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

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

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

CHRISTIAN READING

№ 4, 2016

Scientific Journal

History of the Russian Orthodox Church

Anniversary Issue

Publishing House of Saint Petersburg Theological Academy
2016

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 4, 2016

Научный журнал

История Русской Православной Церкви

Юбилейный выпуск

Санкт-Петербург
Издательство СПбПДА
2016 год

UDC 281.93

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

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

Editorial Board

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

1. *P. Ye. Bukharkin*, Doctor of Philological Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.
2. *I. B. Gavrilov,* Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
3. *Deacon Konstantin Golubev,* Doctor of Economic Sciences, Candidate of Theology, Professor, Belarus State Economic University.
4. *Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
5. *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Lecturer, Saint Petersburg Theological Academy.
6. *A. V. Petrov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.
7. *M. V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Lecturer, Saint Petersburg Theological Academy.
8. *D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Russian Christian Academy for the Humanities.
9. *R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.
10. *A. B. Yegorov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.

ISSN 1814-5574
© Saint Petersburg Theological Academy, 2016

УДК 281.93
ББК 86.372.24-3
Х93

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

Журнал включен в перечень ВАК с 29.12.2015
(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)
по группам специальностей: 26.00.00 теология,
07.00.00 исторические науки и археология,
09.00.00 философские науки

Редакционный совет

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

1. *П. Е. Бухаркин*, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.
2. *И. Б. Гаврилов,* кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургская духовная академия.
3. *Диакон Константин Голубев*, доктор экономических наук, кандидат богословия, профессор, Белорусский государственный экономический университет.
4. *А. Б. Егоров,* доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.
5. *Священник Игорь Иванов,* кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургская духовная академия.
6. *А. В. Петров,* доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.
7. *Р. В. Светлов*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.
8. *Протоиерей Владимир Хулап*, доктор богословия, преподаватель, Санкт-Петербургская духовная академия.
9. *М. В. Шкаровский,* доктор исторических наук, преподаватель, Санкт-Петербургская духовная академия.
10. *Д. В. Шмонин,* доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия.

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

№ 4 [июль-август] : История Русской Православной Церкви : юбилейный выпуск. — 2016. — 416 с.

УДК 281.93
ББК 86.372.24-3

ISSN 1814-5574
© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Архиепископ Амвросий (Ермаков).
Вступительное слово главного редактора 10

70-летие возрождения
Санкт-Петербургской Духовной Академии

Протоиерей Константин Костромин. Рождение церковно-исторической школы Ленинградской Духовной Академии. Очерк (ad memorandum) 12

А. В. Маркидонов. «Дробные величины» церковной истории: к вопросу о методологии В. В. Болотова 36

Священник Павел Кадосов. Илларион Алексеевич Чистович: ученый, преподаватель, государственный деятель 56

А. В. Шевцов. Учение М. И. Каринского и логика отношений С. И. Поварнина 73

Протоиерей Александр Берташ. Архитектура и архитекторы комплекса Санкт-Петербургской Духовной Семинарии 92

Публикация: «В современных учебных заведениях им зажжена лампада знания перед алтарем Вечной Истины». Документы по истории развития богословской науки в Ленинградской Духовной Академии в первые годы ее существования (*вступ. статья, публ. и примеч. Д. А. Карпука*) 110

195-летие журнала «Христианское чтение»

Священник Глеб Санюк. Литургическая тематика на страницах журнала «Христианское чтение» в 30-е гг. XIX в. 157

Священник Владислав Малышев. Обсуждение церковно-общественных вопросов на страницах академических журналов «Христианское чтение» и «Церковный вестник» в 60–70-е гг. XIX в. 172

А. Н. Кашеваров. Частичное возрождение и особенности церковной печати в 1940-е годы 191

1000-летие русского присутствия на Афоне

Протоиерей Василий Верюжский. Святая гора Афон и ее значение для православия и славянства 205

Протоиерей Константин Костромин. К вопросу о начале Киево-Печерского монастыря и русско-афонских связей 227

Архимандрит Августин (Никитин). Русский Афон в записках русских паломников 238

Священник Димитрий Пономарев. Переписка библиотекаря Свято-Пантелеимонова монастыря схимонаха Матфея (Ольшанского) с выдающимися деятелями науки России 263

Иеромонах Никодим (Хмыров). К истории монашества Русской Православной Церкви за границей в XX в. 284

М. В. Шкаровский. Российская политика в отношении Афона в начале XX в. 303

200-летие со дня рождения митрополита Макария (Булгакова)

Д. А. Карпук. Митрополит Макарий (Булгаков) и духовная цензура в XIX столетии 341

Публикация: «Я признаю состояние Санкт-Петербургской Духовной Академии вообще очень удовлетворительным во всех отношениях». Отчет архиепископа Макария (Булгакова) о ревизии Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1875 г. (*вступ. статья, публ. и примеч. Д. А. Карпука*) 365

Круглый стол, посвященный 200-летию со дня рождения митрополита Макария (Булгакова) 411

CONTENTS

Archbishop Ambrose (Yermakov). Greeting from the General Editor 10

70th Anniversary of the Reopening of St. Petersburg Theological Academy

Archpriest Konstantin Kostromin. The Birth of the Church History School of Leningrad Theological Academy (ad memorandum) 12

Aleksandr Markidonov. "Fractional values" in Church History: on the Methodology of Vasily Bolotov 36

Priest Pavel Kadosov. Illarion Alekseyevich Chistovich: Scholar, Teacher and Political Figure 56

Aleksandr Shevtsov. The Teachings of M. Karinsky and the Logic of Relations of S. Povarnin 73

Archpriest Aleksandr Bertash. Architecture and Architects of the Ensemble of St. Petersburg Theological Seminary 92

Publication: "He has been able to light the oil lamp of knowledge before the altar of Eternal Truth in modern educational institutions". Documents on the History of the Development of Theological Sciences at Leningrad Theological Academy during the First Years Following its Reopening (*edited, with introduction and comments by Dmitry Karpuk*) 110

195 years of the Journal Khristianskoye Chteniye

Priest Gleb Sanyuk. Liturgical Subjects on the Pages of Khristianskoye Chtenie in the 1830's 157

Priest Vladislav Malyshev. Discussion of Church and Social Issues on the Pages of the Academic Journals Khristianskoye Chteniye and Tserkovny Vestnik in the 1860's and 1870's 172

Anatoly Kashevarov. The Partial Restoration of Ecclesiastical Publications in the 1940's and Their Particularities 191

1000 Years of the Russian Monastic Presence on Mt. Athos

Archpriest Basil Veryuzhsky. The Holy Mountain of Athos and its Meaning for Orthodoxy and the Slavs 205

Archpriest Konstantin Kostromin. Concerning the Founding of the Kiev Caves Monastery and Russian-Athonite Connections 227

Archimandrite Augustine (Nikitin). Russian Athos in the Diaries of Russian Pilgrims 238

Priest Dimitry Ponomarev. Correspondence of Schema-Monk Matthew (Ol′shansky), Librarian of St. Panteleimon's Monastery, with Eminent Scholars in Russia 263

Hieromonk Nicodemus (Khmyrov). Toward a History of Monasticism in the Russian Orthodox Church Outside of Russia during the 20th Century 284

Mikhail Shkarovsky. Russian Policies Regarding Mt. Athos in the Early 20th Century 303

200 Years since the Birth of Metropolitan Macarius (Bulgakov)

Dmitry Karpuk. Metropolitan Macarius (Bulgakov) and Ecclesiastical Censorship in the 19th Century 341

Publication: "I accept that the state of St. Petersburg Theological Academy is very satisfactory in all dimensions". Report of Archbishop Macarius (Bulgakov) on the Review of St. Petersburg Theological Academy in 1875 (*edited, with introduction and comments by Dmitry Karpuk*) 365

Round Table Devoted to the 200th Birthday of Metropolitan Macarius (Bulgakov) 411

ДОРОГИЕ ЧИТАТЕЛИ!

