, так и останется неразрешенной загадкой»⁸⁶. Смогут ли западные библеисты XXI в. разгадать эту неразрешимую загадку, над которой безуспешно бились лучшие ученые XIX–XX столетий? Казалось бы, все способы уже были испробованы, начиная от радикальных критических методов XIX в. и заканчивая постмодернистскими подходами конца XX – начала XXI вв. Учитывая те дебаты, которые велись в XX в., и, в частности, на «семинаре по Павлу», решение этой проблемы в западной библеистике представляется труднодостижимым.

Также нельзя не отметить, что ключевую роль в этих дебатах играют протестантские ученые, католики же часто вынуждены «играть на чужом поле» и реагировать на достижения своих протестантских коллег. То же самое во многом относится и к православным исследователям. Однако у этого явления есть и оборотная сторона. Субъективизм, проистекающий из реформаторского принципа «Писание истолковывает Писание», по сей день приводит к многочисленным интерпретациям одних и тех же текстов. Эти толкования в чем-то друг друга повторяют, во многом друг другу противоречат, но так или иначе дробят единый смысл библейских книг и оставляют читателя в полнейшем недоумении, какую же из трактовок выбрать?

5.1. Перспективы применения современных западных подходов к истолкованию посланий св. ап. Павла в православной библеистике

Вместе с тем необходимо отметить, что в целом ситуация в сегодняшней библейской науке гораздо более благоприятна для православных исследователей, чем, например, сто лет назад, когда наши дореволюционные ученые вынуждены были больше времени посвящать полемике с отрицательной библейской критикой, чем самостоятельным научным изысканиям. На сегодняшний день эра безраздельного господства историко-критического метода ушла в прошлое, а некоторые ученые даже говорят о его «конце»⁸⁷. Сегодня всерьез воспринимаются такие подходы к толкованиям Писания, как, например, фемин-

⁸⁵ *Dunn J.D.G.* Introduction. P. 12.

⁸⁶ *Ibid.* P. 13.

⁸⁷ См. напр.: *Maier G.* Das Ende der historisch-kritischen Methode. Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1974. 96 s.

нистская критика, которая относительно недавно была маргинальным явлением. «Феминистское толкование стремится освободить текст от его собственных идеологических ограничений», — замечает по этому поводу Кевин Ванхузер (Kevin J. Vanhoozer)⁸⁸. Однако, что тогда остается от текста? И не занимает ли в таком случае интерпретация место истолковываемого текста? Несмотря на то, что подобную экзегезу трудно не заподозрить в заинтересованности, феминистских исследовательниц и исследователей Писания воспринимают вполне серьезно. Подобные постмодернистские подходы на сегодняшний день весьма популярны, несмотря на то, что они фактически упраздняют не только изначальный смысл и авторскую интенцию текста, но и сам текст как таковой.

С другой стороны, некоторые подходы могут быть творчески использованы современными православными библеистами. Особый интерес представляет предложенный Бревардом Чайлдзом канонический подход. В особенности это касается послания к Евреям, которое по своему языку и литературному стилю весьма отличается от прочих посланий ап. Павла. Сам Б. Чайлдз не включает это послание в корпус апостола язычников. Но должны ли мы полностью отвергать его авторство на основании литературных и стилистических аргументов? И какое значение для нас имеет то, что Церковь включила его в канон посланий св. Павла? Не является ли это неким экзегетическим знаком для нас, что мы должны толковать это послание, показывая его нераздельную связь с прочими писаниями апостола, а не акцентируя внимание на особенностях и различиях? Перспективы использования канонического подхода в православной библеистике представляются достаточно широкими.

Большой простор для творческого использования представляют также исследования ученых, работающих в рамках парадигмы, ставшей общепринятой во второй половине XX в. Трудно не согласиться с общим выводом доктора Дэвида Фридмана (David Friedman): «Шаул остался соблюдающим Тору раввином и после того, как уверовал в Йешуа как в Мессию. Только осознав это, мы сможем верно истолковать писания Шаула. Они не входили в противоречие с его жизнью. Понимание этого должно помочь нам взглянуть на Шаула новыми глазами, ибо он любил Тору и не выступал за ее упразднение. По существу, как и Йешуа, он отстаивал ее верное понимание и применение»⁸⁹. Правда, попытки

⁸⁸ Ванхузер К. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы: Коллоквиум, 2007. С. 268.

⁸⁹ Фридман Д. Иисус и апостолы исполняли Тору. С. 74.

сделать из апостола язычников «ортодоксального иудейского раввина» также зачастую приводят к крайностям, например: «В более поздней статье Данн показывает, что Павел продолжал придерживаться иудаизма, но также принял и апокалипсический элемент в личности и учении Христа. Что было нового в Павле, так это «свежее и окончательное развертывание древнего обетования», где были преемственность и неоднородность. Во главе угла евангелия стояла апокалипсическая кульминация истории спасения»⁹⁰. Однако в целом нельзя отвергать того факта, что св. Павел был и оставался до смерти «евреем от евреев», и изучение Ветхого Завета и иудаизма может оказать нам неоценимую помощь при толковании его посланий.

5.2. Цели и задачи изучения наследия св. ап. Павла на современном этапе развития отечественной библеистики

Говоря о целях и задачах изучения св. ап. Павла, его личности и его посланий в современной русской библейской науке, следует признать, что цели эти неотделимы от задач отечественной библеистики как таковой.

При виде множества самых разнообразных направлений и подходов в современной западной библеистике к истолкованию как Священного Писания в целом, так и посланий св. ап. Павла в частности, нельзя не задаться вопросом: не рискует ли православная библеистика потеряться в этом море течений и в процессе заимствования или творческого усвоения утратить свое собственное научное лицо? Безусловно, возрождающаяся отечественная библейская наука находится в весьма непростом положении. На современных библеистах лежит огромная ответственность за то, что будет представлять собой русская православная библеистика в текущем столетии. Необходимо отметить, что в начале XXI в. само словосочетание «русская библеистика» звучит уже не так, как в начале XX в. Сто лет назад практически все наши предшественники работали в рамках единой методологической парадигмы, одними из главных требований которой были безусловное признание богодухновенности Священного Писания и требование не исключать святоотеческую экзегетику из процесса его толкования. На заре прошлого века такие предписания никак не вписывались в рамки традиционного для западной библеистики историко-критического подхода. Поэтому Н.Н. Глубоковский вполне справедливо утверждал, что «протестантская

⁹⁰Макреј Д. Жизнь и учение св. ап. Павла. С. 514.

экзегетика исходит из ложного и одностороннего начала, почему ее метод и выводы ни в малейшей степени не могут быть для нас обязательны»⁹¹.

Сегодня ситуация изменилась. Хотя большинство западных исследователей продолжает работать в рамках историко-критического подхода, сама по себе западная библейская наука ныне уже совсем не та, что сто лет назад. И многие вещи, которые для православного библеиста представляются само собой разумеющимися, для его западного коллеги могут выглядеть как новая свежая тенденция.

Сегодня, например, как новый тренд рассматривается использование святоотеческой экзегезы при интерпретации Священного Писания. И если мы сможем аргументированно показать, что святоотеческие экзегетические творения предлагают адекватное толкование библейского текста, их нельзя будет отметить как некие «позднейшие экзегетические наслоения», «затемняющие» смысл Библии. Можно будет критиковать как сами эти толкования, так и ученых, их использующих, как сегодня критикуют, например, сторонниц феминистской интерпретации или афро-американского подхода. Но обойти своим вниманием, игнорировать будет уже нельзя.

В этих условиях главная задача нашей нынешней отечественной библейской школы состоит, как представляется, прежде всего в том, чтобы подготовить новое поколение молодых исследователей, академический уровень которых ни в чем не уступал бы уровню подготовки их зарубежных коллег. В этом и только в этом случае русская библеистика будет восприниматься как самостоятельная научная школа. Однако это только одна сторона медали. Сама по себе подготовка квалифицированных специалистов еще не является решением проблемы. Главный вопрос состоит в том, в рамках какой методологии будут работать эти исследователи? И если результатом их подготовки станет некритичное заимствование или ретранслирование методов и идей протестантской библеистики, разве будет это способствовать возрождению библеистики отечественной?

Поэтому второй важнейшей задачей (и даже, возможно, более важной, чем первая) отечественной библейской науки на современном этапе ее развития является разработка методологической парадигмы православной библеистики, то есть, по сути, методологии православной библейской герменевтики. Нельзя ска-

⁹¹ Глубоковский Н.Н. Лекции по Священному Писанию Нового Завета. Т. 1. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2006. С. 46–47.

зять, что ранее в этом направлении ничего не было сделано⁹². Однако исследования дореволюционных библеистов в области герменевтики были трагически оборваны революцией, и сегодня мы вынуждены начинать практически с тех же самых позиций, на которых в свое время остановились они.

В то же время нельзя игнорировать достижения западной библеистики. По справедливому замечанию протоиерея Димитрия Юревича, «бесмысленно спорить как полезно, ценно, да просто жизненно необходимо для нас обращение к современной западной библейской академической литературе. Не стоит и говорить о том, что при экзегезе библейского текста мы находим в западных комментариях и монографиях огромные пласты уже проделанной гигантской работы по нахождению, расшифровке, прочтению источников, относящихся к тем эпохам, когда был написан библейский текст»⁹³. Однако воспринимая то лучшее, что было сделано в западной библеистике в течение XX в., необходимо это лучшее использовать творчески и критично, осуществляя трезвую и всесторонне обдуманную рецепцию, а не занимаясь механическим копированием, компиляцией и эпигонством.

Поставленная таким образом задача представляется архисложной и, более того, в нынешних исторических условиях может казаться вовсе невыполнимой. Каждый православный библеист мог бы посвятить ее решению всю свою жизнь. Однако для выполнения вышеуказанной магистральной цели недостаточно усилий одного, пусть даже гениального человека. Для ее решения необходима координация усилий и совместная работа всех исследователей, работающих в рамках единой методологической парадигмы русской православной библеистики.

⁹²Содержательный обзор дореволюционных исследований в области библейской герменевтики см. в статье: *Юревич Д., прот.* Изучение библейской герменевтики в дореволюционных духовных школах и современные задачи дисциплины / Доклад на заседании секции библеистики Международной конференции «Церковь, наука и образование в России: история и перспективы», посвященной 325-летию Московской духовной академии, Сергиев Посад, Московская православная духовная академия, 12 октября 2010 года // Сайт СПбПДА. Дата обновления: 13.10.2010. URL: <http://www.spbda.ru/news/a-332.html> (дата обращения 07.02.2011).

⁹³Там же.

Источники и литература

1. *Бульман Р.* Теология св. ап. Павла // *Бульман Р.* Избранное: Вера и понимание. Т. I–II / Пер. с нем. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. С. 58–187.
2. *Ванхузер К.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. Черкассы: Коллоквиум, 2007. 736 с.
3. *Глубоковский Н.Н.* Лекции по Священному Писанию Нового Завета. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2006. 408 с.
4. *Лозе Э.* Павел. Биография. М.: ББИ, 2010. 368 с.
5. *Макрей Д.* Жизнь и учение св. ап. Павла. Черкассы: Коллоквиум, 2009. 554 с.
6. *Райт Н.Т.* Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем христианства? М.: ББИ, 2010. 192 с.
7. *Сандерс Э.П.* Павел, закон и еврейский народ // Христос или Закон? Апостол Павел глазами новозаветной науки / Чернявский А.Л., сост. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. С. 371–600.
8. *Фридман Д.* Иисус и апостолы исполняли Тору. М.: Теревинф, 2007. 150 с.
9. *Хейфманн С.* Павел и его интерпретаторы // Словарь Нового Завета. Т. 2: Мир Нового Завета / Эванс К. и др., ред. М.: ББИ, 2010. С. 532–545.
10. *Юревич Д., прот.* Изучение библейской герменевтики в дореволюционных духовных школах и современные задачи дисциплины / Доклад на заседании секции библеистики Международной конференции «Церковь, наука и образование в России: история и перспективы», посвященной 325-летию Московской духовной академии. Сергиев Посад, Московская православная духовная академия, 12 октября 2010 года // Сайт СПбПДА. Дата обновления: 13.10.2010. URL: <http://www.spbda.ru/news/a-332.html> (дата обращения 07.02.2011).
11. *Barton J.* Reading the Old Testament: Method in Biblical Study. Louisville: Knox, 1996. 294 p.
12. *Barton S.C.* Paul as Missionary and Pastor // The Cambridge Companion to St. Paul / Dunn J.D.J., ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 34–48.

13. *Becker E.-M.* Letter Hermeneutics in 2 Corinthians: Studies in Literarkritik and Communication Theory. London: T&T Clark, 2004. 211 p.
14. *Betz H.D.* Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia. Philadelphia: Fortress, 1979. 352 p.
15. *Betz H.D.* Der Apostel Paulus und die Sokratische Tradition. Tübingen: Mohr, 1972. 157 s.
16. *Boyarin D.* A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1994. 366 p.
17. *Bultmann R.* Theology of the New Testament. London: Scribner, 1955. Vol. I. 644 p.
18. *Childs B.S.* Biblical Theology in Crisis. Philadelphia: Knox, 1970. 255 p.
19. *Childs B.S.* The Canonical Shape of the Prophetic Literature // «The Place Is Too Small for Us»: The Israelite Prophets in Recent Scholarship / Gordon R.P., ed. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995. P. 513–522.
20. *Childs B.S.* The Church's Guide for Reading Paul: The Canonical Shaping of the Pauline Corpus. Cambridge: Eerdmans, 2008. 276 p.
21. *Childs B.S.* The New Testament as Canon: An Introduction. Philadelphia: Fortress, 1984. 574 p.
22. *Davies W.D.* Paul and Rabbinic Judaism. London: SPCK, 1962. 392 p.
23. *Dunn J.D.G.* Introduction // The Cambridge Companion to St. Paul / Dunn J.D.J., ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 1–15.
24. *Dunn J.D.G.* The Narrative Approach to Paul: Whose Story? // Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment / Longenecker B.W., ed. Louisville: Knox, 2002. P. 217–230.
25. *Dunn J.D.G.* The New Perspective on Paul. Grand Rapids: Eerdmans, 2008. 539 p.
26. *Dunn J.D.G.* The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids: Eerdmans, 2006. 808 p.
27. *Fiorenza E.S.* Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation. Boston: Beacon, 1995. 223 p.

28. *Furnish V.P.* Pauline Studies // The New Testament and Its Modern Interpreters / Epp J.E., MacRae G.W., eds. Philadelphia: Fortress, 1989. P. 321–350.
29. *Horrell D.G.* An Introduction to the Study of Paul. N.Y.: T&T Clark, 2006. 164 p.
30. *Kim S.* Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel. Tübingen: Mohr, 2002. 336 p.
31. *Maccoby H.* Antisemitism and Modernity: Innovation and Continuity. N.Y.: Routledge, 2006. 191 p.
32. *Maccoby H.* The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity. N.Y.: Barnes & Noble, 1998. 237 p.
33. *Maier G.* Das Ende der Historisch-kritischen Methode. Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1974. 96 s.
34. *Malina B.J., Pilch J.J.* Social-Science Commentary on the Letters of Paul. Minneapolis: Fortress, 2006. 419 p.
35. *Marshall T.R.* The Catholic Perspective on Paul: Paul and the Origins of Catholic Christianity. Dallas: Saint John Press, 2010. 255 p.
36. *Nanos M.D.* The Mystery of Romans: the Jewish Context of Paul's Letter. Minneapolis: Fortress, 1996. 435 p.
37. *Rowland C.* Social, Political and Ideological Criticism // The Oxford Handbook of Biblical Studies / Rogerson J.W., Lieu J.M., eds. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 655–671.
38. *Sanders E.P.* Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. Philadelphia: Fortress, 1983. 227 p.
39. *Segal A.F.* Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee. New Haven – London: Yale University Press, 1992. 384 p.
40. *Soulen R.N., Soulen R.K.* Handbook of Biblical Criticism. Cambridge: James Clarke & Co., 2002. 252 p.
41. *Vermes G.* The Religion of Jesus the Jew. Minneapolis: Fortress, 1993. 244 p.
42. *Whiting B.* Contemporary Perspectives on Paul // The Cambridge Companion to St. Paul / Dunn J.D.J., ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 256–269.

Протоиерей Олег Агапов

ТРИЕДИНАЯ ИНТУИЦИЯ «СОТВОРЕННОСТИ, ПАДШЕСТИ И ВОЗРОЖДЕННОСТИ» КАК ОСНОВА ХРИСТИАНСКОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА (НА МАТЕРИАЛЕ СТАТЕЙ ПРОТ. АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА ОБ А.И. СОЛЖЕНИЦЫНЕ)

В богословском наследии прот. Александра Шмемана большое место занимают его размышления о творчестве А.И. Солженицына. В данной статье рассматривается один аспект этих размышлений — попытка богословом на материале творчества А.И. Солженицына выделить поддающиеся анализу мировоззренческие основы подлинно христианского художественного творчества. Поскольку самим художником эти основы могут быть не осознаваемы, прот. А. Шмеман называет их «интуициями», указывая также на их неразрывную связь между собой.

Ключевые слова: прот. Александр Шмеман, А.И. Солженицын, творчество, интуиция, творение, зло, возрождение, христианская культура.

Знакомство прот. А. Шмемана и А.И. Солженицына началось заочно. И первые впечатления их друг от друга были не просто хорошими и добрыми, а практически восторженными — как от встречи с чем-то неожиданным (в это время, в этой среде... откуда?!). А. Солженицын в письме к Н. Струве пишет о «духовном наслаждении», с которым он слушал проповеди о. Александра по радио «Свобода»: «Давно уже я с духовным наслаждением слушал по “Свободе” <...> проповеди “доктора философии отца Александра” <...> и поражался, как неподдельно, современно и высоко его искусство проповеди: ни ноты фальши, ни миллиметра натяжки, без пустой дани обязательной форме, ритуалу, когда слушателю становится неловко или чуть стыдно за проповедника или за себя, — и всегда сильная глубокая мысль и глубокое чувство. И думал я: вот чей храм, чьи службы хотел бы я посещать»¹. Более того, в этом же письме А. Солженицын пишет, что статья о. Александра Шмемана о нем «...объяснила мне самого себя <...> и сформулировала важные черты христианства, которых я не мог бы сформулировать»². Статья, о которой идет речь, — первая статья о. Александра

Протоиерей Олег Агапов — кандидат филологических наук, проректор и доцент Самарской православной духовной семинарии, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия.

¹ Письма А.И. Солженицына к Н.А. Струве (1971–1974) // Вестник РХД. № 195. Париж – Нью-Йорк – Москва. 2009. С. 143.

² Там же.

о А. Солженицыне. Она так и называется: «О Солженицыне»³. Уже в этой статье прот. А. Шмеманом были обозначены основные, по его мнению, наиболее полно характеризующие творчество писателя специфические черты. Ряд положений данной работы будут повторены и в последующих статьях об А. Солженицыне.

Богослов отмечает, прежде всего, принципиальную новизну А. Солженицына как художника, выросшего и сформированного уже в Советской России, но сумевшего освободиться от тотального пресса советской культуры, причем не творческим «уходом» куда-либо (в древнерусское искусство, в историю, на Запад и т.п.), а внутренней победой над происходящим здесь и сейчас злом: «Советский мир остается до конца и органически его миром, его действительностью, так что про него можно сказать, что свободен он не *от* советской действительности, а *в* самой советской действительности. И это создает между ним и этим миром совсем особое соотношение и — в творческом плане — одного его сейчас делает способным мир этот изнутри *явить*, творчески *объяснить* и, наконец, *преодолеть*»⁴.