Вы держите в руках уникальный номер «Христианского чтения». Впервые за свою почти двухвековую историю журнал объединил научные статьи сразу о четырех юбилеях! И это не случайность, ведь 2016 год — год значимых юбилеев, как в истории Санкт-Петербургской духовной академии, так и в истории всей Русской Православной Церкви. В течение всего этого года в Академии проходят различные мероприятия, им посвященные — круглые столы, научные семинары, встречи и конференции, в том числе и совместные с другими вузами и научными центрами. Их тематике и посвящен выпуск «Христианского чтения», в котором представлены результаты исследований не только ученых нашей Академии, но и коллег из других научных учреждений. Важные вехи истории Академии представлены в журнале публикацией уникальных исторических документов.

Открывает юбилейный номер рубрика, посвященная 70-летию возрождения Духовной академии в городе на Неве. Эта замечательная веха, связанная с самоотверженным служением Церкви митрополита Ленинградского и Новгородского Григория (Чукова), сближает современную Санкт-Петербургскую духовную академию с дореволюционной, что отразилось и в подборе материала для данного раздела.

Вторая значимая дата, отмечаемая на страницах нашего журнала и относящаяся к истории Санкт-Петербургской духовной академии, — 195 лет с момента создания самого журнала «Христианское чтение». Это своеобразная «репетиция» перед празднованием 200-летия старейшего научно-богословского журнала России, которое Академия будет отмечать через пять лет.

Третий юбилей — общецерковный. В этом году наша Церковь празднует 1000-летие присутствия русского монашества на Святой горе Афон. Исторические сюжеты, связанные с русским монашеством на Афоне и его контактами с монашеством в России давно являются объектом исследований преподавателей Академии. У нас сложилась добрая традиция: совершать на Святую Гору паломничества группами из числа монашествующих, преподавателей

и студентов. Отрадно сознавать, что духовный опыт афонских монахов ощущается в студенческих богословских работах, посвященных патрологии, богословию, православной аскетике и нравственному богословию. В данной рубрике журнала можно видеть не только статьи известных наших исследователей «русского Афона», но и статью аспиранта Академии, посвященную переписке одного из известных библиотекарей Пантелеимонова монастыря. Кроме того, восстанавливая связь времен, мы открываем эту рубрику статьей профессора нашей Академии протоиерея Василия Верюжского, написанной в 1952 году, но так и не опубликованной.

Наконец, завершают номер материалы, касающиеся 200-летия со дня рождения многолетнего профессора и ректора Санкт-Петербургской духовной академии, замечательного богослова и церковного историка митрополита Макария (Булгакова). Научное наследие митрополита Макария на сегодняшний день всё же исследовано недостаточно. И это при том, что его «Православное богословие» до сих пор остается одним из основных ориентиров для современных православных догматистов и представляет собой практически исчерпывающее изложение систематического православного богословия, а его «История Русской Церкви» является непревзойденным трудом по систематическому изложению истории Церкви. Надеемся, что публикации этого номера внесут свой вклад в плодотворное изучение трудов митрополита Макария (Булгакова).

В заключение хочется отметить, что своего рода подтверждением высокой научной планки, которой сегодня стремится придерживаться Академия, стало включение «Христианского чтения» в список изданий, рекомендованных Высшей Аттестационной Комиссией (ВАК). В силу этого статьи даже юбилейного выпуска журнала носят строго научный характер. Однако это не мешает рекомендовать журнал и широкому кругу читателей, ведь его статьи посвящены не узкоспециальным научным темам, а вполне масштабным и актуальным вопросам нашей истории. Также хотелось бы, чтобы материалы юбилейного номера были для читателей не просто данью памяти минувшим дням, но своего рода напоминанием о достойном воплощении православного мировоззрения в разных явлениях культуры, особенно в науке и педагогике.

Желаю читателям «Христианского чтения» разделить нашу общую радость в отмечаемых событиях и надеюсь на благосклонное принятие публикаций юбилейного номера. А научных работников приглашаю в число постоянных авторов нашего журнала.

Архиепископ Петергофский Амвросий,
ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии,
кандидат богословия

Протоиерей Константин Костромин

РОЖДЕНИЕ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ ЛЕНИНГРАДСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ. ОЧЕРК (AD MEMORANDUM)

Кафедра церковной истории продолжает традиции, заложенные 70 лет назад, при возрождении Ленинградской духовной академии. В статье восстанавливается процесс рождения этой школы на материалах архива СПбДА. Прослеживаются приглашение профессоров для преподавания церковно-исторических дисциплин, организация учебного процесса, защита квалификационных научных работ — магистерских и кандидатских диссертаций. Возрождение духовных школ в городе на Неве привело к доминированию церковно-исторического подхода к изучению церковных дисциплин и появлению самобытной, научно состоятельной школы, которая смогла сохраниться в атеистическом советском государстве.

Ключевые слова: Ленинградская духовная академия, церковная история, дисциплина, диссертация, профессор, С. А. Купрессов, прот. В. Верюжский, Н. Д. Успенский, А. И. Макаровский.

Весной 1946 г. вновь созданный при Священном Синоде Учебный комитет Русской Православной Церкви возглавил митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий (Чуков), после чего вопрос восстановления Ленинградских духовных школ в подобном прежнему виде был почти решен. В течение весны и лета 1946 г. владыка Григорий набирал педагогический состав и занимался разработкой уставных документов[1]. Текущая работа по организации деятельности Ленинградских духовных академии и семинарии была поручена протоиерею Иоанну Богоявленскому, имевшему опыт организации учебных заведений — в 1938 г. в Таллине и в 1945–1946 гг. Богословско-Пастырских курсов в Ленинграде, — уже редкому на тот момент носителю ученой степени магистра богословия за диссертацию по Ветхому Завету, защищенную в 1915 г.[2]

Протоиерей Константин Костромин — кандидат исторических наук, кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии (k.a.kostromin@mail.ru).

[1] *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские духовные школы в XX–XXI вв. СПб., 2015. Т. 1. С. 386–388.

[2] Санкт-Петербургская Духовная Академия. Профессора и преподаватели. 1946–1996. Биографический справочник СПб., 2011. С. 18–19.

Одним из наиболее трудно решаемых вопросов был кадровый. Необходимо было набрать преподавательский состав, причем для академии требовались преподаватели высшей квалификации — с богословским образованием и ученой степенью. Требования для ситуации тех лет более чем высокие, но необходимые; оставалось найти выживших после десятков лет гонений и Великой Отечественной войны, не уехавших за границу, сохранивших педагогическую квалификацию и не потерявших веру и желание преподавать богословские дисциплины. Только разыскивая рассеянных по всей территории страны бывших выпускников духовных академий, можно было собрать приемлемый кадровый состав двух открывавшихся академий (Московской и Ленинградской). Несколько кандидатов богословия дореволюционной поры служили священниками в храмах Ленинграда, однако их не пригласили на преподавательскую работу в академию, что было мотивировано митр. Григорием тем, что «такое совместительство препятствует и полноте пастырского служения, и полноценности преподавательской деятельности»[3]. Поскольку эти священники уже имели возможность проявить себя как преподаватели на Пастырских курсах, отказ от привлечения их, скорее всего, имел иную подоплеку: их пастырские способности были более ценными и востребованными, нежели преподавательские. Кроме того, было заявлено еще два требования к кандидатам в профессора и доценты духовной академии и семинарии, сильно сужавших круг возможных кандидатов. Во-первых, они должны были в течение всего периода сохранить педагогическую квалификацию и продолжать преподавать, что необходимо было подтвердить справками с предыдущих мест работы. Во-вторых, они не должны были быть связаны с обновленческим движением. Последнее требование особенно касалось духовенства. Оба их соблюсти, даже собирая педагогов со всей страны, было практически невозможно. Тем более трудно было предъявлять требования к научной и педагогической верности научным специальностям, по которым когда-то защищались кандидаты и магистры богословия.

Вместе с митрополитом Григорием, некогда, в 1920-х гг., организовывавшим деятельность Петроградского богословского института, и протоиереем Иоанном Богоявленским у истоков Ленинградской академии стояли выпускники старой Академии — В. В. Четыркин, магистр богословия 1916 г., и С. А. Купрессов, кандидат 1912 г., а также выпускник

[3] Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3. Журналы заседаний Совета Ленинградской Духовной Академии и Семинарии за 1948–1949 уч. год. Л. 4.

Профессор С. А. Купрессов
(1887–1965)

Петроградского богословского института 1926 г., кандидат богословия Н. Д. Успенский[4].

Вначале, когда был набран только один курс, преподавательский состав требовался совсем небольшой. Профессорами стали прот. И. Богоявленский (ректор возрожденной академии), прот. Александр Осипов и В. В. Четыркин, доцентами — С. А. Купрессов, П. Д. Вознесенский, Д. Д. Вознесенский и Н. Д. Успенский[5]. Все они, кроме прот. А. Осипова и П. Д. Вознесенского, в разные годы читали курсы историко-богословских дисциплин. Это было связано не столько с их научно-богословскими интересами, сколько с необходимостью духовной школы, при отсутствии других профессоров и преподавателей. Кроме того, постоянно заседавший Педагогический совет с крайней неохотой шел на изменения в течение учебного года. (В число историко-богословских дисциплин мы сознательно включаем и те предметы, которые не связаны с историей Церкви напрямую. Т. е. речь идет не только об истории Русской Церкви и Древней Церкви, или истории поместных православных Церквей или Византии, но и тех предметах, где исторический компонент определял содержание читавшихся курсов — история Ветхого Завета, историческая литургика, отчасти сравнительное богословие и патрология, а также некоторые иные дисциплины. В любом случае, подобные случаи обговариваются в статье специальными ремарками.)

Здесь проявилась особенность, которая всегда — и ранее, и позднее — отличала Санкт-Петербургскую духовную академию от остальных. В ней всегда делался акцент на историческом ракурсе любой богословской дисциплины. Достаточно вспомнить корифеев дореволюционной

[4] *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские духовные школы в XX–XXI вв... Т. 1. С. 388; Санкт-Петербургская Духовная Академия. Профессора и преподаватели... С. 67–68, 127, 136-137.

[5] *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские духовные школы в XX–XXI вв... Т. 1. С. 390.

академии: сильные исторические кафедры «тянули» на себя другие богословские дисциплины. В. В. Болотов своим подходом к древней истории Церкви «задал тон» изучению богословия в историческом ключе[6]. Н. К. Никольский, увлекавшийся древнерусской словесностью, начал преподавать гомилетику, также дав ей ретроспективный славистический уклон[7]. В. Н. Бенешевич в историческом ключе рассматривал каноническое право Церкви[8]. Этот список можно продолжать долго. Важно подчеркнуть: историко-богословский синтез был и остается «визитной карточкой» Санкт-Петербургской–Петроградской–Ленинградской–Санкт-Петербургской духовной академии. И этот синтез так или иначе проявился в первом профессорско-преподавательском составе возобновляемой академии.

Так, магистерская диссертация прот. Иоанна Богоявленского, связанная с историей Иерусалимского храма, давала вполне естественный уклон в архаику и античность, что позволило ректору с легкостью перейти на преподавание истории Древней Церкви (в течение двух лет работы в академии исторических предметов он не читал)[9]. Тема диссертации прот. Александра Осипова лишь в «патристическом» аспекте была исторической — «Взгляд на пастырство свят. Иоанна Златоуста»[10] (исторических предметов он также не читал). Диссертация В. В. Четыркина была посвящена исагогическому исследованию книги Откровения, так как он являлся учеником Н. Н. Глубоковского, который, даже увлекаясь смежными богословскими дисциплинами, в меньшей степени использовал «исторический компонент», нежели его коллеги, как И. Е. Евсеев[11]. Однако это не помешало Четыркину читать курс истории Древней Церкви и Нового Завета одновременно (В. В. Четыркин умер через полтора года

---

[6] *Храпов А. В.* Болотов // Православная энциклопедия. 2002. Т. 5. С. 663–668.

[7] См.: *Иннокентий (Павлов), игум.* Введение в историю русской богословской мысли. М., 1995; *Иннокентий (Павлов), иером.* Санкт-Петербургская духовная академия как церковно-историческая школа // Богословские труды. Юбилейный сборник, посвящённый 175-летию Ленинградской духовной академии. М., 1986. С. 211–268.

[8] *Герд Л. А., Щапов Я. Н.* Бенешевич // Православная энциклопедия. 2002. Т. 4. С. 619–621.

[9] Санкт-Петербургская Духовная Академия. Профессора и преподаватели… С. 18–19.

[10] *Фирсов С. Л.* Апостасия. «Атеист Александр Осипов» и эпоха гонений на Русскую Православную Церковь. СПб.: Сатисъ, Держава, 2004. С. 78 (перевод названия магистерской диссертации прот. А. Осипова в книге С. Л. Фирсова дан дословно и едва понятен).

[11] Актовая речь профессора Четыркина «Новозаветная письменность в древнецерковном предании и библейская критика Нового времени» была опубликована в Журнале Московской Патриархии (1948. № 3. С. 34–43).

после возобновления академии, его сменил в преподавании этих предметов спешно выписанный из Одессы профессор А. И. Сагарда)[12].

Сугубым историком был Д. Д. Вознесенский. Его кандидатская диссертация «История Александро-Невского училища» была чисто исторической. Впоследствии он и читал историю Древней Церкви, историю Русской Церкви и библейскую историю, тем самым заявив о себе как об историке широкого профиля[13]. Его брат, П. Д. Вознесенский, начал читать церковнославянский язык и катехизис, но внезапно умер[14]. Его диссертация имела некоторый исторический аспект, поскольку в ней анализировались взгляды писателя XVII в. Юрия Крижанича[15].

Преподававший более 40 лет Н. Д. Успенский, знаменитый литургист и ученик А. А. Дмитриевского, мыслил категориями исключительно исторической литургики, чем навсегда вписал себя в число церковных историков (поэтому в 1957 г. ему будет присвоена степень доктора церковной истории)[16]. Профессорское звание Н. Д. Успенскому было присвоено по случаю защиты им в Государственной консерватории диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения[17]. Это решение руководства показало, что советская ученая степень выглядела в его глазах даже еще более весомо (при наличии ученой богословской степени), нежели сами церковные степени.