Вывод прот. А. Шмемана по поводу того, что *являть, объяснять и преодолевать* социалистический мир своим писательским творчеством в 1970 г. (прот. А. Шмеман пишет «сейчас», а статья — 1970 г.) способен *один* А. Солженицын, кажется мне, мягко говоря, неточным. Это время — расцвет творчества, например, Василия Шукшина, о котором известный писатель В.А. Пьецух напишет в 1991 г. как о «последнем гении нашей литературы»⁵; это время, когда оставался еще год жизни Николая Рубцова. В конце 60-х появляются в печати первые произведения Валентина Распутина, которого сам А. Солженицын, вручая в 2000 г. литературную премию, носящую его имя (Солженицынскую), характеризовал как писателя, обладающего живым богатым языком, способного «сосредоточенно углубляться в суть вещей». В 1972 г. трагически погиб 35-летний Александр Вампилов, один из талантливейших русских драматургов. И так далее, и так далее... Явно поспешил о. Александр в своих выводах по поводу «одиначества» А.И. Солженицына, преодолевающего в себе неправду, укorenившуюся в России. Богата Россия талантами, пробивающимися сквозь асфальт официоза. Хотя, конечно, роль А. Солженицына в русской литературе второй половины XX в. — одна из ведущих, таких масштабных, эпических по-

³ Шмеман А., прот. О Солженицыне // Вестник РСХД. № 98. Париж. 1970.

⁴ Шмеман А., прот. О Солженицыне // Шмеман А., прот. Собрание статей. 1947–1983. М., 2009. С. 762.

⁵ Пьецух В.А. Последний гений // Пьецух В.А. Циклы. М., 1991. С. 55.

лотен, вскрывающих суть режима, кроме него не написал никто, и подвиг его творчества я ни в коем случае не хочу умалить.

Рассуждая о христианских основаниях творчества писателя, о. Александр пишет о своеобразной триаде «интуиций», которые, на его взгляд, присущи только христианской культуре, и творчество Солженицына имеет их в своем основании: «Говоря о «христианском писателе» вообще и о А.И. Солженицыне в частности, я имею в виду некое глубокое и всеобъемлющее, хотя, может быть, и бессознательное восприятие мира, человека и жизни, которое в истории человеческой культуры родилось и выросло из библейско-христианского откровения о них, и *только* из него. У человеческой культуры в целом были, есть и, возможно, будут другие источники, другие «ключи». Но только христианство, только ветхозаветно-новозаветное откровение содержит в себе то восприятие мира, которое, войдя в человеческую культуру, явило в ней не только возможность, но и реальность культуры именно христианской и которое, за неимением лучшего определения, я назову *триединой интуицией сотворенности, падшести и возрожденности*. Я убежден, что именно эта интуиция лежит в основе творчества Солженицына, делает его творчество христианским»⁶.

Скорее, на мой взгляд, можно говорить не о специфично-христианском эмоциональном (поскольку «бессознательное» в этом случае означает, вероятнее всего, «эмоциональное») *восприятии* мира, а о специфичном и единственном в своем роде христианском *мировоззрении*⁷. Тогда очень рискованными становятся рассуждения о «бессознательном христианском восприятии» мира у писателя, который сам себя христианским писателем не считает, но таковым является с точки зрения о. Александра, поскольку в его творчестве он находит «триединую интуицию» «сотворенности, падшести и возрожденности» — или при таком подходе мы вынуждены будем считать христианскими писателями не только не разделяющих сознательно христианского мировоззрения, но даже и не знающих о христианстве⁸. Критик должен быть готов к критике и в свой адрес. К тому же о. Александр в данном случае выстраивает определенную схему,

⁶ Шмелан А., *прот.* О Солженицыне. С. 768.

⁷ Эмоциональное христианское восприятие, конечно, существует, но «Дух дышит, где хочет», и «душа-христианка» неосознанно может проявляться во всяком творчестве. У мусульман, дзен-буддистов, атеистов и т.д. мы найдем схожее отношение к Богу, человеку и миру именно на уровне спонтанного самовыражения в творчестве, когда мировоззренческие клише их верований действуют не с такой силой, что будет показано в статье далее.

⁸ Это утверждение будет подкреплено конкретными примерами ниже.

пытается нащупать методологию, позволяющую судить, кто является христианским писателем, а кто нет.

На мой взгляд, данный метод «не работает» даже по отношению к А. Солженицыну. Так, говоря об «общей тональности» творчества писателя, о «внутренней, не поддающейся одному формальному анализу «музыке»», прот. А. Шмеман отмечает, что «... в эту музыку Солженицына, всю как будто сотканную из вопля страдания, таинственно входит и в ней таинственно присутствует та самая “хвала”, что составляет последнюю, все к себе относящую глубину — и библейского, и евангельского рассказа о мире». И далее богослов делает обобщение, касающееся всего творчества писателя: «Во всем творчестве Солженицына незримо и все же ошутимо светит то “утро творения”, в которое входит, о котором радуется покинувший раковый корпус Костоглов:

«“Это было утро творения! Мир сотворялся снова для одного того, чтобы вернуться Олегу: иди! живи!... И, лицом разойдясь от счастья, улыбаясь никому — небу и деревьям, в той ранневесенней, раннеутренней радости, которая вливается и в стариков, и в больных, Олег пошел по знакомым аллеям... В первое утро творения — кто же способен поступать благорассудно? Все планы ломая, придумал Олег непутевое: сейчас же, по раннему утру, ехать в старый город смотреть цветущий урюк”. “Хорошо!”»⁹.

«Та самая “хвала”», составляющая «последнюю, все к себе относящую глубину — и библейского, и евангельского рассказа о мире» только ли у А. Солженицына среди русских писателей второй половины XX в.? Среди нерусских? Выросших и воспитанных в среде нехристианской? Вообще не слышавших о Христе всех времен и народов? Вопросы риторические. Чтобы не быть голословным, приведу несколько текстов.

Вот, например, уже упомянутый В. Шукшин. Рассказ «Алеша Бесконвойный». Очень похожий по интонации на отдельные места у А. Солженицына, но герой В. Шукшина, даже не имея лагерного опыта, побеждает. Внутренне. Не только отвоёванной субботой для бани. Хотя и это очень много: баня по субботам — частичка дореволюционного православного быта. На воскресную службу в церковь, к Причастию, надлежало идти новым и чистым. Герой В. Шукшина побеждает любовью и радостью, простотой и непосредственностью. Цельностью и мудростью.

⁹ Шмеман А., прот. О Солженицыне. С. 768.

Олег же Костоготов — фигура трагическая. В чем-то, несомненно, он победил, а в чем-то — неизбежно проиграл.

Взять хотя бы место, которое прот. А. Шмеман приводит из «Ракового корпуса», считая, что «утро творения» Олега Костоготова «незримо и все же осязательно светит» «во всем творчестве Солженицына». Действительно, Александром Исаевичем написана замечательная по пронзительности и жизненной правды картина (тем более, что писал он отчасти с себя — это он выжил, выстоял и донес до нас свое состояние «рождения заново»). Но почему-то у прот. А. Шмемана прочитывается не то, что у А. Солженицына. Стоит нам открыть собственно «Раковый корпус», прочитать хотя бы заключительные его страницы, и на нас обрушивается *жизнь*, совсем (после лагеря, ссылки и рака) новая в восприятии главного героя, поэтому новизна утра творения касается только Олега, это вовсе не авторская «интуиция творения». И оказывается, что «утро творения» — это метафора, передающая ощущение новизны жизни после, казалось, неминуемой смерти. И эта новая жизнь заключает в себе новое узнавание жизни и мира, «примеривание» их к себе. В этом узнавании, в этой жизни заново, в этом первом дне есть не только желание увидеть цветущий урюк, но и другие желания, понятные, человеческие, правдиво описанные — до трагедии, до неразрешимости *здесь*, в этом мире. Солженицын показывает, как из желания поесть и еды никогда невиданного прежде шашлыка очень быстро (и герой это осознает) вырастает некоторое презрительное отношение к хлебу (лишняя корка которого совсем недавно была счастьем), после выпитого стакана вина хочется встретить еще винную лавку, поездка в битком набитом трамвае кончается совсем худо — героя прижимает к девушке, он ощущает ее всем телом и...

«...самая большая страсть не могла бы так их сплотить, как эта толпа... Это ощущение — не подтверждалось ему, не подкреплялось десятилетиями — и тем первожденной оно было сейчас!

Но оно не было счастьем. Оно было и горем... Ну да, ведь преудреждали ж его: останется либидо. И только оно!...

Так проехали около двух остановок. А потом, хоть и тесно, но уже не столько жали сзади, и уже мог бы Олег немножечко и отклониться. Но он не сделал так: у него не стало воли оторваться и прекратить это блаженство-мучение. В эту минуту, сейчас, он ничего большего не хотел, только еще, еще оставаться так. Хотя бы трамвай по-

шел теперь в Старый город! Хотя б, обезумев, он и до ночи лязгал и кружился без остановок! Хотя б он отважился на кругосветное путешествие! — Олег не имел воли оторваться первым! Растягивая это счастье, выше которого он теперь не был достоин, Олег благодарно запоминал колечки на затылке (а лица ее он так и не повидал).

...И, выпрямляясь с ослабевших, подогнутых колен, понял Олег, что едет к Веге (любимой девушке, его ждущей. — *прот. О. А.*) — на муку и на обман.

...Нет, надо быть мудрее девчонки (которая говорила, что важнее всего — духовное общение. — *прот. О. А.*), надо ехать на вокзал»¹⁰.

Собственно, это событие, это бегство от любви из-за «трамвайной» несостоятельности и является критическим моментом для главного героя «Ракового корпуса». Проиграшем, которого в жизни самого А. Солженицына не было. Трудно не заметить, как постепенно приходит Олег Костоглотов к этому. Здесь и привлекая внимание Олега на некоторое время белка в колесе, из которого, по мысли Олега, ей уже не выбраться (как символ трагической судьбы самого героя), и звери в зверинце — зеки..., то есть ассоциируются у него с зеками (его начинает тяготить чувство, что он уже никогда не сможет чисто, беспримесно воспринимать мир), и серьезное разочарование после рассматривания себя в большом зеркале универсама и т.д. Трудно не заметить, но прот. А. Шмеман видит в этом «утре творения» тон для всего творчества А. Солженицына... На мой взгляд — это ошибка, и серьезная. Вырывание из контекста произведения отрывка для обоснования своей мысли.

О «христианской интуиции творения». На этот раз — из немецкой литературы. Один из ее классиков XX в. — Герман Гессе (1877–1962). Сын и внук христианских миссионеров, учившийся даже некоторое время в семинарии, обращается в своих поисках Истины и Правды в сторону Востока, прежде всего — Индии. Отношение к христианству в разные периоды жизни разное: от критики и неприятия (взять хотя бы одного из персонажей известного романа «Степной волк» (1927), профессора богословия, который, при фантастическом развитии сюжета, обретая возможность реализации тайных желаний и помыслов, стрелял из винтовки по проезжающим машинам), до притяжения христианства в качестве одного из многих путей к Истине. То есть Г. Гессе, сознательно отошедший от хри-

¹⁰Солженицын А.И. Раковый корпус // Солженицын А.И. Собрание сочинений: В 9 т. Т. 3. М., 1999. С. 497–498.

стианства, безусловно, христианским писателем быть назван не может. Но он — великий писатель. И даже придя в конце к мировоззрению, близкому скорее Вивекананде, чем его родной Лютеранской Церкви, он пишет «Игру в бисер», где главный герой фактически жертвует собой ради ученика. О. Александр выделяет три вышеуказанных критерия как основные для определения «христианскости» произведения и автора и забывает, на мой взгляд, про основную — жертву, жертвенность, так или иначе (не всегда напрямую в сюжете) присутствующую во всяком подлинном произведении художественного творчества, которое, в свою очередь, по сути также является жертвой.

«Игра в бисер» завершается произведениями главного героя книги — Иозефа Кнехта. Среди них одно стихотворение, в котором все — описание и хвала творения, более того, в нем заключен глубокий богословский смысл:

*По поводу одной токкаты Баха*¹¹

Мрак первозданный. Тишина. Вдруг луч,
Пробившийся над рваным краем туч,
Ваяет из небытия слепого
Вершины, склоны, пропасти, хребты,
И твердость скал творя из пустоты,
И невесомость неба голубого.

В зародыше угадывая плод,
Взывая властно к творческим раздорам,
Луч надвое все делит. И дрожит
Мир в лихорадке, и борьба кипит,
И дивный возникает лад. И хором
Вселенная творцу хвалу поет.

И тянется опять к отцу творенью,
И к божеству и духу рвется снова,
И этой тяги полон мир всегда.
Она и боль, и радость, и беда,
И счастье, и борьба, и вдохновенье,
И храм, и песня, и любовь, и слово.

Хвалу Творцу мы найдем и в произведениях авторов-мусульман. Так, у одного из знаменитых (и не только в арабском мире) средневековых авторов,

¹¹ Гессе Г. Игра в бисер // Гессе Г. Избранное. Сборник / Пер. С. Апта. М., 1991. С. 353.

Ибн Туфейля (ум. 1185 г.), в широко известной (переведенной и на многие европейские языки) «Повести о Хаййе ибн Якзане» читаем:

«Когда Хайй увидел, что все существующее есть творение Творца, он стал рассматривать его по-иному, принимая во внимание силу Творца, восхищаясь чудесами его творения, тонкой мудростью и точностью его знания. Он обнаружил в самых незначительных вещах, не говоря уже о вещах великих, проявления мудрости и удивительного творчества, вызывавшие его восторг»¹².

Найти «интуицию творения» в мусульманской литературе — ожидаемый результат, но мы находим подобное и в литературах, принадлежащих культурам, казалось бы, далеко отстоящих от идеи Творца. У замечательного китайского поэта Су Дун-по (1037–1101) мы прочтем, например, такие строчки:

Между тем в небесах и на этой земле
Всякой твари и вещи свое назначенье дано.
Если есть что-то в мире, чем я обладать не могу,
То йоты того не посмею присвоить себе.

Но ведь ветер, что чист в небесах,
Не запрещен для наших ушей,
А луна среди звезд, что светла,
Не боится взглянуть нам в глаза.

Мы возьмем их себе – и не будет препятствий тому,
Ибо Высшим Создателем нам во владение дан
Этот вечный источник живой красоты,
Мы им можем владеть, как хотим!¹³

Этот ряд стихов и прозы можно было бы продолжать очень долго. Моя цель — показать, что поставленный о. Александром Шмеманом на первое место критерий для определения христианского писателя — интуиция сотворенности мира — не является надежным, поскольку очень часто встречается в произведениях писателей искренне и глубоко... исповедующих иную веру.

Но о. Александр пишет о «триединой интуиции», давая понять тем самым особую важность соединения всех трех компонентов (кроме сотворенности — падшести и возрожденности) в творчестве у определенного автора. Я счел воз-

¹²Ибн Туфейль. Повесть о Хаййе ибн Якзане. М., 1978. С. 89.

¹³Су Дун-по. Стихи. Мелодии. Поэмы. М., 1975. С. 199.

можно говорить «о частях», поскольку так выстраивает апологию своей триады сам прот. А. Шмеман.

О первой части «триады» мы уже поговорили. Посмотрим на вторую ее составляющую — «падшесть». О. Александр начинает разговор об «интуиции падшеести» с констатации того, что, безусловно, «...зло и страдание стоят в центре солженицынского творчества». Но, по мысли богослова, «...зло у Солженицына — из христианского восприятия и переживания “тайны зла”». Далее богослов пытается раскрыть христианское понимание зла. И впадает в ряд противоречий — с самим собой и с отдельными христианскими богословами, на мой взгляд — более адекватно христианской картине мира рассуждающими о зле. По мысли о. Александра только христианство (в отличие от всех других религий и философий) зла не объясняет, а его являет (то есть делает явным, обнаруживает его именно как зло). Объяснить зло нельзя, потому что оно — падение, и только — падение, всегда — падение, пишет прот. А. Шмеман, делая акцент на одном из аспектов зла, абсолютизируя одну грань, неоправданно жестко отзываясь (декларативно, без сколько-нибудь развернутого обоснования, без называния по имени тех, кого критикует) о других подходах:

«...Оно (зло. — *прот. О. А.*) <...> не простой отрицательный знак, всего лишь отсутствие добра, как это кажется рационалистам всех оттенков в их утопическом оптимизме. Для христианства зло — это всегда и прежде всего именно *падшесть*. Пасть же может только то, что высоко. И чем выше, прекраснее и драгоценнее то, что падает, — тем сильнее ужас, горе и страдание. Ужас от не-должности зла, от несоответствия его природе падающего, какими бы причинами ни было падение это вызвано, сколь ни казалось бы оно “закономерным” и “обоснованным”, нет ему ни объяснения, ни оправдания, ни “извинения”. Есть только ужас, горе и страдание. Но пережить и ощутить зло как падшесть и ужаснуться ему — это и значит *явить зло как зло*»¹⁴.

«Нет злу объяснения»? А разве не является попыткой объяснения зла утверждение, что оно — «это всегда и прежде всего <...> *падшесть*»? Зло — «...не простой отрицательный знак»? А кто подобное утверждает? Вообще довольно неточная метафора, видимо призванная у о. Александра усилить нега-

¹⁴ Шмеман А., прот. О Солженицыне. С. 769.

тивное отношение читателя к «рационалистам всех оттенков» с их «утопическим оптимизмом» (?), которым кажется что зло — «всего лишь отсутствие добра». «Всего лишь»? Где же нашел уважаемый богослов «рационалистов», так считающих? Если уже для Платона «Добро» было высшей идеей, а для блаж. Августина (и для всей христианской традиции, но он одним из первых проговорил это) Абсолютное Добро отождествлялось с Богом? После древнегреческой философии (в особенности, неоплатонизма, где зародилось и было обосновано (у Плотина¹⁵ и Прокла¹⁶)), определение зла как отсутствие, недостаток добра мы находим у таких известных в христианстве отцов и богословов, как, например, свт. Григорий Нисский, блаж. Августин, прп. Максим Исповедник, ушедших от неоплатонического отождествления зла с материей.

Обратимся к святоотеческим текстам и сопоставим две магистральные точки зрения на зло — восточную и западную, ограничившись наиболее весомыми и показательными размышлениями по данному вопросу: блаж. Августина и прп. Максима Исповедника (с его опорой на авторитетный корпус сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита).

Размышления о зле привели блаж. Августина к признанию того, что подлинно существует только Бог — Абсолютное Добро, все остальное существует, поскольку берет свое начало от Него. Зла в сущности нет, а есть уменьшение добра:

«Мне стало ясно, что только доброе может стать хуже. Если бы это было абсолютное добро, или вовсе бы не было добром, то оно не могло бы стать хуже <...> все ухудшающееся лишается доброго. Если оно совсем лишится доброго, оно вообще перестанет быть...

И для Тебя вовсе нет зла, не только для Тебя, но и для всего творения Твоего, ибо нет ничего, что извне вломилось бы и сломало порядок, Тобой установленный. Злом считается то, что взятое в отдельности с чем-то не согласуется, но это же самое согласуется с другим, оказывается тут хорошим и хорошо само по себе»¹⁷.