Впоследствии и **С. А. Купрессов**, долгожитель из числа дореволюционных академических выпускников, защищавшийся в свое

[12] Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Годовой отчет по Ленинградским Духовным Академии и Семинарии за 1946–1947 г. Л. 14; Архив СПбДА. Годовой отчет по Ленинградским Духовным Академии и Семинарии за 1947–1948 г. Л. 8, 20; Санкт-Петербургская Духовная Академия. Профессора и преподаватели… С. 136-137.

[13] См.: Санкт-Петербургская Духовная Академия. Профессора и преподаватели… С. 28. Д. Д. Вознесенский долго преподавал различные предметы, однако профессиональный уровень не поднимал. Учитывая опыт его педагогической деятельности до возобновления Ленинградской духовной академии, можно утверждать, что он был педагогом-универсалом среднего уровня без определенной специализации и без попыток углубления в науку.

[14] Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Годовой отчет по Ленинградским Духовным Академии и Семинарии за 1946–1947 г. Л. 15.

[15] Санкт-Петербургская Духовная Академия. Профессора и преподаватели… С. 29.

[16] Библиография изданных работ, материалы к биографии и литература о нем см.: *Успенский Н. Д.* Православная вечерня: Историко-литургический очерк. Чин всенощного бдения (ἡ ἀγρυπνία) на Православном Востоке и в Русской Церкви. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. (Серия: Литургическая библиотека). Т. 1. С. V–XXII.

[17] Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Годовой отчет по Ленинградским Духовным Академии и Семинарии за 1946–1947 г. Л. 18–19.

время по новозаветной тематике, как и прот. И. Богоявленский, успел за долгие годы преподавательской деятельности составить курсы истории западных исповеданий и истории русского раскола, также оказавшись в «цеху» церковных историков. Выпускник Санкт-Петербургской духовной академии 1912 г., кандидат по кафедре Нового Завета, С. А. Купрессов стажировался у проф. С. М. Зарина[18]. Однако новозаветная тематика у него так и не развилась. После окончания академии он был назначен преподавателем русского языка и истории русской литературы, сравнительного богословия и истории русского раскола и сектантства в Санкт-Петербургской духовной семинарии. Этот последний — исторический — предмет связал его с церковной историей. Впоследствии, с 1918 по 1945 гг., он преподавал в разных ВУЗах и техникумах Петрограда-Ленинграда в основном русский язык и литературу; в том числе и на Пастырских богословских курсах[19]. Революция и прекращение работы в академии вынудили С. А. Купрессова снова пойти учиться: в 1921 г. он закончил литературное отделение гуманитарного факультета Петроградской педагогической академии, окончательно связав свою судьбу с педагогикой. Даже преподавая в Ленинградской духовной академии, перейдя в нее на основное место работы, он продолжал преподавать русский язык в Военно-морском училище[20]. Начав работать в академии, он вернулся к преподаванию тех же предметов, которые читал до революции: «расколо-сектантство», история и разбор западных исповеданий и, иногда, сравнительное богословие[21].

В силу имевшихся у него интересов С. А. Купрессов рецензировал выпускные работы студентов по сектоведению и отчасти по истории Церкви: работу Н. Чеснокова «Выяснение причин разделения Церквей» (научный руководитель — прот. В. Верюжский); М. Козырева «М. П. Погодин и его значение в деле возрождения славянства»; кандидатской диссертации прот. А. Сергеенко (выпускника Свято-Сергиевского богословского института в Париже) «Старокатолическое движение (исторические и идеологические предпосылки)»; игум. Кассиана (Ярославского) «Учение о таинствах в творениях святых отцов и учителей Церкви II

[18] Архив СПбДА. Д. 1317. Л. 2, 7.

[19] Там же. Л. 4, 5, 8.

[20] Там же. Л. 1, 2.

[21] Там же. Л. 6. «Околоисторические» предметы читал иногда и К. А. Сборовский (Архив СПбДА. Годовой отчет по Ленинградским Духовным Академии и Семинарии за 1948–1949 г. Л. 5).

и III вв.» и др.[22] Даже когда С. А. Купрессов в сентябре 1960 г. не смог выйти из отпуска из-за болезни (после чего кафедра истории западных исповеданий перешла к прот. В. Боровому), в июне 1961 г. он дал отзыв на кандидатскую работу свящ. Л. Воронова[23].

Первый год работы Ленинградской духовной академии был только «пробным шаром». В сетке часов недоставало многих предметов, а профессорско-преподавательская корпорация не подавала надежд — Д. Д. Вознесенский умер, В. В. Четыркин стал тяжело болеть также уже на первом году работы, прот. И. Богоявленский, который также болел[24], засобирался уезжать. С уходом этих профессоров и без того неполный педагогический состав становился катастрофически мал, а количество студентов только росло. Это побудило руководство академии и лично митрополита Григория вновь заняться поиском кадров.

Кафедру истории Русской Церкви и славянских Церквей почти на два года занял кандидат богословия прот. Владимир Благовещенский (диссертация его, защищенная в 1912 г., была посвящена истории иконоборчества — на стыке истории и богословия)[25]. Однако он был явно временной фигурой. Требовался постоянный надежный преподаватель, желательно с научным потенциалом и лучшей, по сравнению с отцом Владимиром, педагогической практикой. Умершего В. В. Четыркина заменил А. И. Сагарда, ученик А. И. Бриллиантова, специализировавшийся по истории Древней Церкви, даже защитивший магистерскую диссертацию, но в период с 1930 по 1947 г. ушедший с преподавательской работы. Однако и он через два года умер[26]. Было даже разработано Положение об ассистентах — студентах старших курсов, «имеющих несомненный интерес к тому предмету, в области которого он будет вести педагогическую работу». Эта работа и выполнялась ими внештатно, т. е. в случае невозможности найти преподавателю замену[27]. С решением кадрового вопроса Положение действовать перестало.

---

[22] Архив СПбДА. Д. 1317. Л. 53, 56, 57, 63.

[23] Там же. Л. 77, 79.

[24] Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Годовой отчет по Ленинградским Духовным Академии и Семинарии за 1947–1948 г. Л. 18.

[25] Санкт-Петербургская Духовная Академия. Профессора и преподаватели… С. 16.

[26] Там же. С. 107–109.

[27] Архив СПбДА. Годовой отчет по Ленинградским Духовным Академии и Семинарии за 1947–1948 г. Л. 86.

В 1948 г. на работу был принят В. А. Некрасов (кандидат богословия 1917 г.), занявший кафедру церковной археологии и истории христианского искусства и церковнославянского языка. В. А. Некрасов будет воспитывать студентов долгие двадцать лет. В 1960-х гг. в печати станут появляться его историко-архитектурные очерки, однако личная скромность не даст ему возможности написать диссертацию и подняться выше доцентского звания[28].

Профессор А. И. Макаровский (1888–1958)

В 1949 г. кафедру истории Русской Церкви на шесть лет занял приглашенный прот. А. Осиповым из Изборска А. И. Макаровский, кандидат богословия 1913 г. (специализировался по психологии), некоторое время проживавший на территории буржуазной Эстонии и последние годы до пенсии работавший в школах Пскова, Нарвы и Изборска[29]. Факт преподавания в средней школе, а не в ВУЗе, был воспринят Советом академии как несоответствие требованиям к преподавателю академии, но вопрос вскоре разрешился[30].