Приходится не согласиться с блаженным Августином и говорить о том, что, начиная с падения Денницы и грехопадения Адама, мировой порядок, заду-

¹⁵ Плотин. Эннеады в 7 т. / Пер. Т.Г. Сидаша. (Серия «Plotiniana»). СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004–2005.

¹⁶ Прокл. Первоосновы теологии. М., 1993.

¹⁷ Августин Иппонский, блаж. Исповедь. М., 1992. С. 188–189.

манный Богом как «идеальный» (в смысле «наилучший»), изменяется, «ломается». В этих рассуждениях святителя мы, фактически, сталкиваемся с богословской базой для теории предопределения, которую находим в его позднейших работах.

А.Ф. Лосев рассматривает подобные рассуждения блаженного Августина как попытку соединения языческого и христианского воззрений на зло, судьбу и Провидение. И из этого соединения, по словам А.Ф. Лосева, выходит теория, мало похожая на христианскую:

«Августин пытался прямо отождествить трагическую судьбу человечества с божественным Провидением. Это было средним принципом, если крайними принципами считать язычество и христианство. Но этот средний принцип получал у Августина, в конце концов, характер (или, по крайней мере, оттенок) языческого фатализма. Если его продумать до конца, то, конечно, он предполагал полное бесчувствие к оригинальности и самостоятельности человеческой личности. Раз все и навсегда предопределено, то все человеческие усилия становятся бесполезными и вся история превращается в механическое воспроизведение божественной воли. Но, очевидно, и сама божественная воля тоже должна трактоваться в этом случае как воля ко злу, то есть как злая воля»¹⁸.

Блаженный Августин, как мы видели, избежал этого, объявив зло относительным. То есть, противостоя манихеям с их неприятием материи и материального мира, он впадает в другую крайность, утверждая наличие зла лишь для ограниченного человеческого мышления, не могущего «ухватить» все мировые связи и согласованности, и отсутствие для Бога, до времени уже все знающего, хотящего, а значит — определившего.

В восточном христианстве преобладала иная традиция решения вопроса о зле. Одно из первых развернутых учений о зле содержится в произведении Псевдо-Дионисия Ареопагита «О Божественных именах».

Учение Ареопагита, как и рассуждения блаж. Августина, во многом опираются на неоплатоническое понимание зла как «несуществования добра», но выводы из этой предпосылки делаются различные.

¹⁸ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992. С. 212.

Псевдо-Дионисий начинает свои рассуждения о зле с утверждения того, что зло — недостаток добра, в чистом виде зла быть не может: «...Вообще зло — не зло, но имеет какую-то долю добра в той мере, в какой вообще существует»¹⁹. Прп. Максим Исповедник, комментируя, говорит, что «...зло <...> в лишении блага»²⁰.

«Зло, — пишет Ареопагит, — <...> и для умов, и для душ, и для тел есть слабость в пользовании и уклонение от обладания собственными благами»²¹.

У прп. Максима читаем: «Краткое определение зла: это то, что существует не благодаря природе, а благодаря частичному недостатку добра»²². То есть «благодаря» умалению своего доброго по природе содержания.

Далее у прп. Максима читаем о причинах зол, он приводит пример распушенности: «Причина зла при распушенности — желание, действующее вопреки смыслу. Но само по себе желание — благотворящая сила, устремляющая словесных к истинному Благу, а бессловесных к тому, что необходимо для продолжения их рода»²³. Прп. Максим, как мы видим, рассуждая вслед за Псевдо-Дионисием Ареопагитом, считает, что причины зол, таких, как, например, распушенность, блага, но направленность, в данном случае — желания, в сторону от замысла Божьего, от смысла (логоса) рождает зло.

Отвечая на вопрос, как может существовать зло при существовании Промысла, Ареопагит пишет: «...Но и оказывающимися злыми Промысел благоподобно пользуется для их же или других частной или общей выгоды и соответствующим каждому из суших образом о них промышляет.

Потому-то и не принимаем мы неосновательного мнения многих, что Промысел должен и против воли вести нас к добродетели, что вредить природе не свойственно Промыслу. Ибо спасительный Промысел поддерживает всякую природу движущихся самостоятельно именно как движущихся самостоятельно — и всех вместе, и каждого в отдельности, — в той мере, в какой природа тех, о ком Он промышляет, способна воспринимать от всецелого и всевозможного Промысла подаваемые соразмерно каждому промыслительные блага»²⁴.

¹⁹ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб, 1994. С. 139.

²⁰ Там же. С. 145.

²¹ Там же. С. 173.

²² Там же. С. 177.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 185.

Дионисий Ареопагит говорит здесь, прежде всего, о том, что зло Промыслом исправляется, что Промысел им «благоподобно пользуется», но не то, что оно — необходимо или предопределено. Дионисий Ареопагит утверждает личность и ее свободу, он, фактически говорит об ограничении всемогущества Божия. Прп. Максим так поясняет это место: «Заметь, как он порицает тех, кто говорит: почему Бог не сделал нас такими, чтобы мы, даже если бы хотели, не могли согрешить? Это ведь ни что иное, как сказать: почему Он не сделал нас безумными и бессловесными? Ибо привести нас к добродетели принудительно — значит не оставить нас самим по себе никакой самостоятельности и не позволить нашему естеству быть разумным, то есть иметь разумную душу. Ведь отними у нас свободу воли, и мы уже не образ Божий, и не словесная и разумная душа, и наша природа воистину растлится, перестав быть тем, чем ей надлежит быть»²⁵.

Можно взять и другие труды прп. Максима, где он также поднимает проблему зла. Так, в своей работе «Максима монаха к Фалассию, благочестивейшему пресвитеру и игумену о различных затруднительных местах Священного Писания» он пишет:

«...Зло есть недостаток деятельности присущих естеству сил в отношении к их цели и решительно не есть что-либо другое.

Или еще: зло есть неразумное движение естественных сил, руководимых ошибочным суждением, к чему-либо иному помимо цели. Целью же я называю Причину сущих, к Которой естественно устремляется все, хотя лукавый, тщательно прикрыв зависть личиной благожелательности и обманом склонив человека, успел направитьвлечение к чему-либо иному из сущего помимо Причины и произвести неведение Ее...

Итак, зло <...> есть неведение благой Причины сущих. Это неведение, калеча ум человеческий и явственно отвержая чувство, сделало его совершенно чуждым божественного ведения и, напротив, наполнило страстным познанием чувственных вещей»²⁶.

Согласно прп. Максиму, как мы видим, зло не заложено в порядок вещей, зло — ошибка, неправильный выбор, безусловно, негодный Богу. Обра-

²⁵ Там же.

²⁶ *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию // *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 2. Ч. 1 М., 1994. С. 26–27.

тимся снова к творениям преподобного: «Бог есть, как написано, Солнце правды (Мал 4:2) и Он просто озаряет всех лучами Своей Благости. Душе присуще по свободной воле становиться либо, как боголюбивой, воском, либо, как испытывающей склонность к материи, грязи. Ведь подобно тому, как грязь естественным образом высушивается солнцем, а воск смягчает под лучами его, так и всякая душа, тяготеющая к материи и добровольно подражающая грязи, наказывается Богом, ожесточается и, подобно фараону (Исх 7:13), толкает себя к гибели. А всякая боголюбивая душа размягчается, как воск, на ней запечатлеваются божественные образы и изображения, и она становится в Духе обитающим Богом»²⁷.

Мы видим, что Бог у св. Максима мыслится как Любовь, пронизывающая все и стучащая в каждое сердце, как Дарующий благодать всегда и всем, готовым принять ее. Зло, согласно преподобному, — именно отрицание и недостаток этой благодати, добровольный уход от Света к тьме, или даже недостаточное движение по направлению к Богу.

Только в одном случае можно было бы отождествить зло с падением: если бы разговор шел о *потенциальном, возможном* падении. О падении — всегдашнем «недоборе святости» по сравнению с замыслом Божиим о человеке.

Но о. Александр не дает возможности *так* воспринимать его рассуждения. Он пишет о реальном падении, поскольку «пасть же может только то, что высоко. И чем выше, прекраснее и драгоценнее то, что падает, — тем сильнее ужас, горе и страдание». К тому же прот. А. Шмеман говорит не вообще о зле, а о проявлениях зла в творчестве А.И. Солженицына. И тут уж совершенно не остается места для подобных рассуждений.

Да, зло всегда имеет у Александра Исаевича конкретных носителей, но нигде (за исключением, может быть, рассказа о бывшем сослуживце, лейтенанте Овсянникове, ставшем гебешником)²⁸ не показана их бывшая «высота и драгоценность», с которых они «упали» до лагерных начальников, стукачей, урок и т.д. Скорее — наоборот: если судить по текстам писателя, многие из негативных героев показаны только с отрицательной стороны, никакими другими гранями и сторонами (хотя бы в прошлом) не предстают перед читателем, и нет для них в произведениях А. Солженицына ни прощения, ни права на жизнь, ни возможности «возрождения» (последняя часть триады прот. А. Шмемана). Ес-

²⁷ Там же. С. 217.

²⁸ *Солженицын А.И.* Архипелаг ГУЛАГ // *Солженицын А.И.* Собрание сочинений: В 9 т. Т. 4: Ч. 1, 2. М., 1999. С. 174.

ли бы о. Александр писал об отдельных фактах возрождения в аду, описанном Александром Исаевичем, то с этим невозможно было бы спорить. Но он снова обобщает: «...Интуиция *возрожденности*. Это, конечно, не гуманистический оптимизм, не вера в “прогресс”, “светлое будущее” и “торжество разума”. Всего этого нет в христианском благовести о возрождении и спасении, нет и в творчестве Солженицына. Но в нем, как и в христианстве, есть неистребимая вера в возможность для человека возродиться, отказ «поставить крест» раз и навсегда на ком бы то ни было и на чем бы то ни было»²⁹. Даже и «на чем бы то ни было»?!

На мой взгляд, это высказывание не отражает действительного содержания творчества писателя. Солженицын ставит (и часто) «крест» и на многих своих персонажах и, тем более, на многих результатах их деятельности, на многих явлениях советской (особенно — лагерной) жизни (ГУЛАГ, конечно же, никогда не преобразится во всероссийскую здравницу!). Так, явно рискуя своей жизнью, возвращается в Советскую Россию Нафталий Аронович Френкель (один из главных идеологов и создателей системы ГУЛАГа), как бы чувствуя, что сможет реализовать, видимо, давно копившееся чувство ненависти к «этой стране»; или можно вспомнить описание начавшегося после войны массового убийства в зонах стукачей, когда у читателя не остается ни малейшего сомнения, на чьей стороне автор и что бы он написал о возможности возрождения людей, на чьей совести множество загубленных жизней и судеб. С христианской точки зрения, конечно, любой человек, пока жив — может покаяться. Но прот. А. Шмеман рассуждает не просто о жизни, добре и зле, а о творчестве А. Солженицына, в произведениях которого многие герои прошли некую «точку невозврата», о чем пишет сам автор:

«Физика знает *пороговые* величины или явления. Это такие, которых вовсе нет, пока не перейден некий, природе известный, природою зашифрованный порог. <...> Охлаждай кислород за сто градусов, сжимай любым давлением — держится газ, не сдается! Но переступлено сто восемнадцать — и потек, жидкость.

И, видимо, злодейство есть тоже величина пороговая. Да, колеблется, мечется человек всю жизнь между злом и добром, оскользается, срывается, карабкается, раскаивается, снова затемняется, но пока не переступлен порог злодейства — в его возможностях возврат, и сам он — еще в объеме нашей надежды. Когда же густотою злых

²⁹ Шмеман А., прот. О Солженицыне. С. 770.

поступков или какой-то степенью их или абсолютностью власти он вдруг переходит через порог — он ушел из человечества. И может быть — без возврата»³⁰.

То есть, на самом деле, «неистребимая вера в возможность человека возродиться» оборачивается в творчестве А. Солженицына своей противоположностью — верой (основанной на личном опыте) в то, что после определенного предела для человека здесь — уже все кончено, и его жизнь только способствует разрастанию зла.

После проведенного исследования мы видим, что «триединая интуиция», о которой пишет прот. А. Шмеман в статье об А. Солженицыне, пытаясь выработать метод определения и характеристики художественного творчества как христианского, во-первых, недостаточно четко и доказательно показана о. Александром именно как *триединая*, во-вторых, отдельные ее части (и все вместе!) находятся в произведениях, никак не могущих претендовать на наименование «христианских», и, в-третьих, необходимо констатировать, что прот. А. Шмеман при анализе произведений А.И. Солженицына опирается не столько на то, что и как написано у писателя (при безусловном нашем понимании того, что текст рождается в голове у читателя каждый раз по-иному, в различных интерпретациях), сколько на собственные (иногда в чем-то спорные) богословские, философские и литературоведческие конструкции, зачастую отходя от первоисточника очень далеко (до прямого противоречия ему).

Конечно, попытка обоснования прот. Александром Шмеманом (в данном случае — на материале творчества А. Солженицына) того, что можно быть христианским писателем, не являясь воцерковленным человеком, заслуживает внимания. Более того, данная *интуиция* в наше время требует продолжения и развития. Но... — без поспешных необоснованных выводов, с памятью о том, что каждое произведение являет собой нечто законченное и целостное, и скольконибудь адекватный анализ его возможен только при изначальной освоенности этой целостности. Недопустимо (даже и тем более в благих целях) вырывание из контекста отдельных мест, на основании которых делаются обобщающие выводы, явно противоречащие тексту как целому.

³⁰Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛАГ. 1918–1956 // Солженицын А.И. Собрание сочинений: В 9 т. Т. 4. М., 1999. С. 179.

Источники и литература

1. *Августин Иппонский, блаж.* Исповедь. М., 1992.
2. *Пьецух В.А.* Последний гений // *Пьецух В.А.* Циклы. М., 1991.
3. *Гессе Г.* Игра в бисер // *Гессе Г.* Избранное. Сборник / Пер. С. Апта. М., 1991.
4. *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994.
5. *Ибн Туфейль.* Повесть о Хаййе ибн Якзане. М., 1978.
6. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992.
7. *Максим Исповедник, прп.* Творения. Кн. 2. Вопросыответы к Фалассию. Часть 1. М., 1994.
8. Письма А.И. Солженицына к Н.А. Струве (1971–1974) // Вестник РХД. № 195. Париж – Нью-Йорк – Москва. 2009.
9. *Солженицын А.И.* Раковый корпус // *Солженицын А.И.* Собрание сочинений: В 9 т. Т. 3. М., 1999.
10. *Солженицын А.И.* Архипелаг ГУЛАГ. 1918–1956 // *Солженицын А.И.* Собрание сочинений: В 9 т. Т. 4. М., 1999.
11. *Су Дун-по.* Стихи. Мелодии. Поэмы. М., 1975.
12. *Шмеман А., прот.* О Солженицыне // *Шмеман А., прот.* Собрание статей. 1947–1983. М., 2009.

Протоиерей Димитрий Кирьянов

ЕСТЕСТВЕННОЕ БОГОПОЗНАНИЕ В ТВОРЕНИЯХ СВЯТЫХ ОТЦОВ ЦЕРКВИ И ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ДИАЛОГА НАУКИ И БОГОСЛОВИЯ

В статье автор исследует феномен естественного богопознания, основанного на святоотеческом Предании, в контексте современного диалога науки и религии. Рассмотрен вопрос об отношении святых отцов к познанию внешнего, чувственного мира и взаимосвязь такого вида познания со стремлением человека увидеть через творение Творца. Приводятся результаты естественнонаучных исследований, позволяющие отчетливо увидеть в современной картине мира разумное начало. Автор предлагает размышления о перспективе диалога между религией и наукой, делая акцент на том факте, что подлинное знание о мире и человеке возможно только в комплексе естественных и гуманитарных дисциплин.

Ключевые слова: естественное богопознание, святые отцы, диалог науки и религии, замысел, антропный принцип, «тонкая настройка» Вселенной.

Введение

В начале третьего тысячелетия вопрос о роли науки в современном мире и о том месте, которое в нём занимает религия, о том, как соотносятся между собой сегодня эти две столь различные и столь значимые составляющие человеческой культуры и как может измениться их соотношение в будущем является одним из наиболее актуальных. В массовом сознании доминирующей продолжает оставаться парадигма научного и технологического развития, которое, по замечанию Ф. Бэкона, должно привести к невиданному благосостоянию человечества и абсолютной власти человека над природой¹. И хотя за последние триста лет знание действительно стало силой, трансформировавшей нашу цивилизацию, сегодня многие люди ощущают необходимость преодоления негативных сторон технологического прогресса, поставившего человечество на грань выживания, и осознают важность обращения к традиционным духовным ценностям.

Протоиерей Димитрий Кирьянов — кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент и заведующий кафедрой богословия Тобольской православной духовной семинарии, старший преподаватель кафедры теологии Сургутского государственного университета, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Тобольской государственной социально-педагогической академии им. Д.И. Менделеева.

¹ Бэкон Ф. Новая Атлантида // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 509 и далее.

Однако в сознании многих современных людей духовные ценности существуют в мире, совершенно не связанном с интеллектуальными нуждами человека.

В контексте современного диалога науки и богословия большое значение имеет вопрос об отношении отцов Церкви к исследованию естественного мира. Контекст, в котором развивали естественное богословие святые отцы, может помочь нам акцентировать внимание на тех аспектах понимания мироздания, которые зачастую ускользают из поля зрения естественных наук.

1. Естественное богословие в творениях отцов Церкви

Необходимо отметить, что в период патристики не существовало такой формы знания или такой формы мысли, как современная наука. Тем не менее, в это время существовали рациональные представления о природе, начале мира и структуре пространства, движении небесных тел, были предприняты попытки объяснить различные явления природы, такие как штормы, землетрясения, затмения и т.д. Это были те составляющие, которые спустя много столетий должны были стать научным знанием. Следует отметить, что познание естественного мира рассматривалось святыми отцами не как самоцель, но исключительно в контексте основной цели человеческого существования — познания Бога. Используя язык греческой науки, отцы Церкви пытались сконструировать философию природы, которая противостояла ошибочным принципам, лежавшим в основе античной мысли, но они не противостояли изучению природы самой по себе. Иногда современные исследователи считают, что ранняя Церковь противостояла греко-римской интеллектуальной традиции. Отчасти этот подход может быть оправдан. В то же самое время христианские мыслители, которые критиковали греческую философию за ее тщетность, использовали ее методологию и ее линии мысли. В полемике с язычеством они формулировали, проясняли и отстаивали фундаментальные положения христианской веры и практики.

Христианское учение о творении мира Богом из ничего находилось в резком контрасте с космогоническими мифами язычества. В полемике с древней языческой мыслью отцы Церкви использовали аргументы, которые сегодня относятся к области естественного богословия, и эти аргументы использовали идеи и методы греко-римской философской традиции. Так, например, Тертуллиан использовал аргументы Платона в поддержку утверждения о том, что вселенная должна иметь начало, и ей не следует поклоняться. Кроме того, Тертуллиан прямо говорит о необходимости познания Бога через природу как первой ступени восхождения: «Бога сначала следует познать благодаря природе, а за-

тем узнать благодаря научению; и благодаря природе означает познать Бога из Его дел, а благодаря научению — из проповедей»².

Однако впервые систематическое рассмотрение вопросов естественного богословия получило развитие в александрийской богословской школе. Так, Климент Александрийский считал естественное богопознание одним из основных конструктивных элементов богословия³. Климент подчеркивает, что во всех людей, а особенно в тех, кто усиленно занимается наукой, вливается некий божественный поток, искры божественного Слова, некое предварительное мнение о Боге: «Интуиция единого всемогущего Бога всегда естественным путем присутствовала в душах благомыслящих людей»⁴.

Подробно развивает темы естественного богопознания в своем «Слове против язычников» свт. Афанасий Александрийский. Здесь представлены наиболее популярные в естественном богословии аргументы существования Бога — космологический и телеологический. Замысел повсюду обнаруживает себя в творении, «достоверность этого не сокрыта от взоров, но весьма очевидна всякому, у кого не вовсе ослеплено умное око»⁵. «Взирая на небесный круг, на течение солнца и луны, на положения и круговращения прочих звезд, совершающиеся различно и по противоположным направлениям, <...> кто не придет к той мысли, что не сами себя привели они в устройство, но есть иной приводящий их в устройство Творец?»⁶. «Итак, поелику во всем открывается не бесчиние, но порядок, не отсутствие меры, но соразмерность, не расстройство, но благоустройство и всестройное сочетание мира; то необходимо заключить и составить себе понятие о Владыке, Который все соединил и скрепил, во всем произвел согласие»⁷.

По мысли отцов Церкви познание внешних наук, таких как астрономия и геометрия, имеет меньшее значение, чем познание величия Божия и практическое стремление к единению с Творцом. Так, св. Василий Великий упрекал

²Тертуллиан. Против Маркиона. Цит. в пер. Фокина А.Р.: *Фокин А.Р. Естественная теология в латинской патристике* // *Философия религии: Альманах*. М.: Наука, 2007. С. 283.

³Михайлов П.Б. Естественное богопознание в греческой патристике // *Философия религии: Альманах*. М.: Наука, 2007. С. 249.

⁴Климент Александрийский. Строматы. Т. 2 (Книги 4–5) / Пер. Е.В. Афонасина. СПб., 2003. С. 196.

⁵Афанасий Великий, свт. Слово против язычников // *Афанасий Великий, свт. Творения*. Ч. 1. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. С. 160.

⁶Там же. С. 172.

⁷Там же. С. 175–176.

философов и астрономов вовсе не за занятия наукой, но за то, что они, изучая сложные движения звезд, не смогли познать Бога, Творца Вселенной: «Ибо не знавшие Бога не допускали, что происхождение всех вещей зависит от разумной причины; а сообразно с сим коренным своим неведением заключали и о прочем»⁸. Св. Василий резко критиковал теорию вечности и божественности космоса и в то же самое время хвалил тех, кто использовал законы геометрии для того, чтобы опровергнуть учение о множественности миров. Совершенство и красота мира является школой богопознания. Физический мир интересен, прежде всего, тем, что он заставляет задуматься о сверхъестественном. Основные аспекты естественного богословия вполне отчетливо выражены в мысли св. Григория Богослова. Он отстаивает права на существование в христианском сознании внешних наук, в том числе естественных: «...не должно унижать ученость, как некоторые делают, но нужно признать глупыми и необразованными тех, кто, придерживаясь такого [мнения], желал бы, чтобы все были подобны им, чтобы в общей массе была незаметна их собственная [глупость] и чтобы избежать обличения в невежестве»⁹. Внешнее знание является основанием для развития естественного богопознания: «Есть Бог — творческая и содержательная причина всего; в этом наши учителя — и зрение, и естественный закон, — зрение, обращенное к видимому, которое прекрасно утверждено и совершает путь свой <...> естественный закон, от видимого и благоустроенного умозакрывающий о Началовожде его»¹⁰. В то же время свт. Григорий предупреждает об опасности того, чтобы за великолепием мира не упустить из виду самого Бога.

Богословие творения было с наибольшей глубиной развито св. Максимом Исповедником. Он выделяет три составные части церковного знания: практическая философия, естественное откровение, таинственное богословие¹¹. Естественное созерцание исследует чувственный мир и постигает в нем логосы бытия (λόγοι)¹². По мысли прп. Максима творение, с одной стороны, развивается под руководством Божественного Логоса, а с другой стороны, это руководство не исключает возможности саморазвития и формирования иерархических

⁸ *Василий Великий, свт.* Беседы на шестоднев // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 1. СПб., 1845. С. 3.

⁹ *Григорий Богослов, свт.* Слово 43 // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб., 1843. С. 609.

¹⁰ *Григорий Богослов, свт.* Слово 28 // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб., 1843. С. 394.

¹¹ *Михайлов П.Б.* Естественное богопознание в греческой патристике... С. 260.

¹² *Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. М. 1996. С. 127–131.

структур творения посредством логосов, которые были первоначально вложены в него Богом. Эти тесные отношения Логоса к миру выражаются при посредстве и в форме Его энергий, или малых логосов (λόγοι). Как указывает Е.Л. Епифанович, «соответственно троякой деятельности Логоса — творческой, промыслительной и судящей, и Его λόγοι, или идеи, проявляются трояко: как основные начала или законы естества (λόγοι φύσεως) и как цели или пути промысла и суда (λόγοι προνοίας καὶ κρίσεως)».

В XIV в. свт. Григорий Палама развивает святоотеческое учение о космосе следующим образом: «Как Дух научил нас, что только Бог является Единственным, Кто подлинно существует, и Он вечен и неизменен; Он не принимает Своего существования из ничего, и Он не направляет Свои пути в ничто; Он всемогущий в Трех Лицах; Он привел в существование за шесть дней с помощью Своего Слова все сотворенные вещи»¹³. Библейский нарратив о творении говорит о начале его существования: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт 1:1). Космос имеет начало и, следовательно, он будет иметь конец, он не вечен. Его обусловленность является другим аргументом в поддержку этого утверждения. Космос сотворен из ничего, посредством действия Божественного Логоса, он есть дело всей Святой Троицы и может быть выражен в терминах тринитарного кенозиса. Как отмечает прот. И. Кирила, «эстетическое измерение термина космос используется Паламой, который подчеркивает благой порядок всех тварных вещей, действующих вместе и формирующих единство, упорядоченную систему, рассматриваемую в своей целостности как огромный орнамент»¹⁴. Эта система руководствуется законами физики, глубоко впечатанными в природу.

В православном богословии мир рассматривается как прозрачный для божественных энергий, которые являются средствами общения между Богом и человеком. Бог остается трансцендентным миру после творения, но этот мир несет на себе отпечаток Святой Троицы. Бог не является абсолютно трансцендентным, недоступным или непознаваемым. Он открывает себя нам посредством нетварных энергий, присутствующих в тварном мире. свт. Григорий Палама проводит различие между существом Бога, которое превышает всего тварного, и божественными энергиями, которые присутствуют в творении. Это помога-

¹³Цит. по: *Chirila I. Prospects for the Unity of Knowledge: Cosmos, Cult and Culture. An Orthodox Approach // Metanexus. URL.: <http://www.metanexus.net/magazine/tabid/68/id/10795/Default.aspx> (дата обращения: 10.10.2011).*

¹⁴*Ibidem.*

ет понять, что тварный мир есть дело рук Божиих, не изливание Его существа, но скорее плод благодати, божественных энергий. Как отмечает митр. Каллист (Уэр): «Говорим ли мы, как Максим (Исповедник), о живущих в вещах логосах, или предпочитаем «энергии» — слово Паламы — впрочем, ничто не мешает нам использовать оба эти термина — принципиальный смысл и интенция остаются для нас неизменными. Вся природа — богоявление. Всякий сотворенный человек или вещь остаются для нас неизменными. Мы должны видеть Бога во всем и все в Боге. Где бы мы ни были, что бы мы не делали, мы можем восходить через творение к Творцу»¹⁵. Эти λόγοι охватывают собой все бытие мироздания на всем протяжении его существования. Это означает, что человечество, жизнь и мир являются следствием одновременного действия двух видов причин, естественных и сверхъестественных, поэтому целостное объяснение должно включать оба аспекта реальности.

2. Естественное богословие в современной перспективе

Естественное богословие оказало значительное влияние на развитие научной мысли в эпоху нового времени. Многие мыслители развивали свои научные концепции в контексте глубокой убежденности в разумности и целесообразности мироздания. Так, например, Р. Декарт рассматривает Бога как основную причину сохранения общего импульса во вселенной. Для И. Ньютона присутствие Бога в мире было фактом как богословия, так и науки; пространство, в котором действуют силы природы, он называет «чувствилищем Бога»: «Существует, — утверждал он, — бесконечный и вездесущий дух, в котором материя движется сообразно математическим законам»¹⁶.

Однако после публикации в 1859 г. книги Ч. Дарвина «Происхождение видов» стало невозможно говорить о замысле в природе в терминах классического естественного богословия XVIII в. Не случайно в ряде острых полемических работ современный пропагандист атеизма на западе Р. Докинз подчеркивает, что дарвиновская эволюция устранила возможность использования традиционной аргументации «естественной теологии» У. Пэли¹⁷. По мнению Р. Докин-

¹⁵Каллист (Уэр), митр. Диоклийский. Через творение к Творцу. М., 1998. С. 9–13.

¹⁶Цит. по: Павленко А.И. Антропный принцип: истоки и следствия в европейской научной рациональности // Философско-религиозные истоки науки. М., 1997.

¹⁷Книга *Paley W. Natural Theology or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature* была впервые опубликована в 1802 г. Современное переиздание: *Paley W. Natural Theology or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

за, У. Пэли был типичным представителем своего времени, но сегодня никто не должен разделять этих идей¹⁸. Среди ученых теперь принято утверждать, что жизнь может быть объяснена полностью в чисто натуралистических терминах. Например, в своей оценке дарвиновской эволюции генетик Ф. Айяла пишет: «Величайшей заслугой Дарвина была демонстрация того, что направленная организация живых существ может быть объяснена как результат естественных процессов, естественного отбора, без какой-либо необходимости в обращении к Творцу или другому внешнему агенту»¹⁹.

С точки зрения православного богословия мы можем сказать, что нам нет нужды выбирать альтернативу между атеистическим материализмом Р. Докинза и фундаменталистским креационизмом. Принцип синергии, который развивался св. Максимом, означает, что идеологические предпосылки конфликта между эволюционизмом и креационизмом должны быть отвергнуты с самого начала. Когда мы говорим об антропогенезе, это предполагает, что логос человечества развертывается постепенно посредством серии морфологических изменений, которые представляют собой раскрытие Божественного замысла согласно Божественной мудрости и в присутствии Логоса Божия. Эволюция осуществляется посредством естественного отбора, но не только через отбор. Отбор возможен, поскольку за изменениями окружающей среды и выживанием видов Божественный Логос осуществляет сложное взаимодействие случайности и необходимости в направлении осуществления Божественного плана творения.

Развитие современной науки показало, что человеческая способность понимания далеко превышает то, что можно было бы считать простой эволюционной необходимостью, или ее счастливым побочным эффектом, как утверждают некоторые современные пропагандисты атеизма, такие как упомянутый Р. Докинз. Мы можем проникнуть в тайны субатомной области кварков и глюонов, построить грандиозную картину структуры космического искривленного пространства-времени, причем эти способности не имеют для нас прямой практической пользы. Человек имеет неустранимое стремление к познанию себя, окружающего мира и своего места в нем, которое не может быть выведено только из эволюционной парадигмы. Человек задает вопросы онтологического характера: почему мир именно таков, каков он есть, почему он вообще суще-

¹⁸*Dawkins R. The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design. N.Y., 1987. P. 5–6.*

¹⁹*Ayala F. Darwin's Revolution // Campbell J., Schopf J. Creative evolution? Boston: Jones and Bartlett Publishers, 1994. P. 4.*

ствуется, где источник красоты и гармонии, которую обнаруживает ученый в математических законах и др.?

В более широкой междисциплинарной перспективе можно сказать, что наука и богословие являются двумя дополняющими подходами к описанию реальности. Наука не является синонимом позитивистского натурализма или сциентизма, также как богословие не является обозначением средневекового супранатуралистического дуализма. Не существует априорного противоречия между Логосом и эволюцией, между творением и становлением. Как правило, происхождение человека рассматривается исключительно в одном из аспектов — научном или религиозном. Идея замысла в природе, являющаяся следствием философской, а не собственно научной рефлексии, как отмечает Я. Вольф, утрачена современным естествознанием, но она не должна быть отрицаема только на том основании, что замысел не является прямым следствием научной теории²⁰. Проблема заключается в том, что человек в объяснении своего места в мире не может довольствоваться редукционистским взглядом на природу, который предлагает наука. Взгляд на природу, основанный на естествознании, предполагает, что природа есть нечто иное как бессмысленные механизмы и случайные события. Если принять его со всей серьезностью, то как можно тогда утверждать, что мы имеем этические обязательства по отношению к тварной природе? «Мы не можем иметь никаких этических обязательств по отношению к продуктам бессмысленных процессов и случайных событий. Опыт смысла и внутренней ценности природы выражался посредством идеи замысла в природе; следовательно, мы не можем обходиться без нее»²¹.

Поль Дирак, один из отцов-основателей квантовой теории, однажды заметил, что для него более важной является математическая красота уравнений, чем их согласие с экспериментом!²² П. Дирак сделал свои главные открытия в течение жизни благодаря поиску математической красоты. Математика является чистой мыслью, а что может связывать эту мысль со структурой физического мира вокруг нас? Нобелевский лауреат по физике Евгений Вигнер однажды назвал это «непостижимой эффективностью математики», не имеющей никакого

²⁰Wolf J. The Idea of Design in Nature: Science or Phenomenology? // Metanexus. URL.: <http://www.metanexus.net/conference2009/articles/Default.aspx?id=10856> (дата обращения: 10.10.2011).

²¹Ibidem.

²²См., напр.: *Farmelo G. The Strangest Man. The Hidden Life of Paul Dirac, Quantum Genius.* London, 2009. P. 54.

рационального объяснения²³. Он назвал это даром, которого мы не заслужили и не поняли. Еще Альберт Эйнштейн подметил, что самая непостижимая вещь заключается в том, что видимый нами мир постижим и доступен человеческому разуму, что его можно осмыслить и понять²⁴. Но в попытке понять и осмыслить мир мы должны принять точку зрения, которая выходит за рамки самой науки. Натуралистическая метафизика не способна пролить свет на эту глубинную постижимость, поскольку она считает все фундаментальные свойства мироздания продуктом чистой случайности. С точки зрения христианского богословия творения, напротив, можно утверждать, что разум внутри нас и рациональная структура физического мира вокруг нас имеют общее происхождение в рациональности Бога, который является основанием и нашего ментального и нашего физического опыта. В христианском понимании наша способность исследовать разумную красоту вселенной является следствием того, что человек обладает особым даром, даром образа Божия.

Существование биологических систем не входит в противоречие с законами физики; но означает ли это, что все рассмотрение биологических систем подчинено физике? Подразумевает ли триумф молекулярной биологии окончательную победу редукционистской интерпретации биологии? Является ли предельной целью биологии, по словам Ф. Крика, «объяснить всю биологию в терминах физики и химии»²⁵? Такие богословы как Дж. Хот, И. Барбур и А. Пикок считают, что методологический редукционизм научных исследований не требует с необходимостью постулировать онтологический редукционизм²⁶. Ж. Моно утверждал, что случайные события в природе указывают на фундаментальную иррациональность и бессмысленность мира²⁷. По мнению А. Пикока, Бог является основой и источником и случая, и закона, и необходимости²⁸. Вместе они служат средствами непрерывного творения Богом физической, химической

²³ *Vigner E.* Непостижимая эффективность математики в естественных науках // *Vigner E.* Этюды о симметрии. М., 1971. С. 182–198.

²⁴ Впервые это высказывание приводится в книге: *Vallentin A.* Einstein: A Biography. N.Y.: Doubleday, 1954. P. 24.

²⁵ *Crick F.* Of Molecules and Men. Seattle: University of Washington Press, 1966. P. 10.

²⁶ См., напр.: *Барбур Й.* Религия и наука: история и современность. М., 2000. С. 283–286; *Пикок А.* Богословие в век науки. Модели бытия и становления в богословии и науке. М., 2000. С. 51–53; *Haught J.* Is Nature Enough? Cambridge, 2006. P. 82–83.

²⁷ *Monod J.* Le Hasard et la necessite. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne. Paris, 1970. P. 177–179.

²⁸ *Peacocke A.* Evolution: the Disguised Friend of Faith? N.Y.: Templeton Foundation Press, 2004. P. 180.

и биологической сложности, мира в целом, характеризуемого непрерывностью и возникновением, временностью и открытостью к бесконечности. Он пишет: «Если возникновение новых форм материи в мире является некоторым видом активности Бога, тогда это творческое действие должно рассматриваться как вечная деятельность Бога, а не как нечто уже завершенное полностью в прошлом. Научная перспектива космоса в развитии вводит динамический элемент в наше понимание отношения Бога к космосу, которое было ранее скрыто, хотя никогда не исключалось»²⁹.

Однако сегодня естественное богословие приобретает совершенно новое и более глубокое содержание, нежели в прошлом. Сегодня естественная теология включает в себя не только классические аргументы о замысле каждого из творений, но о замысле Вселенной в целом. Красота и гармония мироздания сегодня на языке науки выражены в так называемом «антропном космологическом принципе». Хотя человек во Вселенной появляется достаточно поздно, а существование разумной жизни по масштабам космического времени представляет собой лишь короткое мгновение, с точки зрения фундаментальной физики можно утверждать, что вселенная была «беременна» жизнью, основанной на углероде, поскольку с самого начала ее существования законы природы были таковы, чтобы в определенный момент времени в будущем эта жизнь смогла возникнуть. Жизнь могла развиваться только на планете, чье солнце было стабильным источником энергии, имеющим возраст более 4 млрд. лет, так чтобы это развитие могло достичь появления столь сложного существа, как человек. Мы знаем, какие процессы позволяют звездам излучать свет, и эти процессы зависят от чувствительного баланса между силами двух фундаментальных взаимодействий природы — гравитацией и электромагнетизмом. Если бы отношение между этими двумя силами незначительно отличалось, звезды должны были бы или сгорать слишком медленно, чтобы поддерживать жизнь, или сгорать столь быстро, так что они должны были бы истратить запасы своей энергии за несколько миллионов лет, гораздо раньше того момента, когда эта энергия могла бы понадобиться³⁰. Звезды имеют ключевое значение в этом процессе, поскольку только в их ядерной печи и в течение последующих взрывов сверхновых могут формироваться такие необходимые для жизни тяжелые элементы как углерод, кислород и другие. Одним из ученых, который расшифровал деликатную и красивую цепочку реакций, посредством которой мог быть получен химический ряд жизни, был

²⁹Ibidem. P. 61.

³⁰Anthropic Principle // Encyclopedia of Science and Religion. N.Y.: Gale, 2003. P. 13.

Ф. Хойл. Когда он увидел, при каких условиях возможна эта цепочка нуклеосинтеза, поскольку фундаментальные ядерные силы были именно теми, какими должны были бы быть, и не иначе, он пришел к выводу, что Вселенная должна быть результатом замысла³¹.