Замечательной находкой для академии стал **протоиерей Василий Максимович Верюжский**, но произошло это слишком уж поздно! Выпускник Петербургской духовной академии 1898 г. со степенью кандидата, он продолжил свое научное становление. В 1898–1901 гг. поехал в Болгарию, где стал преподавателем сравнительного богословия и истории философии в богословском училище в г. Самокове — на тот

[28] Санкт-Петербургская Духовная Академия. Профессора и преподаватели… С. 90–91. В справочнике сделана ошибка: в нем указано, что кафедру В. А. Некрасов занял с 1961 г., в то время как он числился на ней уже в 1948 г. (Архив СПбДА. Годовой отчет по Ленинградским Духовным Академии и Семинарии за 1948–1949 г. Л. 5).

[29] Архив СПбДА. Дело А. И. Макаровского. Л. 12–13, 18, 20, 22.

[30] Там же. Л. 32.

момент фактически единственном православном теологическом учебном заведении Болгарии семинарского (гимназического) уровня. Здесь он собрал уникальный материал по взаимоотношениям христианских конфессий на Балканах. Статьи, основанные на этом материале, были опубликованы им в различных болгарских и русских церковных периодических изданиях в 1901 и 1903 гг.[31]

По возвращении из Болгарии прот. В. Верюжский стал преподавать сравнительное богословие и историю и обличение раскола, т. е. исторические дисциплины, в Санкт-Петербургской духовной семинарии, в 1913 г. ему предложили стать доцентом, а затем и экстраординарным профессором кафедры истории славянских Церквей Санкт-Петербургской духовной академии, где он преподавал вплоть до ее закрытия[32]. Поводом к приглашению в академию стала защита им магистерской диссертации «Афанасий, архиеп. Холмогорский», заслужившей по отзыву профессора Н. К. Никольского Макарьевскую премию[33]. После этого Василий Максимович, ставший священником, начал готовить докторскую диссертацию «Болгарский народ под греческой церковной властью. Происхождение болгарского церковного вопроса болгарской схизмы», которую к 1918 г. закончить не успел. Защита не состоялась, а постреволюционные годы оказались слишком напряженными, чтобы заниматься научной деятельностью. Правда, в 1919–1922 гг. отец Василий совмещал служение в храме Спаса-на-Крови с работой в Едином государственном архивном фонде, а в 1922 г. даже стал профессором кафедры истории славянских и Румынской православных Церквей Петроградского богословского института[34]. Однако с 1923 г. его затянула церковная политика: сначала борьба с обновленчеством (в связи с чем он даже был арестован), а затем участие в иосифлянском движении. С момента, когда Спас-на-Крови был назначен кафедральным, отец Василий стал в нем ключарем, т. е. исполняющим обязанности настоятеля. По этой причине храм стал оплотом иосифлянского движения в Ленинграде. За активное участие в антисоветской деятельности иосифлян в 1929 г. отец Василий был арестован и приговорен к 10 годам лагерей, а после того как лагерь был заменен ссылкой, отец Василий почти до самой войны жил в Архангельске и Каргополе.

[31] Архив СПбДА. Д. 1314. Л. 5, 9, 10.

[32] Там же. Л. 5.

[33] Там же. Л. 9–10.

[34] Санкт-Петербургская Духовная Академия. Профессора и преподаватели… С. 26; *Шкаровский М. В.* Верюжский // Православная энциклопедия. 2004. Т. 8. С. 30.

После войны произошло несколько изменений в его биографии: он восстановил общение с Московской Патриархией (после избрания на патриарший престол Алексия I (Симанского)), с него была снята судимость и он смог защитить в Московской духовной академии свою «залежавшуюся» диссертацию на соискание степени доктора церковной истории (впоследствии его часто называли и доктором богословия, что в новых условиях было тождественно указанной степени)[35]. По его собственным словам, о работе, практически готовой к защите, вспомнили в Москве и «вытребовали» ее в Московскую духовную академию; сам он о защите ее уже не помышлял[36].

Однако в тот момент применить на практике получение докторской степени ему не пришлось. Отца Василия разыскал А. И. Макаровский (за что, в частности, он потом поплатился арестом и заключением) и предложил ему стать преподавателем академии. Было решено открыть кафедру византологии и истории славянских Церквей, куда и пригласить Верюжского. Решением совета в марте 1951 г. отец Василий был приглашен на вновь учрежденную кафедру временно, чтобы обойти противодействие уполномоченного по делам религии (поначалу даже, для отвода глаз и, одновременно, чтобы не нарушать учебный процесс, совет отклонил предложение митрополита Григория принять Верюжского на академическую кафедру[37]), но уже к июню — постоянно[38]. В ответном письме отца Василия Совету академии чувствуется, что он был тронут и благодарен за предоставляемую возможность вернуться к деятельности в родной академии: «Выражаю свою искреннюю благодарность за честь избрания. По долгом обсуждении вопроса и при сознании трудности возлагаемых на меня обязанностей в моем возрасте (прот. Василию было уже 77 лет. — *прот. К. К.*), я все же не считаю возможным уклониться от делаемого мне предложения. На условия я согласен. Только я просил бы о сохранении мне

[35] Санкт-Петербургская Духовная Академия. Профессора и преподаватели… С. 26–27; *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святыни Санкт-Петербурга. Энциклопедия христианских храмов. Изд. 3-е, исправ. и доп. СПб., 2010. С. 53; *Шкаровский М. В.* Верюжский… С. 30–31; Архив СПбДА. Д. 1314. Л. 5, 8, 9, 10. Подробнее см.: *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999.

[36] Архив СПбДА. Д. 1314. Л. 10. В конце его жизни диссертация появилась и в библиотеке Ленинградской духовной академии (шифр Д-64, 1954).

[37] Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 2. Журналы Объединенных Педагогических Советов Ленинградских Духовных Академии и Семинарии за 1947/1948 уч. год. Л. 8.

[38] Архив СПбДА. Д. 1314. Л. 17, 18.

моей пенсии»[39]. Пенсия была негосударственной. Она не была сохранена, что поставило отца Василия в довольно трудные материальные условия, однако скромный характер заставил его молчать, пока сам митрополит Григорий (Чуков) в июле 1952 г. не обратился к патриарху Алексию с просьбой в качестве исключения платить отцу Василию Верюжскому полную ставку, так как, будучи единственным доктором богословия, он получал зарплату меньше других, что «морально умаляет и унижает его по сравнению с другими профессорами и доцентами — его же учениками, получающими больше него». Митрополит Григорий отмечал в письме и то, как ревностно и качественно приступил прот. Василий к педагогической работе[40]. Патриарх Алексий одобрил эту идею, но не раньше чем был арестован Л. П. Берия — в августе 1953 г.[41]

Приступая к чтению истории славянских Церквей, прот. Василий Верюжский написал в июле 1952 г. прошение митрополиту о необходимости для этой цели закупить в библиотеку Ленинградской духовной академии «отсутствующих в ней изданий славянских Академий наук (Софийской, Белградской, Загребской)». Список книг он выразил согласие подготовить. Митрополит Григорий почти слово в слово повторил эту просьбу патриарху[42]. Эта забота о студентах показывает, что отец Василий сохранил представления о научном качестве и намеревался передать их своим студентам. По крайней мере, в церковной науке того времени мало кто мог позволить себе выписывать современные книги на иностранных языках (в перечне отца Василия фигурировали сборники 1920–1930-х гг., изданные в Сербии и Болгарии)[43]. Поскольку в эти годы он находился в заключении и ссылке, узнать об их существовании он мог только по возвращении в Ленинград на рубеже 1930–1940-х гг., что говорит о том, что научный интерес сохранился у него и в поздние годы жизни, когда он не был толком трудоустроен и бытовые проблемы, казалось, должны были мешать реализации творческих планов. Даже советские власти признавали, что «специалистов византологов… исключительно мало, их в Союзе буквально единицы, а Верюжский является

[39] Архив СПбДА. Д. 1314. Л. 20; *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви… С. 266–267.