В свете современной астрофизики и космологии искренний ученый должен задать вопрос о самих физических условиях, в которых Вселенная оказалась способной дать начало жизни. Среди этих условий существенными для создания сложных организмов являются условия существования углерода и других тяжелых элементов³². В эволюции Вселенной появление углерода и других тяжелых элементов зависит от космических свойств, которые были строго фиксированными в первые микросекунды существования Вселенной. Можно не обращать на это внимания, но, как справедливо замечает Дж. Эллис, игнорирование этого факта лишь свидетельствует о нашем нежелании искать более фундаментального объяснения³³. Отвергая эту специфичность Вселенной, некоторые ученые предположили, что существует огромное множество различных вселенных, в которых реализуется бесконечное множество различных наборов естественных законов, а наша Вселенная является той, где к счастью возможна жизнь на основе углерода. Однако, это не научное предположение, но метафизическая спекуляция. Гораздо более экономное понимание представляет теистический взгляд, что существует только одна Вселенная, творение, которому дарована Творцом тонкая настроенность законов. По мнению Дж. Полкинхорна, антропные совпадения являются серьезным аргументом в пользу высшего разумного Творца мира. Он пишет: «Разумность и тесно взаимосвязанная структура мира являются базисом для нового естественного богословия. Ощущение, что в мире есть нечто большее, чем то, что предстает пред научным взглядом, вызывает мысль о Разуме, стоящем за этими процессами»³⁴. Хотя случайность эволюционного процесса, несомненно, является частью космической истории, она является только одним из аспектов, и правильное понимание этой истории требует признания другого неустрашимого элемента мироздания, выраженного в «тонкой настроенности» и законосообразности мироздания.

³¹Hoyle F. The Universe: Past and Present Reflections // Engineering and Science. 1981. Nov. P. 8–12.

³²Ibidem. P. 15.

³³Ellis G. Issues in the Philosophy of Cosmology // Cornell University Library. URL: http://arxiv.org/PS_cache/astro-ph/pdf/0602/0602280.pdf (дата обращения 2.02.2009).

³⁴Polkinghorne J. Creation and the Structure of the Physical World // Theology Today. 1987. № 44. P. 53.

Наиболее удивительным событием в космической истории после Большого взрыва, свидетелями которого мы являемся, можно назвать развитие жизни на планете Земля. В нас вселенная сознает себя. Блез Паскаль писал, что люди — это просто тростинки, несущественные и хрупкие перед лицом огромной Вселенной вокруг нас, но мы — мыслящие тростинки, и мы больше, чем все звезды, поскольку мы познаем их и самих себя, а они не знают ничего³⁵. Несмотря на очень интересный прогресс, который имеет место в нейробиологии, и исследование идентификации нейронных цепочек в мозге, которые обрабатывают информацию, получаемую нами из окружающей среды, мы не понимаем происхождения нашего самосознания. Очевидно, что оно связано с функционированием нашего мозга, но в то же время существует значительная дистанция между моделями нейронных сетей и простейшим ментальным опытом восприятия цвета или ощущения боли, не говоря о более глубоких сторонах сознательной деятельности человека. Нет никакой научной необходимости разделять редукционистскую парадигму, утверждающую, что мы являемся просто компьютерами, сделанными из атомов и молекул. Люди представляют собой нечто более фундаментальное.

Оценка глубокой сложности природы человека усиливается, когда мы рассматриваем вопрос о нашей нравственной природе. Вопрос о природе ценностей является одной из центральных метафизических задач. Несмотря на утверждения социобиологов об эволюционном происхождении морали, совершенно очевидно, что такие действия как, например, пытки детей, являются злом, и это восприятие никак не изменится от стратегии выживания того или иного вида, или сообщества. Физический мир является местом осуществления моральных императивов и этического выбора. Этот этический выбор может быть адекватно понят и осмыслен только с перспективы теистического понимания, которое предполагает, наши этические интуиции есть благо и совершенство, данное Творцом. Физический мир является также носителем красоты — другой предельно важной формы ценностей. Наш опыт музыки, который с чисто научной точки зрения является просто нейронным ответом на влияние колебаний воздуха на барабанную перепонку, является встречей с иным измерением реальности. Христианский теизм позволяет сделать этот опыт понятным и осмысленным, поскольку позволяет нам понять наш эстетический опыт как радостное общение с Творцом в творении.

³⁵ Паскаль Б. Мысли. М., 1994. С. 78.

Опыт человека является многослойным. Одно и то же событие может быть событием в физическом мире, временем нравственного вызова и решения, опытом красоты, а также случаем столкновения с сакральным. Для верующего человека синтез всех этих слоев реальности, их максимальное наполнение смыслом и ценностью осуществляется в богослужении, в причастности источнику всех смыслов и ценностей. Это богатство реальности является неразрешимой проблемой для натурализма. Фундаментальный вопрос, поставленный нами, заключается в том, живем ли мы в мире, который является космосом или хаосом? Имеет ли Вселенная целостный смысл, и теперь, и всегда, или ее история, в конечном счете, «ничего не значащая история?» Стивен Вайнберг, проникнутый атеистическим пессимизмом, утверждает: «чем более мы понимаем Вселенную, тем более она кажется бессмысленной»³⁶. Смерть, космоса или человека, является реальной, но для теиста она не является предельной реальностью. Последнее слово всегда остается за Богом, в Котором осуществится в конце времен преобразование творения, когда будет «Бог все во всем» (1 Кор 15:28).

3. Перспективы для диалога

История науки неразрывно связана с историей мысли. Помимо вклада в научное познание любой ученый прошлого или настоящего делает вклад в философское понимание мироздания. В этой связи очень важно проследить связи между научными и философскими и богословскими идеями, которые ученые имплицитно использовали в своих научных исследованиях. Эта проблема может быть не столь важна для самих ученых, но она имеет решающее значение для философов и богословов. Понимание значения этих проблем позволит избежать ошибок, которые были сделаны в прошлом в продолжение непростого диалога между наукой и религией. Характерным историческим примером здесь может являться дело Г. Галилея. В процессе над Г. Галилеем мы можем видеть те характерные свойства модели конфликта (в терминологии Й. Барбура), которые существуют и сегодня в оценке и принятии научных данных. Каким образом мы должны соотносить авторитет Писания и наследие святых отцов Церкви с тем знанием, которое человек получает посредством разума, наблюдений и экспериментов? Должны ли мы отвергнуть научные данные как ложные только на том основании, что мы считаем, что они противоречат нашему пониманию Священного Писания и Предания? Этот вопрос не был решен в полемике с кардиналом

³⁶Вайнберг С. Первые три минуты. Современный взгляд на происхождение Вселенной. Ижевск, 2000. С. 161.

Р. Беллярмино в 1616 г., поскольку кардинал полагал, что новая астрономия должна быть подчинена богословским предпосылкам. Г. Галилей предложил более корректный способ решения этого вопроса, говоря, что авторитет Писания и отцов Церкви имеет отношение только к вопросам веры, но движение Земли не является вопросом веры, и этот вопрос может быть разрешен только посредством разума и наблюдений³⁷. При решении научных проблем необходимо использовать методы науки вместо того, чтобы подвергать данные наук критике на основании того, что они, как кажется, противоречат авторитетным текстам религиозной традиции. В этой связи очень важно понимание критериев, которые используются в богословии. Современный конфликт эволюционной биологии и креационизма показывает, что эти критерии не всегда корректно используются противоположными сторонами.

В Церкви существует длительная экзегетическая традиция, которая отвечает на вопрос о том, как понимать Писание, когда с нашей точки зрения оно противоречит научным данным. Здесь уместно привести слова блаж. Августина: «Ведь нередко бывает, что и не-христианин немало знает о земле, небе и остальных элементах видимого мира, о движении и обращении, о величине и удаленности звезд, о затмениях солнца и луны, о круговращении годов и времен, о природе животных, растений, камней и тому подобном, притом знает так, что может защитить эти знания и очевиднейшими доводами, и жизненным опытом. Между тем бывает крайне стыдно, опасно и даже губительно, когда какой-нибудь неверный едва удерживается от смеха, слыша, как христианин, говоря о подобных предметах якобы на основании христианских писаний, несет такой вздор, что, как говорится, попадает пальцем в небо»³⁸. Правильное понимание термина *consensus patrum* предполагает, что он относится только к богословским проблемам и не может быть применим к научным вопросам. Если мы расширяем авторитет религиозных текстов за рамки богословского понимания, мы рискуем догматизировать, например, теорию четырех первоэлементов Эмпедокла, учение о трехчастности душ, заимствованное отцами Церкви у Аристотеля, теорию различных влаг, из которых состоит человек, учение о происхождении различных видов животных, которое соответствовало уровню научного знания той эпохи, но безнадежно устарело сегодня.

³⁷ *Finochiaro M.A. Defending Copernicus and Galileo. Las Vegas: Springer, 2010. P. 84–85.*

³⁸ *Августин Иппонский, блаж. О книге Бытия буквально // Августин Иппонский, блаж. Творения: В 4 т. Т. 2: Теологические трактаты. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 335–336.*

Сегодня, когда мы говорим о конструктивном диалоге науки и богословия, необходимо уметь соблюсти баланс между наукой и религией. Проследить следы Всемогущего Бога в уравнениях А. Эйнштейна или вакуумных флуктуациях ошибочно, но из этого не следует, что Вселенная не нуждается для своего возникновения в Творческом разуме. Богословие не заменяет собой науку, но оно может внести более глубокое измерение в наше понимание истории мироздания, которого наука дать не может. Научные законы не несут никакой ценностной окраски, понятие нравственных норм невозможно вывести из естествознания — между тем, ценности играют определяющую роль в жизни человека и общества, и без них человеческое общество оказалось бы неустойчивым и прекратило бы свое существование очень быстро. Вопросы морального должностования, которые выходят за рамки собственно научной деятельности, сегодня становятся особенно актуальными, ведь человек вплотную подошел к черте, когда он может при определенном развитии технологии начать воспроизводить генетические копии животных и людей.

Если наука изучает естественный мир с точки зрения его разумности, постижимости и упорядоченности, то богословие рассматривает ценностные и смысловые аспекты этого мира, которые выходят за рамки науки. Если богословие ищет познания предельной трансцендентной реальности — Бога, то наука может дать нам ключи к пониманию того, каким образом эта предельная трансцендентная реальность проявляется себя в гармонии и порядке Вселенной. Хотя богословие и наука имеют различные области компетенции, они стремятся к достижению одной цели: найти истинное или полное понимание реальности. Поэтому весьма важно междисциплинарное взаимодействие между ними.

Источники и литература

1. *Августин Иппонский, блаж.* О книге Бытия буквально // *Августин Иппонский, блаж.* Творения: В 4 т. Т. 2: Теологические трактаты. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000.
2. *Афанасий Великий, свт.* Слово против язычников // *Афанасий Великий, свт.* Творения. Ч. 1. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902.
3. *Василий Великий, свт.* Беседы на шестоднев // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 1. СПб., 1845.

4. *Григорий Богослов, свят.* Слово 43 // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб., 1843.
5. *Григорий Богослов, свят.* Слово 28 // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб., 1843.
6. *Климент Александрийский.* Строматы. Т. 2 (Книги 4–5) / Пер. Е.В. Афонасина. СПб., 2003.
7. *Вайнберг С.* Первые три минуты. Современный взгляд на происхождение Вселенной. Ижевск, 2000.
8. *Вигнер Е.* Непостижимая эффективность математики в естественных науках // *Вигнер Е.* Этюды о симметрии. М., 1971.
9. *Епифанович С.Л.* Прп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.
10. *Каллист (Уэр), митр. Диоклийский.* Через творение к Творцу. М., 1998.
11. *Михайлов П.Б.* Естественное богопознание в греческой патристике // *Философия религии: Альманах.* М., Наука, 2007.
12. *Павленко А.И.* Антропный принцип: истоки и следствия в европейской научной рациональности // *Философско-религиозные истоки науки.* М., 1997.
13. *Фокин А.Р.* Естественная теология в латинской патристике // *Философия религии: Альманах.* М., Наука, 2007.
14. *Anthropic Principle* // *Encyclopedia of Science and Religion.* N.Y.: Gale, 2003.
15. *Ayala F.* Darwin's Revolution // *Campbell J., Schopf J.* Creative evolution? Boston: Jones and Bartlett Publishers, 1994.
16. *Chirila I.* Prospects for the Unity of Knowledge: Cosmos, Cult and Culture. An Orthodox Approach // *Metanexus.* URL.: <http://www.metanexus.net/magazine/tabid/68/id/10795/Default.aspx> (дата обращения: 10.10.2011).
17. *Crick F.* Of Molecules and Men. Seattle: University of Washington Press, 1966.
18. *Ellis G.* Issues in the Philosophy of Cosmology // *Cornell University Library.* URL: http://arxiv.org/PS_cache/astro-ph/pdf/0602/0602280.pdf (дата обращения 2.02.2009).

19. *Finnochiaro M.A.* Defending Copernicus and Galileo. Las Vegas: Springer, 2010.
20. *Peacocke A.* Evolution: the Disguised Friend of Faith? N.Y.: Templeton Foundation Press, 2004.
21. *Polkinghorne J.* Creation and the Structure of the Physical World // *Theology Today*. 1987. № 44.
22. *Wolf J.* The Idea of Design in Nature: Science or Phenomenology? // *Metanexus*. URL.: <http://www.metanexus.net/conference2009/articles/Default.aspx?id=10856> (дата обращения: 10.10.2011).

А.В. Захарова

ИЗОБРАЖЕНИЯ ГРУПП СВЯТЫХ В ХРАМАХ КАППАДОКИИ ЭПОХИ МАКЕДОНСКОЙ ДИНАСТИИ

В статье рассматривается вопрос о том, как и когда в византийской монументальной живописи складывается традиция изображать святых по чинам или тематически подобранным группам в определенном месте в пространстве храма. На примере храмов Каппадокии предпринята попытка реконструировать общевизантийскую традицию изображения групп святых, так или иначе претерпевшую преломление в региональных культурах.

Ключевые слова: живопись, Каппадокия, Македонская династия, иконография, группы святых, фреска, церковное искусство, каппадокийские росписи, «архаические программы».

В уже сложившемся виде традиция изображать святых по чинам или тематически подобранным группам в определенном месте в пространстве храма представлена памятниками второй четверти XI в., такими как ансамбли мозаик и фресок Оснос Лукас, Софийского собора в г. Киеве, Софийского собора в г. Охриде. Собственно, разработка четко организованной и разветвленной системы в изображении святых была частью процесса сложения иерархической системы монументальной декорации византийского храма, подробно рассмотренного в классическом труде Отто Демуса¹.

Как показал Кристофер Уолтер, именно середина XI в. является ключевым моментом в этом процессе, когда важнейшее значение приобретает демонстрация роли Церкви в домостроительстве спасения². Многочисленные изображения святых, наполняющие храм и представляющие все типы святости, есть ни что иное, как грандиозный образ Вселенской Церкви.

Формирование этой традиции вряд ли было единовременным изобретением, и, скорее, представляло собой довольно длительный процесс, занявший почти два столетия, прошедших со времени восстановления иконопочитания и

Анна Владимировна Захарова — кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник кафедры всеобщей истории искусства исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, старший научный сотрудник отдела византийского искусства Государственного института искусствознания.

¹Demus O. Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium. London, 1948. P. 26–29.

²Walter C. Art and Ritual of the Byzantine Church. London, 1982. P. 164–199.

культы святых³. Однако от периода между серединой IX в. и началом XI в. до нас дошло лишь несколько фрагментов программ монументальной декорации храмов, находящихся на европейской территории Византийской империи, по которым невозможно реконструировать интересующий нас процесс⁴. Напротив, Каппадокия дает богатейший массовый материал, относящийся к этому периоду. Конечно, росписи пещерных каппадокийских храмов имеют ярко выраженную региональную специфику. Тем не менее, все эти ансамбли так или иначе связаны с общими для византийского искусства тенденциями. Попробуем рассмотреть каппадокийские фрески македонского периода в интересующем нас ракурсе и, отделив региональную специфику, постараемся выявить в них отражение определенных этапов развития общевизантийской традиции изображения групп святых.

На данный момент пещерные храмы Каппадокии хорошо изучены. Труды Гийома Де Жерфаньона⁵, Николь Тьерри⁶, Катрин Жоливе-Леви⁷ и других исследователей дают прочные основания для дальнейших выводов⁸. Опубли-

³О. Демус, С. Дер Нерсесян и некоторые другие исследователи высказывали мысль о том, что первые ансамбли, создававшиеся вскоре после восстановления иконопочитания, состояли, в основном, из отдельных изображений Христа, Богородицы и святых (*Demus O. Byzantine Mosaic Decoration...* P. 52–56; *Der Nersessian S. Le décor des églises du IX siècle // Actes du VI CIEB. Paris. 1948. Paris, 1951. T. II. P. 315–320*). Однако оба исследователя не анализируют изменения в принципах подбора святых на протяжении Македонского периода.

⁴*Jolivet C. Les débuts de la peinture byzantine en Grèce // Revue de l'art. 1977. Vol. 38. P. 49–62; Skawran K.M. The Development of Middle Byzantine Fresco Painting in Greece. Pretoria, 1982. P. 43–50, 149–160; Panayotidi M. La peinture monumentale en Grèce de la fin de l'Iconoclasme jusqu'à l'avènement des Comnènes (843–1081) // Cahiers archéologiques. 1986. Vol. 34. P. 75–108. Один из редчайших примеров сохранившегося в значительной степени ансамбля монументальной декорации IX–X вв. в Греции — фрески первого слоя церкви св. Стефана в Кастории, однако до сих пор большая часть изображений святых не идентифицирована (*Pelekanidis S., Chatzidakis M. Kastoria. Athens, 1985. P. 6–21*).*

⁵*De Jerphanion G. Une nouvelle province de l'art byzantin. Les églises rupestres de Cappadoce. I, II. Paris, 1925–1942.*

⁶*Thierry N. et M. Nouvelles églises rupestres de Cappadoce. Région du Hasan dağı. Paris, 1963; Thierry N. Peintures d'Asie Mineure et de Transcaucasie aux X-e et XI-e siècle. London, 1977; Ead. Haut Moyen Âge en Cappadoce. Les églises de la région de Çavuşin. I, II. Paris, 1983. 1994; Ead. La Cappadoce de l'Antiquité au Moyen Âge. Turnhout, 2002.*

⁷*Jolivet-Lévy C. Les églises byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords. Paris, 1991; Ead. La Cappadoce. Mémoire de Byzance. Paris, 1997; Ead. La Cappadoce médiévale: images et spiritualité. Paris, 2001.*

⁸Например: *Restle M. Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien. I-III. Recklinghausen, 1967; Rodley L. Cave Monasteries of Byzantine Cappadocia. London, 1985 и др.*

кованы подробные описания и фотографии десятков памятников, выявлены и проанализированы основные особенности иконографии и стиля каппадокийской живописи, предложены датировки.

В том, что касается изображений святых в Каппадокии, эти и некоторые другие авторы много сделали для выявления местной специфики: обращали внимание на часто встречающиеся изображения особо почитаемых и местных святых, на отдельные особенности их иконографии и т.д.⁹ Другие исследователи активно использовали каппадокийский материал в трудах по истории развития иконографии того или иного отдельно взятого святого или категории святых (прежде всего, следует назвать работы К. Уолтера о формировании святительского чина и его книгу о святых воинах)¹⁰.

Однако до сих пор не существует обобщающего исследования, в котором каппадокийские изображения святых рассматривались бы как некое единое явление, имевшее определенную динамику развития и связанное с общими для всего византийского мира тенденциями. Именно это обстоятельство позволило нам обратиться к данной теме¹¹.

⁹Помимо уже названных общих трудов, приведем несколько специальных работ, посвященных изображениям святых: *Lafontaine-Dosogne J. Un thème iconographique peu connu: Marina assomment Belzébuth // Byzantion. 1962. Vol. 32. P. 251–260; Jolivet-Lévy C. Hagiographie cappadoicienne: à propos de quelques images nouvelles de saint Hiéron et de Saint Eustathe // Ευφρόσυνον. Αφιέρωμα στον Μανόλη Χατζηδάκη. Αθήνα. 1991. P. 205–218; Thierry N. Importance du culte de saint Jean Prodrome en Cappadoce. À propos des absides de l'église № 3 de Karlık // Byzantinische Zeitschrift. 1991–1992. Bd. 84–85. P. 94–116; Ead. Vision d'Eustache. Vision de Procope. Nouvelles données sur l'iconographie funéraire byzantine // Αρμός. Τιμτικός τόμος στον καθηγητή Ν.Κ. Μουτσόπουλο. Θεσσαλονίκη. 1991. P. 1845–1860; Jolivet-Lévy C. Contribution à l'étude de l'iconographie mésobyzantine des deux Syméon Stylites // Les saints et leur sanctuaire à Byzance: texts, images et monuments / Éd. C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan, J.-P. Sodini (Byzantina Sorbonensia 11). Paris. 1993. P. 35–47; Ead. Culte et iconographie de l'archange Michel dans l'Orient byzantine: le témoignage de quelques monuments de Cappadoce // Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa. 1997. Vol. 28. P. 187–198; Ead. La Cappadoce médiévale... P. 310–390.*

¹⁰*Walter C. La place des évêques dans le décor des absides byzantines // Révue de l'art. 1974. P. 81–89; Idem. Art and Ritual... P. 166–177; Idem. The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition. Ashgate, 2003.*

¹¹Представленный в данной работе анализ каппадокийских фресок основывается на описаниях, схемах и фотографиях, опубликованных в следующих трудах: *De Jerphanion G. Une nouvelle province...; Thierry N. et M. Nouvelles églises rupestres...; Restle M. Die byzantinische Wandmalerei...; Thierry N. Haut Moyen Âge...; Jolivet-Lévy C. Les églises...; Thierry N. La Cappadoce...* Не имея возможности исследовать в натуре все изображения святых в их нынешнем состоянии сохранности, мы не останавливаемся на вопросах идентификации каждого конкретного изображения, но скорее полагаемся на статистический подход, который, несмотря на неизбежные погрешности и

Согласно принятой классификации, памятники монументальной живописи Каппадокии можно разделить на несколько групп: ранневизантийские и продолжающие те же традиции вплоть до IX в.; «архаические программы» (втор. пол. IX – перв. пол. X вв.); росписи, созданные под влиянием столичного искусства (втор. пол. X – нач. XI вв.)¹². К середине XI в. иконография и стиль каппадокийских росписей уже полностью включены в общие для византийского искусства процессы. Рассмотрим несколько характерных представителей каждого из этих этапов с точки зрения группировки в пространстве храма изображений святых.

В иконографии росписей церквей IX в. сохраняются многие доиконоборческие традиции, в том числе — в изображениях святых. Среди них единственная четко выделенная группа — это образы пророков, которые обычно изображаются в медальонах в софите алтарной арки или по оси свода¹³. Иногда вместе изображаются святые, имеющие общий день памяти. Однако в целом в распределении немногочисленных изображений святых в пространстве храма каких-либо закономерностей не прослеживается. Эти тенденции можно проиллюстрировать на примере нескольких памятников в районе Хасан Дагы.

Росписи Ачикель-ага-килисеси близ деревни Белисирама Н. Тьерри датировала периодом между концом VII и началом IX вв. и охарактеризовала как продолжение существования, будто бы без иконоборческого разрыва, восточного варианта ранневизантийской традиции; при этом, наиболее близкими аналогиями этой росписи исследовательница считает памятники монументальной живописи Рима VII–IX вв.¹⁴ Ачикель-ага-килисеси представляет собой однефное здание со сводом. Программа росписи логична и хорошо структурирована. В конхе апсиды был изображен Спаситель и два архангела. В наосе в склонах свода располагаются несколько евангельских сюжетов, тогда как по оси свода идут медальоны с образами пророков. Их ряд замыкает погрудное изображение св. Иоанна Предтечи в медальоне во лбу алтарной арки, по сторонам от него на склонах арки — медальоны с евангелистами. В нижнем регистре как в апсиде, так и в наосе располагаются обрамленные прямоугольные панно с чередующи-

неполноту охвата материала, все же позволяет выделить важнейшие и крупнейшие тенденции в процессе формирования «сонма святых» в системе византийской храмовой декорации.

¹²*De Jerphanion G.* Une nouvelle province... II. P. 412–424; *Thierry N.* La Cappadoce... P. 109–111.

¹³*Jolivet-Lévy C.* La Cappadoce médiévale... P. 174–178.

¹⁴*Thierry N.* Un décor pré-icocluste de Cappadoce: Açikel ağa kilisesi (Église de l'ağa généreux) // *Cahiers archéologiques.* 1968. Vol. 18. P. 33–69; *Jolivet-Lévy C.* Les églises... P. 327–328; *Thierry N.* La Cappadoce... P. 139–140. Fiche 22.

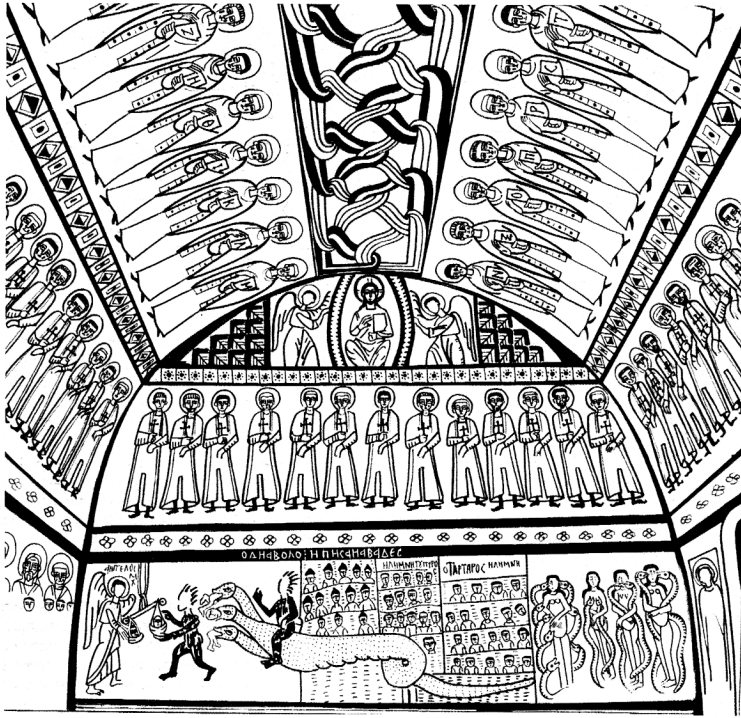


Рис. 1. Йиланлы-килисе в долине Ихлара. Втор. пол. IX – нач. X в.
Страшный суд и сорок мучеников Севастийских в нартексе¹⁵

мися изображениями крестов и святых. Все святые представлены как мученики, без какой-либо видимой дифференциации (черта, идущая от раннехристианского периода). В апсиде из восьми фигур идентифицируются четыре: свв. Георгий, Феодор, Зосима и Николай; в наосе — две: свв. Евфимия и Лукиан. Какого-либо порядка в группировке изображений святых в нижнем регистре нет.

Ко второй половине IX или началу X вв. исследователи относят церкви Йиланлы, Кокар и Пюренли-секи, расположенные в том же районе, рядом

¹⁵Схема приводится по изданию: *Thierry N. et M. Nouvelles églises rupestres de Cappadoce. Région du Hasan dağı.* Paris, 1963. P. 95.

с деревянной Ичлара, и приписываемые одной артели. В иконографии их фресок присутствует целый ряд особенностей, вероятно, связанных с восточно-христианским происхождением жившей здесь общины¹⁶.

Рассмотрим изображения святых в наиболее полной и сохранный росписи Йиланлы-килисе¹⁷. В нартексе представлена развернутая и отличающаяся многими специфическими чертами композиция Страшного Суда. В нее включены, помимо двадцати четырех старцев Апокалипсиса, все сорок мучеников Севастийских. Вероятно, они здесь представлены как свидетели. Притом, что данная композиция в целом для византийского искусства уникальна — присутствие сорока мучеников Севастийских, частичное или в полном составе, станет отныне одной из характерных местных особенностей каппадокийских храмов в X в.¹⁸ В наосе Йиланлы-килисе разрозненные и немногочисленные изображения святых не составляют смыслового единства¹⁹.

В апсиде представлен Христос во славе, возносимый четырьмя ангелами, Богородица с Младенцем на престоле и стоящие апостолы в нижнем ярусе. Это так называемое «Догматическое Вознесение», восходящее к раннехристианской традиции; оно особенно известно по коптским росписям, но нередко встречается и в Каппадокии как до иконоборчества, так и после²⁰. По смыслу эта компо-

¹⁶*Thierry N. et M. Nouvelles églises rupestres...* P. 89–153, 217–220; *Thierry N. De la datation des églises de Cappadoce // Byzantinische Zeitschrift.* 1995. Bd. 88. S. 433–435; *Thierry N. La Cappadoce...* P. 154–161. Fiches 32, 33.

¹⁷*Thierry N. et M. Nouvelles églises rupestres...* P. 89–114; *Restle M. Die byzantinische Wandmalerei...* Abb. 498–506; *Epstein A.W. Rock-cut Chapels in Göreme Valley, Cappadocia: the Yılanlı Group and the Column Churches // Cahiers archéologiques.* 1975. Vol. 24. P. 115–126; *Jolivet-Lévy C. Les églises...* P. 307–310; *Thierry N. La Cappadoce...* P. 155–158. Fiche 32.

¹⁸*De Jerphanion G. Une nouvelle province...* T. II. P. 276, nt. 1; *Jolivet-Lévy C. La Cappadoce médiévale...* P. 342.

¹⁹В софите алтарной арки находятся четыре погрудных изображения пророков. В нижней части восточной стены по сторонам от апсиды — фигуры свв. Стефана архидиакона и Гамалиила, рядом в откосах неглубокой арки — свв. Иоанн Предтеча и Иоанн Златоуст. Другие изображения святых находятся в неглубоких арочных нишах боковых стен. С севера в откосах арки изображены два святителя, один из которых — свт. Василий. В тимпане арки на южной стене размещены свв. Константин и Елена по сторонам от креста, в софите арки — архангелы Михаил и Гавриил, в ее откосах — свв. Николай и Афиноген, на западной стене — свв. Иоаким и Анна, Захария и Елизавета (см. прим. 17).

²⁰*Ihm C. Die Programme der christlichen Apsismalerei 4-8 Jahrhundert.* Stuttgart, 1992. S. 95–108; *Thierry N. A propos des peintures d'Ayvalı köy (Cappadoce). Les programmes absidaux à trois registres, avec Deïsis, en Cappadoce et en Géorgie // Zograf.* 1974. № 5. С. 5–22; *Thierry N. La Cappadoce...* P. 113–119.



Рис. 2. Йиланлы-килисе в долине Ихлара. Втор. пол. IX – нач. X в.
Сорок мучеников Севастийских в нартексе. Деталь

зиция связана с другим изображением Теофании, основанном на текстах ветхозаветных пророчеств и Апокалипсиса, которое также восходит к раннехристианскому периоду и становится наиболее частым сюжетом в конхах апсид каппадокийских храмов эпохи Македонской династии²¹. При этом в нижней зоне апсиды нередко остается ряд с изображениями апостолов, что свидетельствует о связи между двумя сюжетами²². Однако уже с начала X в. алтарные компо-

²¹Lafontaine-Dosogne J. *Théophanie-Visions auxquelles participent les prophètes dans l'art byzantin après la restauration des images // Synthronon*. Paris. 1968. P. 134–143; Ihm C. *Die Programme...* S. 42–51; Jolivet-Lévy C. *Les églises...* P. 335–340; Ead. *La Cappadoce médiévale...* P. 92–125; Thierry N. *La Cappadoce...* P. 61, 113–120, 143–144.

²²Например, в апсиде доиконоборческой церкви Каваклы-дере (Thierry N. *La Cappadoce...* P. 61, sch. 9); в апсиде церкви св. Симеона Столпника в Зельве первой половины X в. (*De*



Рис. 3. Йиланлы-килисе в долине Ихлара. Втор. пол. IX – нач. X в.
Вознесение в апсиде

зиции каппадокийских храмов претерпевают влияние других схем, очевидно, константинопольского происхождения.

В своей книге «Искусство и ритуал византийской Церкви» К. Уолтер проследил историю формирования святительского чина в византийском искусстве с раннехристианского времени²³. Он показал, что в доиконоборческое время изображения святителей были широко распространены, однако обычно они не

Jerphanion G. Une nouvelle province... T. I. P. 551–559; Jolivet-Lévy C. Les églises... P. 7–12) и др. См.: Jolivet-Lévy C. La Cappadoce médiévale... P. 137–138.

²³*Walter C. La place des évêques...; Idem. Art and Ritual... P. 166–177.*

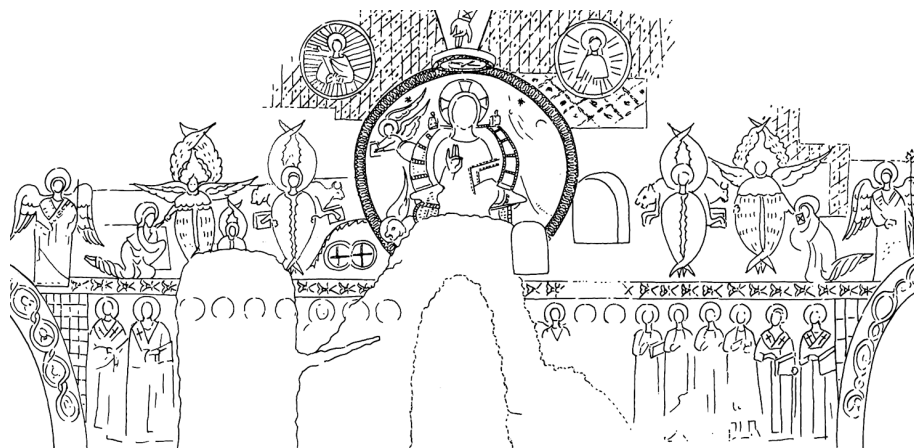


Рис. 4. Гюллю-Дере. Церковь Трех крестов. Нач. X в.
В апсиде Теофания, святители и апостолы²⁴

отделялись от прочих святых. Именно в постиконоборческое время изображения святителей как преемников апостолов, учителей Церкви и защитников Православия начинают выделяться в особую группу и получают почетное место в алтаре. Эта традиция закрепляется к XI в., однако изображения святителей в нижней зоне апсиды встречаются и раньше.

Отражение этой новой тенденции можно видеть в Каппадокии уже в начале X в. как в связанных с восточными традициями ансамблях близ деревня Ихлара, так и в более многочисленных коренных каппадокийских росписях первой половины X в. — так называемых «архаических программах».

В памятниках первой половины X в. в нижней части апсиды нередко оказываются и апостолы, и святители²⁵. Так, в церкви Эгриташ близ деревни Ихлара, датированной 921–944 гг., конху апсиды занимало изображение Христа во славе — вероятно, Вознесение или Теофания. Ниже идет ряд апостолов с Богоматерью и архангелами посередине, а под ним еще ряд изображений святителей,

²⁴Схема приводится по изданию: *Jolivet-Lévy C. La Cappadoce médiévale: images et spiritualité.* Paris, 2001. Pl. 29.

²⁵*Jolivet-Lévy C. La Cappadoce médiévale...* P. 138.

который завершают фигуры свв. Василия Великого и Григория Богослова на алтарных пилонах по сторонам апсиды²⁶.

Подобные примеры есть и среди так называемых «архаических программ», в которых конху апсиды, как правило, занимает Теофания. Один из них — церковь Трех крестов в Гюллю-Дере, где в нижнем регистре апсиды апостолы и святители изображены вперемешку²⁷. В некоторых храмах с «архаическими программами» к апостольскому ряду добавляются другие святые. Так, в Хачлыкилисе в долине Кызыл-Чукур фигуры апостолов по краям апсиды фланкируют мученики Никита и Кирик²⁸. В капелле № 11 в Гереме восемь фигур апостолов в апсиде дополняет фигура мученика Никона в нише и св. Иоанна Предтечи; при этом апостольский ряд продолжается в восточной части южной стены, а в восточной части северной стены помещены фигуры святителей²⁹. В других случаях в нижнем регистре апсиды присутствуют самые разные святые, как в церкви свв. Апостолов близ Синассоса, где есть и несколько святых жен³⁰.

Насколько можно судить по памятникам, в значительной степени сохранившим целостную иконографическую программу, в большинстве ансамблей первой половины X в. подбор и группировка святых имеют произвольный характер³¹. Однако среди них все же есть некоторые храмы, где явно прослеживается тенденция к постепенному упорядочиванию изображений святых.

²⁶*Thierry N. et M. Nouvelles églises rupestres...* P. 41–42; *Jolivet-Lévy C. Les églises...* P. 300–302; *Thierry N. La Cappadoce...* P. 154–155. Fiche 31. Еще один подобный пример — Пюренли-секикилисе, расписанная той же артелью, что и Йиланлы-килисе. В апсиде здесь размещается Теофания, ряд апостолов с Богородицей и архангелами посередине, а на откосах алтарной арки — святители Василий Великий и, вероятно, Григорий Богослов (см.: *Thierry N. Nouvelles églises rupestres...* P. 142; *Jolivet-Lévy C. Les églises...* P. 303–305).

²⁷*De Jerphanion G. Une nouvelle province...* T. I. P. 592; *Jolivet-Lévy C. Les églises...* P. 31–36.

²⁸*Thierry N. La Cappadoce...* P. 144. Pl. 70.

²⁹*De Jerphanion G. Une nouvelle province...* T. I. P. 147–170; *Jolivet-Lévy C. Les églises...* P. 112–116.

³⁰*De Jerphanion G. Une nouvelle province...* T. II. P. 59–77; *Jolivet-Lévy C. Les églises...* P. 179–182.

³¹Например, Старая церковь Токалы (*De Jerphanion G. Une nouvelle province...* T. I. P. 262–294; *Restle M. Die byzantinische Wandmalerei...* Abb. 61–97; *Epstein A.W. Tokali kilise. Tenth-Century Metropolitan Art in Byzantine Cappadocia.* Washington, 1986. P. 14–22, 60–65, pl. 1, figs. 12–47; *Thierry N. Un atelier de peintures du début du Xe siècle: l'atelier de l'ancienne église de Tokali // Thierry N. Peintures d'Asie Mineure et de Transcaucasie aux X-e et XI-e siècle.* London, 1977. IV; *Ead. La Cappadoce...* Fiche 26, pl. 80); капелла № 6 в Гереме (*De Jerphanion G. Une nouvelle province...* T. I. P. 95–112; *Jolivet-Lévy C. Les églises...* P. 93–94; *Ead. La Cappadoce médiévale...* P. 286); капелла св. Евстафия (№ 11) в Гереме (см. прим. 29); утраченные фрески Балык-килисе близ Соганлы (*De Jerphanion G. Une nouvelle province...* T. II. P. 250–270; *Jolivet-Lévy C. Les*



Рис. 5. Кызыл-Чукур. Хачлы-килисе. Нач. X в.
В апсиде апостолы, св. Никита и св. Кирик

Одно из таких исключений — церковь св. Иоанна Крестителя (Айвалы-килисе) в долине Гюллю-Дере, датированная 913–920 гг.³² Она состоит из двух однефных капелл. В южной капелле в алтарной апсиде изображены только святители (не считая нескольких образов других святых в двух нишах).