[40] Архив СПбДА. Д. 1314. Л. 23.

[41] Там же. Л. 59.

[42] Там же. Л. 24, 25.

[43] Там же. Л. 72.

несомненной величиной первого разряда...»[44]. Отец Василий продолжал пользоваться и иностранными языками: он владел греческим, латинским, французским, немецким, болгарским и сербским. Апеллируя к его эрудиции и знанию предмета, прот. Василия Верюжского просили выступить с актовой речью «Св. гора Афон и ее историческое значение для православия и славянства», текст которой печатается в этом номере «Христианского чтения»[45].

Характеристика прот. В. Верюжского уполномоченным по делам Русской Православной Церкви А. И. Кушнаревым тем более замечательна, что церковно-историческая наука в России (затем — СССР) была фактически уничтожена сразу после 1917 г. Подавляющее большинство выпускников и преподавателей Санкт-Петербургской духовной академии либо вовсе прекратили научные исследования по церковной тематике или даже вынуждены были вообще уйти из науки, либо должны были заняться такими исследованиями, которые не «компрометировали» бы их в глазах марксистских идеологов. В таких случаях тематика их исследований могла заметно измениться, но некий религиозный компонент в ней оставался. Прежде всего такой путь оказался возможным для историков литературы, в поле интереса которых оставалась древнерусская литература. Если присутствие Церкви в Древней Руси удавалось игнорировать или критически оценивать историкам, — ни то, ни другое не было в полной мере возможно литературоведам, так как, с одной стороны, светской, секулярной древнерусской литературы не существовало, а с другой, в ней существовали жанры (например, летописные памятники, эпос и др.), помогавшие понять древнерусскую литературу как далеко не только церковно-назидательную. Так возник Отдел древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом). Он создавался вокруг нескольких человек, интересы которых — у кого больше, у кого меньше — были связаны с церковными памятниками литературы древности (кроме сотрудников ИРЛИ, касавшихся церковной тематики, как, например, В. Л. Комарович, Д. С. Лихачев, М. О. Скрипиль или В. И. Малышев, нужно также назвать университетского филолога И. П. Еремина[46]). Академик А. С. Орлов мало был связан с церковными

[44] *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви... С. 267–268.

[45] Архив СПбДА. Д. 1314. Л. 26–58.

[46] См.: Библиография советских русских работ по литературе XI–XVII вв. за 1917–1957 гг. / Сост. Н. Ф. Дробленкова. Под ред. и со вступ. статьей В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1961.

кругами до революции, а В. П. Адрианова-Перетц была связана с ними через мужа В. Н. Перетца.

Это направление условно «церковно-исторической» (не по социальной принадлежности исследователей и не по организатору исследований, но по их тематике) науки было тем более уникальным, что церковная тематика была напрочь вытравлена из исторических направлений исследования мировой истории, литературы и культуры. Средневековые литературы имели достаточно секулярной составляющей, так что игнорировать религиозную было легко, а позднеантичная историческая и литературная критика сосредоточилась, помимо поиска вольнодумства и «атеизма» в трудах античных авторов, на критике истоков и ранних литературных памятников христианства, полностью подрубая доверие и интерес к ним у последующих историков (особенно показательна в этом плане книга А. Б. Рановича о раннем христианстве: его история восстанавливается в ней исключительно по негативным по отношению к христианству источникам)[47]. До работ И. Д. Амусина о кумранских находках[48] и И. С. Свенцицкой о раннем христианстве[49] (также не настроенных к христианству позитивно), в начале 1960-х гг. давших первый импульс к возрождению интереса к античному христианству в советской науке, было еще очень далеко[50].

Византинистика, бывшая одной из «своих» отраслей исследования в духовных академиях и до революции содержавшая церковный компонент даже у светских историков, теперь испытывала давление марксистско-ленинской идеологии, в ней появились новые, задававшие иной вектор развития науки имена — М. В. Левченко и М. Я. Сюзюмов[51]. Оба очень далекие от церковных интересов люди, они воспитали целую плеяду советских византинистов, без каких-либо проблем работавших

[47] *Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Материалы и документы. М., 1933.

[48] *Амусин И. Д.* Рукописи Мертвого Моря. М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1960.

[49] *Свенцицкая И. С.* Запрещённые евангелия. М., 1965.

[50] См. интересный обзор раннесоветской «академической» антихристианской литературы: *Мень А, прот.* Миф или действительность? // *Он же.* Сын Человеческий. М., 1991. С. 294–363, 410–422.

[51] Единственным исключением может быть посвященная иконоборчеству кандидатская диссертация М. Я. Сюзюмова, с риском защищенная им в годы войны в Свердловске, в ссылке. Но нужно иметь в виду, что контекст работы был все-таки социально-политический (См.: *Поляковская М. А.* Михаил Яковлевич Сюзюмов: учёный и время // *Сюзюмов М. Я.* Византийские этюды. Екатеринбург, 2002. С. 9–10).

в учреждениях Академии наук, издававших большой академический журнал и публиковавших достаточно большое количество монографий, но полностью или почти полностью обходивших церковный аспект; особенно показательно отношение к религии трех наиболее крупных исследователей — А. П. Каждана[52], З. В. Удальцовой и Г. Г. Литаврина. Поэтому возрождавшейся духовной академии в надежде на продолжение византиноведческих штудий опереться было не на кого и не на что, кроме старой дореволюционной литературы.

Иными словами, можно утверждать, что церковно-историческую школу надлежало возродить в условиях практически полного вакуума — при полувековом отсутствии школы, внутренней системы научной аттестации, внешних стимулов и сопутствующей внешней конъюнктуры. Советская наука практически полностью ушла от изучения тем, так или иначе связанных с Церковью, и не могла поощрить в этом церковную, крошечную по своим масштабам, среду. В этих условиях церковно-историческая (и — шире — богословская) школа должна была придумать систему научной аттестации, более или менее соответствующую дореволюционным традициям и современным ей советским требованиям (насколько это было возможно и вообще мыслилось необходимым), и поставить ее «на поток». Удивительно, но это удалось!

В новой системе научной аттестации было решено сохранить дореволюционную трехчастную систему кандидат-магистр-доктор, однако в сложившихся условиях она не могла не упроститься, особенно если учесть, что семинария из общего среднего профессионального превратилась в среднее специализированное учебное заведение, рассчитанное на совершеннолетних выпускников средней школы. Трехчастная система сразу начала ощущаться как нечто слишком громоздкое, докторские защиты были исключительным явлением. По факту система научных степеней стала склоняться к советскому типу кандидат-доктор, при том что докторская степень сохранила старое наименование «магистра». В какой-то степени такому ощущению помогало то, что, согласно «Постановлению Совета Народных Комиссаров СССР от 13 января 1934 г. № 79 Об ученых степенях и званиях», действовавшему после

[52] Достаточно вспомнить единственную крупную «церковную работу» А. П. Каждана, типичного «шестидесятника», который, даже сбежав в США и испортив жизнь многим своим бывшим друзьям, вопросами истории христианства так и не заинтересовался: *Каждан А. П.* От Христа к Константину. М., 1965.