В северной (погребальной) капелле в апсиде изображены разные святые. При этом многочисленные изображения святых в среднем регистре стен наоса сгруппированы по чинам. В восточной части северной стены помещены святители, вслед за ними идут мученики. В восточной части южной стены изображены преподобные, затем — видение св. Евстафия, св. Феопистия и другие святые же-

églises... P. 255–256); малый конус Кубелли-килисе в Соганлы (*De Jerphanion G. Une nouvelle province...* T. II. P. 273–291; *Jolivet-Lévy C. Les églisess* P. 263–265) и др.

³²*Thierry N. Haut Moyen Age...* T. I. P. 135–181. T. II. P. 405–406; *Thierry N. Un atelier...*; *Jolivet-Lévy C. Les églises...* P. 37–44; *Thierry N. La Cappadoce...* P. 145–154, 163–165. Fiches 24, 25.

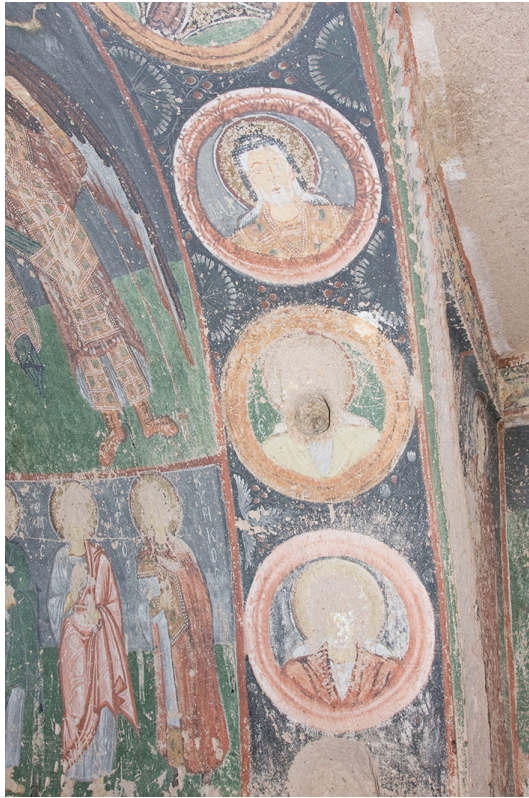


Рис. 6. Кызыл-Чукур. Хачлы-килисе. Нач. X в. В нижней зоне апсиды св. апостол Фома и св. Кирик. В софите арки медальоны с пророками

ны в западной части стены. В нижней зоне южной и северной стен представлены мученики без дифференциации внутри этой категории.

Еще один пример более упорядоченного распределения образов святых — Капелла Богородицы, св. Иоанна Крестителя и св. Георгия (№ 9) в Гереме³³. Изображения в апсиде не сохранились. На южной стене нижний регистр занимают евангельские сцены. На северной стене в нижнем регистре с востока на

³³*De Jerphanion G. Une nouvelle province... Т. I. P. 121–137; Jolivet-Lévy C. Les églises... P. 109–111; Jolivet-Lévy C. La Cappadoce médiévale... P. 287.*



Рис. 7. Церковь св. Иоанна (Айвалы) в Гюллю-Дере. 913–920 гг.
Погребальная капелла. Южная стена: преподобные

запад идут сначала фигуры святителей (свв. Григорий, Николай, Афиноген), затем на почетном месте — свв. Константин и Елена, вслед за ними — святые воины Георгий, Федор, Прокопий. В западной части помещаются образы святых жен Екатерины, Варвары, Анастасии. С обеих сторон свода в медальонах изображены группы мучеников. С севера — свв. Меркурий, Мамант и популярные в Каппадокии персидские мученики, память которых отмечается 2 ноября: Акиндин, Автоний, Пегасий, Елпидифор и Анемподист. С юга изображены свв. Орест, Евстафий Плакида и его сыновья, Юст, Пантелеимон, Кирик.

Два из каппадокийских ансамблей первой половины – середины X в. значительно отличаются от всех остальных по архитектуре, иконографии и стилю живописи. Первый из них — церковь Кылычлар, которую Г. Де Жерфаньон и К. Уолтер относят ко второй половине X в., а Н. Тьерри и К. Жоливе-Леви —



Рис. 8. Церковь св. Иоанна (Айвалы) в Гюллю-Дере. 913–920 гг. Погребальная капелла. Южная стена: свв. Евстафий и Феопистия, далее — святые жены

к началу X в.³⁴ Мы присоединяемся к точке зрения последних. Архитектура храма более сложная, чем все рассмотренные ранее варианты: это высеченное в скале воспроизведение крестово-купольной конструкции на четырех колонках. Вследствие этого и программа росписей гораздо более разветвленная и при этом хорошо структурированная.

В распределении изображений святых в пространстве храма есть безусловная упорядоченность, однако нет разнообразия. Здесь представлены всего три категории святых, каждой из которых отведена определенная зона в пространстве храма.

³⁴*De Jerphanion G.* Une nouvelle province... Т. I. P. 199–242. Т. II. P. 418; *Walter C.* Art and Ritual... P. 232; *Jolivet-Lévy C.* Les églises... P. 137–141; *Thierry N.* La Cappadoce... P. 149, 150. Fiche 34. См. также: *Restle M.* Die byzantinische Wandmalerei... Abb. 251–278.



Рис. 9. Кылычлар-килисе. Нач. X в. Общий вид интерьера

В алтарной части изображены, в основном, святители: их фигуры размещены в нижней зоне апсиды и софитах алтарной арки³⁵. В восточной и западной подпрудной арке по сторонам от центрального купола изображены пророки в

³⁵Росписи в диаконнике утрачены, в жертвеннике они сохранились фрагментарно (из изображений святых здесь есть свв. Захария и Феодота).



Рис. 10. Кылычлар-килисе. Нач. X в. Мученики Капитон и Никита

медальонах. Еще три фигуры пророков сохранились в софитах арок, обрамляющих западный рукав креста: свв. Давид, Соломон и Иезекииль. Во всех остальных частях храма в софитах арок и нижних частях сводов размещены фигуры мучеников. Внутри этой самой многочисленной категории нет какой-либо дифференциации и тематически подобранных групп (если не считать нескольких пар святых, имеющих общий день памяти). Кроме того, значительное место в программе росписи занимают фигуры апостолов. В центральном куполе помещено Вознесение, с апостолами, стоящими по кругу. В западном рукаве креста

сцена Послания апостолов на проповедь скомпонована так, что их фигуры поставлены в два ряда по двум склонам свода, по сторонам от благословляющего Христа, изображенного на оси свода. В торце западного рукава креста размещается Пятидесятница с апостолами, сидящими полукругом.

Можно высказать осторожное предположение, что принципы группировки святых в росписи Кылычлар-килисе прямо или косвенно восходят к столичным образцам и отражают один из ранних этапов формирования системы росписи крестово-купольного храма. К сожалению, мы не можем сравнить эту программу с каким-либо столичным памятником того же периода, поскольку сохранившихся живописных ансамблей нет. Однако набор представленных здесь категорий святых находит параллели в описаниях храмов IX в., например — в описании Фаросской церкви в гомилии св. патриарха Фотия (X. 4): «хор апостолов и мучеников, и пророков, и праотцев наполняет весь храм, украшая его своими изображениями»³⁶. Св. Фотий упоминает всего четыре категории святых, три из которых представлены в росписи Кылычлар-килисе (апостолы, мученики и пророки); праотцы здесь отсутствуют, зато есть святители в алтарной части³⁷.

Сходный набор категорий святых имеется во фрагментарно сохранившейся росписи церкви Эль-Назар в Гереме, датируемой исследователями около середины X в. Она отличается от других «архаических программ» крестообразной формой и, следовательно, более сложно организованной и разветвленной структурой декора. В куполе здесь изображено Вознесение, в апсиде — Теофания, в сводах — праздники. Нижний регистр росписи апсиды не сохранился, в софите алтарной арки — медальоны с погрудными образами пророков. Другие медальоны с изображениями пророков и праотцев (в том числе свв. Авраама, Исаака и, возможно, Иакова) находятся в медальонах по оси западного и северного рукавов креста; в южной, северной и западной подпружных арках, а также по оси южного рукава креста в медальонах представлены погрудные образы му-

³⁶ Mango C. *The Art of the Byzantine Empire 330–1453: Sources and Documents*. Toronto – Buffalo – London, 1986. P. 186.

³⁷ В других известных описаниях храмовых декораций второй половины IX – нач. X в. упоминается подобный набор категорий святых. Так, в Хрисотриклинии в Большом императорском дворце были представлены апостолы, мученики и священники (Mango C. *The Art of the Byzantine Empire...* P. 184). В описании церкви Стилиана Зауцы император Лев VI говорит о пророках, апостолах, священниках и царях. По мнению Манго, речь идет о ветхозаветных первосвященниках и царях Давиде и Соломоне (Ibid. P. 203–204). См. также: *Der Nersessian S. Le décor des églises...*



Рис. 11. Новая церковь Токалы в Гереме. 950-е гг. Вид южной части нефа

чеников. Святые были изображены также в нижних частях стен, однако из них сохранились немногие³⁸.

Совершенно исключительный по многим параметрам каппадокийский ансамбль X в. — росписи Новой церкви Токалы, созданные в 950-е гг. по заказу семьи будущего императора Никифора Фоки³⁹. Стиль живописи Новой Токалы свидетельствует об ориентации мастеров на столичные образцы эпохи Маке-

³⁸См.: *De Jerphanion G. Une nouvelle province...* Т. I. P. 177–198; *Jolivet-Lévy C. Les églises...* P. 83–85.

³⁹*De Jerphanion G. Une nouvelle province...* Т. I. P. 297–376; *Restle M. Die byzantinische Wandmalerei...* Abb. 61–123; *Epstein A.W. Tokali kilise...*; *Thierry N. La Vierge de tendresse à l'époque macédonienne // Zograf. 1979. № 10. P. 59–70*; *Rodley L. Cave Monasteries...* P. 213–222; *Jolivet-Lévy C. Les églises...* P. 94–108; *Thierry N. La Cappadoce...* P. 169–173. Pls. 80–85. Fiche 35. О датировке и атрибуции см.: *Thierry N. La peinture de Cappadoce au X-e siècle. Recherches sur les commanditaires de la Nouvelle Eglise de Tokali et autres monuments // Constantine VII Porphyrogenitus and His Age. Second International Byzantine Conference. Delphi, 22–26 July 1987. Athens, 1989. P. 217–233*; *Thierry N. De la datation...* P. 437–444.



Рис. 12. Новая церковь Токалы в Гереме. 950-е гг. Св. Феодул

донского ренессанса, тогда как в иконографической программе есть целый ряд специфических каппадокийских черт.

Как и в Кылычлар-килисе, среди изображений святых здесь абсолютно преобладают мученики (в том числе сорок мучеников Севастийских почти в полном составе), занимающие наос и часть аркад алтарной преграды, а также многочисленные святители, изображенные в восточной части храма, в основном, в солее. Некоторые другие святые — прежде всего мученики, а также свв. Константин и Елена и несколько святых жен — помещены в аркадах алтарной преграды и в концах солей⁴⁰. Немногочисленные изображения преподобных сгруппированы в нижней зоне жертвенника.

⁴⁰ Кроме свв. Константина и Елены, помещенных на почетном месте в софитах центральной арки алтарной преграды, остальные изображения святых в алтарной преграде явно были размещены по остаточному принципу. В двух южных арках заканчивается ряд сорока мучеников, в двух северных помещены свв. Варвара и Екатерина и свв. Левкий и Фирс. В двух концах солей длинный ряд святителей замыкают популярные календарные группы, причем одна из них за неимением ме-

В целом, в этом огромном ансамбле меньше четкости в распределении изображений святых в определенных пространственных зонах, что, возможно, было обусловлено сложной и нестандартной архитектурной композицией. Однако, как и в Кылычлар, прослеживаются те же тенденции: алтарная часть закрепляется за изображениями святителей, тогда как в наосе преобладают образы мучеников, среди которых пока нет дифференциации и каких-либо групп, кроме календарных. Образы преподобных и святых жен пока немногочисленны, их расположение в пространстве храма случайно. Те же тенденции, с некоторыми вариациями, прослеживаются и в некоторых других каппадокийских ансамблях того же периода, таких как Большая голубятня в Чавушине (ок. 965 г.)⁴¹, во многом повторяющая программу Новой Токалы, и другие.

Перейдем к ансамблям следующего периода, второй половины X – первой половины XI вв. На этом этапе закрепляется распределение святых по группам. Кроме того, несомненна тенденция к большему разнообразию чинов святости. В памятниках этого периода обычно четко выделяются не только «календарные» группы мучеников, но и «профессиональные»: воины, целители, пресвитеры. В большем количестве присутствуют преподобные и жены. Закрепляется привязанность определенных чинов святых к конкретной зоне внутри пространства храма. Однако описанные тенденции еще не стали правилами, и в каждом памятнике есть те или иные отступления. Характерный пример описанных тенденций в изображении святых — росписи однефной церкви св. Варвары в Соганлы, датированные 1006 или 1021 г.⁴²

В росписи апсиды новые черты сочетаются с традиционными для Каппадокии элементами. Конху апсиды занимает не совсем обычное изображение Теофании, под которой есть узкий дополнительный регистр с ангельскими си-

ста представлена в неполном составе: с юга — свв. Мина, Виктор и Викентий (память 11 ноября), с севера — свв. Автоний и Пегасий, два из пяти персидских мучеников, поминаемых 2 ноября.

⁴¹Среди изображений святых здесь также преобладают святители (в нижней части апсиды; к ним добавлены свв. Константин и Елена) и мученики в наосе (все сорок мучеников Севастийских и некоторые другие). В соответствии с каппадокийской традицией, изображения пророков размещены в ряде медальонов по оси свода. См.: *De Jerphanion G. Une nouvelle province...* Т. I. P. 520–550; *Restle M. Die byzantinische Wandmalerei...* Abb. 302–329; *Thierry N. Haut Moyen Âge...* Т. I. P. 43–57; *Rodley L. The Pigeon House Church, Çavuşin // Jahrbuch der Österreichische Byzantinistik.* 1983. Bd. 33. S. 301–339; *Jolivet-Lévy C. Les églises...* P. 15–22; *Thierry N. La Cappadoce...* P. 173–177. Fiche 36. Pl. 86.

⁴²*De Jerphanion G. Une nouvelle province...* Т. II. P. 307–322; *Restle M. Die byzantinische Wandmalerei.* Abb. 433–443; *Rodley L. Cave Monasteries...* P. 203–207; *Jolivet-Lévy C. Les églises...* P. 258–262; *Thierry N. La Cappadoce...* P. 179–181. Fiche 37.

лами в середине и образами евангелистов в медальонах по сторонам. Вероятно, последняя особенность восходит к старинной традиции изображать апостолов в нижней зоне апсиды⁴³. Однако здесь нижний регистр занимает полноценный многофигурный святительский чин, который фланкируют изображения святых диаконов Стефана и Романа (на откосах апсиды) с ораями, кадилами и пиксидами, редкие среди каппадокийских ансамблей, но обычные в остальной византийской живописи с XI в.⁴⁴ Все же, в святительский чин внедрена неглубокая ниша, с четырьмя изображениями преподобных, что нередко встречалось в каппадокийских «архаических программах». В софите алтарной арки, в соответствии с каппадокийской традицией, размещаются медальоны с погрудными образами пророков, цепь которых продолжается и по оси свода нефа.

В наосе изображения святых многочисленны, разнообразны и упорядочены. Среди них есть и некоторые редкие, например, семь отроков Эфесских, изображенных погрудно в прямоугольных рамах в софите арки, разделяющей неф на две половины. В нижних зонах стен фигуры святых сгруппированы в определенном порядке. На западной стене к северу от входа изображены святые жены. В западной части северной стены — свв. Пантелеимон и Ермолай, оба одетые как пресвитеры, хотя, согласно их житиям, только св. Ермолай был пресвитером. Далее следуют четыре изображения святых воинов: Никита, Феодор, Меркурий, Прокопий. В центральной части северной стены, на видном месте, изображены свв. Константин и Елена. Далее к востоку имеется плоская ниша, в которой представлен прп. Савва, по сторонам от него в откосах — святые целители Косма и Дамиан. Большая часть южной стены занята изображениями святых воинов. В южной части западной стены справа от входа изображен св. Георгий на коне, пронзающий дракона. Далее следуют изображения св. Христофора, св. Евстафия с семейством, неизвестного святого воина, св. Феодора и св. Георгия (они оказываются напротив свв. Никиты, Феодора, Меркурия и Прокопия). В последней ячейке южной стены перед алтарем находится погребение, оформленное арочной нишей. В ее тимпане помещен Деисус. К востоку, на обращенной к входящему грани алтарного пилона, изображена св. Варвара в

⁴³См. прим. 21.

⁴⁴Как отмечает Г. Де Жерфаньон, такие изображения редки для каппадокийских ансамблей, но в остальной византийской живописи, начиная с XI в., они становятся обычными (*De Jerphanion G. Une nouvelle province...* Т. II. P. 315, 316, nt. 1). Возможно, в церкви св. Варвары они появились под прямым или косвенным влиянием столичной (или, во всяком случае, не местной) художественной традиции.

расшитых одеждах; напротив нее, с другой стороны от Деисуса, в откосе арки представлена св. Феодота.

В крестообразном нартексе изображено несколько мучеников, прежде всего — почитаемые группы святых, имеющих общий день памяти: свв. Пров, Тарах и Андроник; свв. Мина, Виктор и Викентий и др.

Итак, среди мучеников в церкви св. Варвары помимо святых, объединенных общим днем памяти, изображены по группам воины, целители и даже пресвитеры, отождествляемые по надписям, характерным облачениям или атрибутам. Сохранился целый ряд ансамблей второй половины X и XI в., состоящих, по большей части, из отдельных изображений святых. Их выбор, вероятно, во многом определялся особыми функциями храмов или предпочтениями заказчиков: Диреклы-килисе в Белисираме (976–1025)⁴⁵, Кылычлар-Кушлюк или Мериемана в Гереме (перв. пол. XI в.)⁴⁶, Саклы-килисе и Юсуф-коч в Гереме (обе ок. сер. XI в.)⁴⁷. В целом, все они демонстрируют тенденцию к более четко структурированному и разнообразному набору изображений святых.

Так, в Мериемане, бывшей, вероятно, церковью женского монастыря, образы святых жен и преподобных особенно многочисленны и размещены на почетном месте в солее. По оси свода главного нефа размещены традиционные образы пророков в медальонах. Свод южного нефа целиком занимают изображения двух групп мучеников: армянские мученики 13 декабря (свв. Евстратий и иже с ним) и персидские мученики 2 ноября (свв. Автоний, Пегасий, Анемподист, Акиндин и Елпидифор). В нижних частях также сохранилось несколько изображений святых. На южной стене в нишах особо выделены пророк Даниил, св. Иоанн Предтеча и св. Иоанн Богослов, возможно, соименные заказчикам. В западной части в таких же нишах помещены несколько изображений святых, из

⁴⁵*Lafontaine-Dosogne J. Nouvelles notes cappadociennes // Byzantion. 1963. Т. 33. P. 144–147; Thierry N. et M. Nouvelles églises rupestres... P. 183–192; Jolivet-Lévy C. Les églises... P. 323–327; Thierry N. La Cappadoce... P. 182–183, 187. Pl. 6, 87.*

⁴⁶*De Jerphanion G. Une nouvelle province... Т. I. P. 243–53; Restle M. Die byzantinische Wandmalerei. Abb. 279–301; Jolivet-Lévy C. Les églises... P. 143–46; Thierry N. La Cappadoce... P. 181. Fiche 38.*

⁴⁷*Restle M. Die byzantinische Wandmalerei... Abb. 22–44; Thierry N. Yusuf köç kilisesi, église rupestre de Cappadoce // Thierry N. Peintures... IX; Schiemenz G.P. Felskapellen im Göreme-Tal, Kappadokien: die Yılanlı-Gruppe und Saklı kilise // Istanbul Mitteilungen. 1980. Bd. 30. S. 291–319; Rodley L. Cave Monasteries... P. 151–157; Jolivet-Lévy C. Les églises... P. 72–74, 85–87; Thierry N. La Cappadoce... P. 195–197, 205. Fiches 40, 43. Figs. 37, 123, 124; Гончарова Т.В. Храм Юсуф Коч (Yusuf Köç Kilisesi) в Гереме (Каппадокия) и его место в византийском искусстве второй четверти XI в. // Византийский временник. 2006. Т. 65. С. 231–242.*



Рис. 13. Мериемана-килисеси в Гереме. Перв. пол. XI в. Общий вид интерьера

которых идентифицируются свв. Константин и Елена и святые воины Георгий и Феодор. На северной стене сохранились изображения популярных в Каппадокии святых Христофора и Евстафия, также бывших воинами.

К середине XI в. в большинстве каппадокийских росписей, как и в столичных ансамблях, уже существует довольно развитая и четкая система группировки изображений святых по небольшим группам и чинам, как правило, размещенных в соответствии с определенной иерархией пространственных зон храма.



Рис. 14. Меримана-килисеси в Гереме. Перв. пол. XI в.
Свв. Анна, Параскева и Онуфрий

Наиболее интересные примеры — так называемые церкви на четырех колонках в Гереме: Каранлык⁴⁸, Чариклы⁴⁹ и Эльмалы⁵⁰. По своей архитектурной композиции они соответствуют наиболее распространенному в это время типу

⁴⁸*De Jerphanion G. Une nouvelle province... Т. I. P. 393–430; Restle M. Die byzantinische Wandmalerei... Abb. 218–244; Epstein A.W. Rock-cut Chapels...; Ead. The Fresco Decoration of the Column Churches, Göreme Valley, Cappadocia. A Consideration of Their Chronology and Their Models // Cahiers archéologiques. 1980–1981. Vol. 29. P. 27–45; Rodley L. Cave Monasteries... P. 48–56; Jolivet-Lévy C. Les églises... P. 132–135; Yenipinar H., Şahin S. Peintures de l'Église sombre. Istanbul, 1998; Thierry N. La Cappadoce... P. 190–195. Fiche 42.*

⁴⁹*De Jerphanion G. Une nouvelle province... Т. I. P. 455–473; Restle M. Die byzantinische Wandmalerei... Abb. 193–217; Epstein A.W. The Fresco Decoration...; Rodley L. Cave Monasteries... P. 162–167; Jolivet-Lévy C. Les églises... P. 128–131; Thierry N. La Cappadoce... P. 190–195. Fiche 42.*

⁵⁰*De Jerphanion G. Une nouvelle province... Т. I. P. 431–454; Restle M. Die byzantinische Wandmalerei... Abb. 160–192; Epstein A.W. The Fresco Decoration...; Rodley L. Cave Monasteries...*



Рис. 15. Каранлык-килисе в Гереме. Третья четверть XI в.
Мученики Мардарий, Евстратий и иже с ними

крестово-купольного храма и относимые большинством исследователей к середине XI в. В Каранлык-килисе многочисленные изображения святых написаны в нижних частях сводов, в софитах арок и в нижнем регистре на стенах. Апсиду занимают фигуры святителей. В софитах арок центральной и восточной ячеек представлены пророки и праотцы. В наосе изображены мученики, среди которых выделены небольшие группы и по календарному принципу, и по чинам. Так, Р. 176–177; *Jolivet-Lévy C. Les églises...* P. 122–125; *Thierry N. La Cappadoce...* P. 190–195. Fiche 42.

в верхней части юго-восточной ячейки изображены пять Севастийских мучеников, поминаемых 13 декабря. В верхней части северо-западной ячейки представлены две группы по трое святых: Гурий, Самон и Авив, поминаемые 15 ноября, и свв. Акепсим, Иосиф и Аифал, поминаемые 3 ноября. Эти святые либо имели священный сан, либо пострадали за проповедь Евангелия. В нижней части стен в том же компартименте представлены св. Евстафий Плакида и его сыновья, также поминаемые в один день, 20 сентября. Святые целители-бессребреники Косма и Дамиан вместе с их матерью Феодотой изображены на стене в северо-восточной ячейке. Западную стену занимают образы святых жен, что в этот период уже становится столь же обычным, как и расположение святителей в апсиде. Еще несколько сгруппированных друг с другом изображений святых жен, святых воинов и других мучеников находятся в нартексе⁵¹. В церквах Эльмалы и Чариклы принципы распределения не столь многочисленных изображений святых аналогичны.

Другой пример — росписи второго слоя в небольшой однонефной церкви Карабаш в деревне Соганлы (1060/1061 г.), созданные по заказу протоспафария Михаила Скепидиса и его жены Екатерины⁵². Работавшие здесь художники были, несомненно, хорошо осведомлены о наиболее актуальных тенденциях в столичной живописи своего времени. В апсиде поверх первого слоя росписи с традиционной каппадокийской Теофанией и сорока мучениками в нижнем регистре они написали Евхаристию и святительский чин. Своды нефа заняли избранные евангельские сюжеты, а нижние части стен, как обычно, были отведены для отдельных фигур святых. Стены нефа Карабаш-килисе оформлены плоскими арочными нишами. Фигуры святых расположены в них в соответствии с четкой трехступенчатой иерархией. В тимпанах арок помещены изображения Богородицы, св. Анны, архангела Михаила и св. Екатерины с донаторами. Эти вотивные панно или фресковые иконные образы помещены на наиболее почетных и видных местах. Следующие по значимости образы написаны на обращенных в наос гранях арочных столбов. Здесь представлены святые воины Меркурий, Прокопий, Феодор, Георгий, Дмитрий. Наконец, третий уровень иерархии представляют изображения мучеников, размещенные в софитах арок и в откосах арочных

⁵¹Г. Де Жерфаньон отмечает отличие набора и принципов группировки святых в трех церквах на колонках от архаических программ (*De Jerphanion G. Une nouvelle province...* Т. I. P. 381–382).

⁵²*De Jerphanion G. Une nouvelle province...* Т. II. P. 333–360; *Rodley L. Cave Monasteries...* P. 193–202; *Jolivet-Lévy C. Les églises...* P. 266–270; *Thierry N. La Cappadoce...* P. 187–190, 202. Pl. 94, 95. Fig. 119. Sch. 71, 75. Fiche 47.

столбов. Они сгруппированы по чинам или по дню памяти: свв. Флор и Лавр; свв. Косма, Дамиан, Пантелеимон и Кирик; свв. Сергей и Вакх; святые пять мучеников Севастийских; персидские мученики 2 ноября; свв. Мина, Виктор и Викентий; наконец, несколько святых жен на западной стене у входа.

Подведем итоги. Как видно из приведенных примеров, каппадокийский материал подкрепляет наше предположение о том, что формирование системы групповых изображений святых в монументальной декорации византийских храмов было постепенным процессом, в основном завершившимся к середине XI в. Его суть сводится к созданию разветвленной иерархической системы изображений, приспособленной к архитектуре крестово-купольного храма и представляющей разнообразие и единство всех типов святости в Церкви.

Источники и литература

1. *De Jerphanion G.* Une nouvelle province de l'art byzantin. Les églises rupestres de Cappadoce. I, II. Paris, 1925–1942.
2. *Demus O.* Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium. London, 1948.
3. *Der Nersessian S.* Le décor des églises du IX siècle // Actes du VI CIEB. Paris. 1948. Paris, 1951. T. II.
4. *Epstein A.W.* Rock-cut Chapels in Göreme Valley, Cappadocia: the Yılanlı Group and the Column Churches // Cahiers archéologiques. 1975. Vol. 24. P. 115–126.
5. *Ihm C.* Die Programme der christlichen Apsismalerei 4–8 Jahrhundert. Stuttgart, 1992.
6. *Jolivet C.* Les débuts de la peinture byzantine en Grèce // Revue de l'art. 1977. Vol. 38.
7. *Jolivet-Lévy C.* Les églises byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords. Paris, 1991.
8. *Lafontaine-Dosogne J.* Nouvelles notes cappadociennes // Byzantion. 1963. T. 33.
9. *Lafontaine-Dosogne J.* Théophanie-Visions auxquelles participant les prophètes dans l'art byzantin après la restauration des images // Synthronon. Paris. 1968. P. 134–143.

10. *Panayotidi M.* La peinture monumentale en Grèce de la fin de l'Iconoclasme jusqu'à l'avènement des Commènes (843–1081) // Cahiers archéologiques. 1986. Vol. 34. P. 75–108.
11. *Pelekanidis S., Chatzidakis M.* Kastoria. Athens, 1985.
12. *Restle M.* Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien. I–III. Recklinghausen, 1967.
13. *Rodley L.* The Pigeon House Church, Çavuşin // Jahrbuch der Österreichische Byzantinistik. 1983. Bd.33. S. 301–339.
14. *Schiemenz G.P.* Felskapellen im Göreme-Tal, Kappadokien: die Yılanlı-Gruppe und Saklı kilise // Istanbul Mitteilungen. 1980. Bd.30. S. 291–319.
15. *Skawran K.M.* The Development of Middle Byzantine Fresco Painting in Greece. Pretoria, 1982.
16. *Thierry N. et M.* Nouvelles églises rupestres de Cappadoce. Région du Hasan dağı. Paris, 1963.
17. *Thierry N.* La Vierge de tendresse à l'époque macédonienne // Zograf. 1979. № 10. P. 59–70.
18. *Thierry N.* Un décor pré-iconoclaste de Cappadoce: Açıkel ağa kilisesi (Église de l'ağa généreux) // Cahiers archéologiques. 1968. Vol. 18. P. 33–69.
19. *Thierry N.* De la datation des églises de Cappadoce // Byzantinische Zeitschrift. 1995. Bd. 88.
20. *Thierry N.* Haut Moyen Âge en Cappadoce. Les églises de la région de Çavuşin. I, II. Paris, 1983. 1994;
21. *Thierry N.* La Cappadoce de l'Antiquité au Moyen Âge. Turnhout, 2002.
22. *Thierry N.* La peinture de Cappadoce au X-e siècle. Recherches sur les commanditaires de la Nouvelle Eglise de Tokali et autres monuments // Constantine VII Porphyrogenitus and His Age. Second International Byzantine Conference. Delphi, 22–26 July 1987. Athens, 1989. P. 217–233.
23. *Thierry N.* Peintures d'Asie Mineure et de Transcaucasie aux X-e et XI-e siècle. London, 1977.
24. *Thierry N.* A propos des peintures d'Ayvalı köy (Cappadoce). Les programmes absidaux à trois registres, avec Deïsis, en Cappadoce et en Géorgie // Zograf. 1974. № 5. P. 5–22.

25. *Walter C.* Art and Ritual of the Byzantine Church. London, 1982.
26. *Yenipinar H., Şahin S.* Peintures de l'Église sombre. Istanbul, 1998.
27. *Гончарова Т.В.* Храм Юсуф Коч (Yusuf Koç Kilisesi) в Гереме (Каппадокия) и его место в византийском искусстве второй четверти XI в. // Византийский временник. 2006. Т. 65. С. 231–242.

ANNOTATIONS

The Theological Chapters (Loci Communes) Attributed to Ven. Maximus the Confessor. Selected Chapters

The article contains selected chapters from the Byzantine florilegium “The Theological Chapters” (Loci Communes) attributed to Ven. Maximus the Confessor. Florilegium arose in 9 century and had considerable popularity in the Byzantine Empire as well as later in Russia. This is the first publication of the chapters 12, 13, 18, 21, 22, 28, 30 and 32 translated into Russian from Greek by P.K. Dobrotsvetov.

D.A. Karpuk. Periodicals of the Saint Petersburg Theological Academy (1821 – 1917): Devoted to the 190th Anniversary of “Christian Reading” Journal

The article devoted to the 190th anniversary of the academical journal “Christian Reading” considers the history of this periodical beginning the first issue in 1821 until 1917 when the journal was closed during revolutionary events. The development periods of the theological journal “Christian Reading” are topical in the historical context of the Russian Theological Studies of 19–20 centuries.

Dmitry Andreevich Karpuk is a Candidate of Theology, Secretary of the Department of Church History, Archivist and Teacher at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

Archimandrite Avgustin (Nikitin). The Kazan Cathedral in Saint Petersburg: Devoted to Its 200th Anniversary

The article is a research on the history of the Kazan Cathedral in St. Petersburg. It gives an account of the history of the cathedral from the construction of the Church of Nativity of the Theotokos in the epoch of Anna Ioannovna (1733) until the consecration of the magnificent Kazan Cathedral, erected in its place during the reign of Alexander I (1811). The events of the history of the cathedral are considered within the context of Russian political history. The article is provided with numerous citations of both Russian and foreign authors and witnesses of the historical events described.

Archimandrite Avgustin (Nikitin) is a Candidate of Theology, Associate Professor at the Saint Petersburg Orthodox Theological Academy.

M.V. Kovshov. “The New Perspectives on Paul”: Critical Analysis of Contemporary Western Approaches in the Studies of the Apostle Paul’s Epistles

The article presents one of the possible variants of accepting creatively the achievements of Western Biblical Studies by exemplifying the critical analysis of the main contemporary trends in the study of Paul’s Epistles. It considers the key issues and problems of studying the legacy of the gentiles’ apostle at the present stage, and outlines the basic contours of the future development of the methodological paradigms of the Russian Orthodox Biblical Studies.

Mikhail Vsevolodovich Kovshov is a Candidate of Theology, Teacher at the Moscow Orthodox Theological Academy.

Archpriest Oleg Agapov. The Triune Intuition “Createdness, Fallenness and Revivalness” as a Fundament of Christian Artistic Work (on the Basis of the Articles by Fr. Alexander Schmemmann about A.I. Solzhenitsyn)

In Fr. Alexander Schmemmann’s theological heritage his reflections on Solzhenitsyn’s work occupy an important place. The present article considers one aspect of these reflections — the theologian’s attempt to identify the analyzable philosophical foundations of a truly Christian artistic work on the basis of the material of Solzhenitsyn’s artistic work. As the artist himself may not be aware of these foundations, Fr. Schmemmann calls them “intuitions”, pointing also to their indissoluble unity and internal relationship.

Archpriest Oleg Agapov is a Candidate of Philology, ViceRector and Associate Professor at the Samara Orthodox Theological Seminary.

Archpriest Dimitry Kiryanov. Natural Knowledge of God in the Works of the Church Fathers and Problems of the Modern Dialogue between Science and Theology

The article considers the Holy Fathers’ attitude towards the issues of studying natural world as an aspect of knowledge of God, and the problem of relationships between science and theology. In the light of the Orthodox teaching on λόγοι of being it is proposed to overcome the excesses of both fundamentalist creationism and atheistic evolutionism. Methods of solving the problem of harmonizing findings of experimental science with the Divine Revelation data are suggested. Repeatedly emphasized is the relevance of theology for modern science in the fields of metaphysics and ethics.

Archpriest Dimitry Kiryanov is a Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Tobolsk Orthodox Theological Seminary, Senior Lecturer at the Surgut State University as well as at the Tobolsk State Social and Pedagogical Academy.

A.V. Zakharova. Images of the Groups of Saints in the Cappadocian Churches in time of Macedonian Dynasty

The purpose of this article is to find out how and when in the Byzantine mural painting there was formed the tradition to depict the saints in a particular place of the church space according to ranks or thematically selected groups. By examples of Cappadocian churches there is undertaken attempt to reconstruct the common Byzantine tradition of depicting the groups of saints which endured its refraction in different regional cultures.

Anna Vladimirovna Zakharova is a Candidate of Arts, Senior Research Fellow at the Moscow State University as well as at the State Institute of Art History.

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Журнал публикует научно-исследовательские статьи, материалы научных сессий, конференций, информационные материалы, рецензии и обзоры литературы. Статья должна представлять собой самостоятельное исследование на узкую тему и отвечать критериям актуальности и новизны. Не допускается представление в качестве статьи авторефератов дипломных и кандидатских диссертаций или отдельных глав диссертаций.

Порядок подачи статьи в журнал

Статья должна быть подготовлена и оформлена в соответствии с «Требованиями к рукописям, представляемым в журнал СПбДА «Христианское чтение», которые можно загрузить с адреса: <http://pro-spbda.ru/cr/demands.pdf>

Статья должна иметь следующую структуру:

- *имя автора* — [сан] имя [отчество] (полностью) фамилия;
- *сведения об авторе* — все ученые степени, основные занимаемые в данный момент должности;
- *название статьи*;
- *аннотация* — 3–4 предложения объемом примерно 500 знаков, где изложены цели, методы и результаты работы, подчеркнуты новые и важные аспекты исследования;
- *ключевые слова* — 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных;
- *текст статьи*;
- *библиография* — оформленный в соответствии с библиографическими требованиями список использованной автором литературы;
- *[список иллюстраций]* — приводимый, в случае необходимости, список присылаемых отдельно от текста статьи иллюстраций.

Статьи, не имеющие указанной структуры, автоматически отправляются обратно авторам на доработку.

Файлы текста статьи и иллюстраций отправляются по электронной почте на адрес editor@pro-spbda.ru . После получения материалов из редакции отсылается подтверждение.

Рассмотрение материалов занимает 2–4 недели, после чего автору отправляется решение редакционной коллегии.

Санкт-Петербургская
православная духовная академия

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№6 (41), 2012

Научно-богословский журнал

ISSN 1814-5574

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

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

Издается с 1821 года

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции:
191167 Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбДА
Тел.: +7 812 717 39 89
Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Секретарь: Петр Филонов
Ответственный редактор-корректор: Георгий Резниченко
Редакторы-корректоры: Тимофей Климов, Максим Никулин.
Переводчики на англ. яз.: Максим Никулин, Георгий Резниченко

Верстка: Петр Филонов
Верстка осуществлена в издательской системе $\text{X}_{\text{D}}\text{L}_{\text{T}}\text{E}_{\text{X}}$
Дизайн обложки: Максим Домасев

Подписано в печать: 15 января 2012 г. Формат 70 x 100 / 16
Гарнитура: Nimbus Roman №9 и Linux Libertine
Тираж 500 экз.
Объем журнала: 13 а.л.

На последней странице обложки:
фотография профессора СПбДА А.П. Лопухина (1852–1904),
одного из редакторов журнала «Христианское чтение» (с 1893 по 1902 гг.)