Профессор Н. Д. Успенский
(1900–1987)

войны, для получения степени доктора наук требовалось «публично защитить докторскую диссертацию на избранную соискателем тему. Диссертация должна обнаружить самостоятельную исследовательскую работу, в результате которой дано решение или теоретическое обобщение научных проблем или научно-обоснованная постановка новых проблем, представляющих значительный научный интерес», причем «к публичной защите докторской диссертации могут быть допущены также и лица, не имеющие ученой степени кандидата, но известные своими учеными трудами, открытиями или изобретениями», а также «степень доктора может быть присуждена без защиты диссертации лицам, известным выдающимися научными трудами, открытиями или изобретениями»[53]. Отчасти удовлетворявшие этим требованиям защиты магистерских диссертаций в послевоенные годы не были крайней редкостью. И основной преподавательский состав либо написал и защитил, либо в течение долгих лет писал эти магистерские работы. Магистерскую диссертацию по церковно-исторической тематике в первое десятилетие после возобновления академии защитили Н. Д. Успенский, С. А. Купрессов, А. И. Макаровский и иером. Леонид (Поляков).

Однако начало было трудным. В первый год существования академии темы кандидатских работ не утверждались. На втором году были утверждены темы докторской диссертации прот. А. Осипова (которая

[53] Постановление Совета Народных Комиссаров СССР от 13 января 1934 г. № 79 Об ученых степенях и званиях. П. 6. Следует обратить внимание на то, что в этих требованиях нет упоминаний о количестве печатных работ — монографий или статей. Защита вполне могла состояться при предоставлении только текста диссертации, не подтвержденной публикациями. Первые защиты (до изменения государственного законодательства) соответствовали всем формальным требованиям.

так и не была написана) и магистерской — Н. Д. Успенского, а также тема кандидатской диссертации А. Ф. Шишкина[54]. Эти утверждения тем диссертаций крохотным преподавательским составом представляются сегодня не чем иным, как попыткой доказать себе и советскому государству, что научный потенциал духовных школ не иссяк. Н. Д. Успенский, не прекращавший научной деятельности, шел на защиту уверенно[55]. Остальные названные выше (и многие последующие) докторанты и магистранты из числа профессоров и доцентов не были вполне уверены в своих силах и в качестве своих работ, особенно после блистательной диссертации Н. Д. Успенского. Поэтому когда дело дошло до защиты диссертации С. А. Купрессова «Василий Великий (из очерков по истории святоотеческой проповеди)», то даже он сам в своем слове в начале диспута заметил, что его работа является более «„педагогической“, а не „научной“ в принятом смысле»[56].

Другой аналогичный пример — магистерская защита А. И. Макаровского. В отзыве на его работу Н. Д. Успенский отметил, что представленный «труд А. И. Макаровского представляет собой курс его лекций по истории Русской Церкви», и потому был готов оценить его, «не предъявляя к нему требований собственно диссертационного порядка». Одно из наиболее слабых мест заключалось, по мнению рецензента, в том, что «Александр Иванович остановился на выводах проф. Голубинского как на последнем слове науки, оставив в стороне то, что сказала наука за полувековой период времени от проф. Голубинского до акад. Грекова». Н. Д. Успенский привел в пример труды Ф. И. Успенского, М. Д. Приселкова, М. К. Каргера, В. Н. Лазарева, А. С. Орлова, Д. С. Лихачева, Н. К. Гудзия, В. М. Истрина, которыми не воспользовался А. И. Макаровский[57]. И это при том, что сам А. И. Макаровский в речи на магистерском диспуте упомянул, что видит свою задачу, в числе прочего, и в том,

[54] Архив СПбДА. Годовой отчет по Ленинградским Духовным Академии и Семинарии за 1947–1948 г. Л. 14. Тема А. Ф. Шишкина была, конечно, несерьезной («Историческое обозрение взаимоотношений Церкви и Государства в России с X в. по настоящее время»), но в данном случае Совет не мог отказать (Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 2. Журналы Объединенных Педагогических Советов Ленинградских Духовных Академии и Семинарии за 1947–1948 уч. год. Л. 18).

[55] Защита состоялась в 1949 г. (Архив СПбДА. Годовой отчет по Ленинградским Духовным Академии и Семинарии за 1948–1949 г. Л. 11; Санкт-Петербургская Духовная Академия. Профессора и преподаватели… С. 128).

[56] Архив СПбДА. Д. 1317. Л. 28–29.

[57] Архив СПбДА. Дело А. И. Макаровского. Л. 39, 42, 45, 47, 49.

чтобы «корректировать устарелые взгляды наших церковных историков соответственно добытым результатам новейших исследований историков СССР»[58]. Защита диссертации Макаровского продемонстрировала не столько низкий научный уровень корпорации в целом, сколько дистанцию, отделявшую научную компетенцию Н. Д. Успенского от научной компетенции его коллег. Н. Д. Успенский показал, что он является ученым первой величины — в том числе и по меркам государственных требований, знает и использует современную ему литературу, которая была более чем далека от церковной тематики.

Хотя качеством научной подготовки прот. Василий Верюжский и Н. Д. Успенский сильно опережали своих коллег, отношение их к воспитанию новых кадров, которые должны были в скором времени заменить стареющих профессоров, было совершенно различным. Это сказалось прежде всего на руководстве научной деятельностью студентов академии. Так, за десять лет в академии была защищена всего одна диссертация по исторической литургике под руководством Н. Д. Успенского, в то время как прот. В. Верюжский, ответственно относившийся к подготовке смены, успел за отведенные ему Богом четыре года буквально «воспитать» нескольких кандидатов, в том числе и того, кого мыслил своим преемником. Он был готов отстаивать на совете данные им темы диссертаций, а также подробно объяснять, как именно он готовит своих студентов к научной деятельности. Все студенты были отправлены им работать в Публичную библиотеку, причем В. Стойков — в славянский отдел, поскольку его диссертация была посвящена Ю. И. Венелину[59]. Отец Василий Верюжский начал готовить себе и смену в лице Игоря Тихоновского, добившись назначения его профессорским стипендиатом в 1954 г. «Я ставлю себе задачей, — писал отец Василий в октябре 1954 г., предчувствуя скорую смерть и потому торопясь, — сделать в лице Тихоновского подготовленного кандидата для преподавания церковной истории (в отделе моей специальности) в духовной школе»[60]. Он подробно описал, что и как должен сделать стипендиат, чтобы овладеть предметом, указал необходимую литературу, в т. ч. на немецком и болгарском языках, чтобы преподавание истории славянских Церквей и византологии не потеряло своего качества.

[58] *Макаровский А. И.* Курс истории Русской Церкви (домонгольский период). Магистерская диссертация. Л., 1951. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д-27). Л. 4.

[59] Архив СПбДА. Д. 1314. Л. 62, 72, 74.

[60] Там же. Л. 75, 76, 82.

Тема работы И. Тихоновского — «Не противоречат ли идее святости Церкви отрицательные стороны исторической, в частности церковной, жизни Византии?» — не столько историческая, сколько богословская. В таком ракурсе она и была написана. Кроме краткого, но хвалебного отзыва самого отца Василия, она получила сдержанный критический отзыв доцента В. А. Некрасова[61], однако было понятно, что работа слабая. Ее тема и сам отзыв дают понять, что она скорее отвечала внутренним сомнениям и пересмотру жизненной позиции самого прот. Василия Верюжского, который должен был за несколько лет до того вернуться в Церковь, которую он долгие десятилетия считал «павшей». Однако надеждам отца Василия Верюжского на появление преемника из молодой поросли не суждено было сбыться. Только защищавшийся после смерти своего учителя Василий Стойков, в ходе подачи работы ставший диаконом, а затем священником, не посрамил честь своего учителя. Работа получилась по тогдашним меркам фундаментальной, ничуть не уступавшей лучшим светским кандидатским диссертациям. В ней был приведен внушительный список использованной литературы, в основном на болгарском языке, который студент выучил специально для чтения нужных книг, значительная доля литературы была новейшей — 1920-х и 1930-х гг.[62] В отзывах на работу, почти лишенных критики (что было редчайшим явлением), иером. Леонид (Поляков) и доцент П. П. Игнатов рекомендовали обратить внимание на перспективного студента и назначить его после защиты профессорским стипендиатом[63].

Требования к кандидатской степени были столь же расплывчаты, как и к докторской, так что удовлетворить им было не так уж сложно: «Для получения степени кандидата наук по той или иной научной дисциплине требуется успешное прохождение аспирантуры в течение установленного срока (или сдача соответствующего испытания) и публичная защита кандидатской диссертации на избранную соискателем тему. Диссертация должна обнаружить общие теоретические знания в области данной дисциплины, специальные знания по вопросам диссертации

[61] Отзывы на курсовые сочинения (№ 5–39). [Л.,] б/г. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д-126). Л. 125–132.

[62] См.: *Стойков В., диак.* Юрий Иванович Венелин и его значение в деле национального возрождения болгар. Курсовое сочинение. Л., 1955. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д-54).

[63] Отзывы на курсовые сочинения (№ 5–39). Л. 154, 157.

и способность к самостоятельному научному исследованию»[64]. Оценить качество диссертаций, защищенных в Ленинградской духовной академии в эти годы, можно, сравнив их с типическими диссертациями по таким гуманитарным дисциплинам, как история или философия. Выводы красноречиво свидетельствуют: довольно низкий в среднем уровень богословских диссертаций соответствовал заданной советской научно-административной конъюнктурой планке[65]. В оправдание духовных школ следует заметить, что причиной такого положения была не конъюнктура, которая в Церкви в тот момент полностью отсутствовала, а деформированная система духовного образования (семинария, отвечавшая фактически требованиям к среднему профессиональному образованию, и академия, не успевавшая за 4 года после этого воспитать полноценные научные кадры; создать же иную систему не было ни сил, ни позволения партии и правительства) и тот интеллектуальный вакуум, в который церковная наука оказалась погружена в атеистическом государстве и общественной мысли.

Будучи ограничены объемом статьи, мы не имеем возможности рассмотреть все кандидатские диссертации по церковно-исторической тематике, защищенные или поданные в первые десять лет функционирования Ленинградской духовной академии: общее число их переваливает за 30. Поэтому ограничимся обзором диссертаций, которые были написаны студентами первых выпусков. Почти все кандидатские диссертации в первые годы защищались по истории Русской Церкви, причем научный руководитель не назначался. Первой защищенной кандидатской

[64] Постановление Совета Народных Комиссаров СССР от 13 января 1934 г. № 79 Об ученых степенях и званиях. П. 5.

[65] Достаточно посмотреть на типические темы кандидатских диссертаций по истории, философии или педагогики. Например: *Хмара И. М.* Работа партии большевиков среди деревенской бедноты в период подготовки и в первые годы коллективизации сельского хозяйства (1925–1931 гг.). Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Ленингр. гос. ордена Ленина ун-т им. А. А. Жданова. Л., 1950; *Васин П. Г.* Борьба между старым и новым в советском социалистическом обществе. Автореф. дис. ... канд. филос. наук / Ленингр. гос. ордена Ленина ун-т им. А. А. Жданова. Ин-т повышения квалификации преподавателей марксизма-ленинизма при ЛГУ. Л., 1950; *Анастасьева Т. Н.* Воспитание социалистического оптимизма у учащихся старших классов средней школы. Автореф. дис. ... канд. пед. наук / Ин-т теории и истории педагогики АПН РСФСР. [М.,] 1950. Разумеется, были диссертации и на порядок более серьезные, однако их количество относительно «партийно-номенклатурного шлака» примерно соответствует и количеству качественных диссертаций по богословию по отношению к «удовлетворительным». К слову, философских диссертаций в 1950 г. по всему СССР было защищено меньше десяти.

работой стало сочинение священника Николая Фомичева «Из истории монашества в Псковской земле»[66]. Местами небезынтересная, она была написана в компилятивном стиле, без обращения к источникам, но зато с использованием современной литературы. Сочинение было оценено рецензентами удовлетворительно, причем рецензия А. И. Макаровского, ранее занимавшегося историей Псковщины, была очень критической[67].

В 1951 г. было подано сразу шесть работ на церковно-исторические темы. Это означало, что защиты курсовых сочинений с присвоением степени кандидата богословия теперь становились системным явлением. Одна из поданных работ (прежде всего по причине ее злободневности) не была защищена[68]. В целом работы были встречены рецензентами (особенно А. И. Макаровским) очень критично, хотя всем им была дана удовлетворительная оценка. Особенно характерна оценка, данная рецензентом прот. А. Сергиенко работе прот. Михаила Славнитского: «...К сожалению, не могу не отметить, что сочинение в общем не дает ничего нового для богословской науки», но «считаю возможным признать сочинение о. прот. М. Славницкого удовлетворительным»[69].

Однако не обо всех поданных работах можно сказать то же самое. Критически встреченная работа М. Афанасьева содержала любопытные святоотеческие параллели к сочинениям преп. Нила Сорского[70]. А сочинение В. Ф. Алтунина было написано в значительной степени на сведениях редкой книги, содержавшейся в библиотеке Почаевской лавры, выжившей благодаря тому, что лавра находилась на польских территориях до 1946 г. Часть использованных при подготовке сочинения книг была

---

[66] *Фомичев Н., свящ.* Из истории монашества в Псковской земле. Л., 1950. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д- 6).

[67] Отзывы на курсовые сочинения (№ 40–80). [Л.,] б/г. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д-125). Л. 21–32.

[68] *Плотников С. Т.* Историко-канонический разбор обновленчества. Л., 1951. Машинопись (библиотека СПбДА, шифры Д-15, Д-285).

[69] Отзывы на курсовые сочинения (№ 40–80). Л. 174; *Славнитский М., прот.* Жизнь и деятельность Иннокентия архиепископа Херсонского и Таврического. Л., 1951. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д-16). Такими же были работы: *Сергиевский С. П.* Митрополит Антоний (Вадковский) и его значение в истории Русской Церкви. Л., 1951. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д-21); *Серафим (Бондарь), иером.* Австрийская иерархия перед судом истории и канонов. Л., 1951. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д-17).

[70] Отзывы на курсовые сочинения (№ 40–80). Л. 97–142; *Афанасьев М. И.* Преподобный Нил Сорский и его идеал монашеской жизни. Л., 1951. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д-13).

на польском языке[71]. Уже через год-два темы диссертаций станут разнообразнее и актуальнее в контексте советской гуманитарной науки.

Научная активность вынужденно проявлялась в первую очередь публикацией статей, поскольку печатание монографий было практически невозможно. Единственным церковным органом, доступным для публикации по церковной тематике, был «Журнал Московской Патриархии». В нем, в мартовском выпуске за 1945 г., была впервые опубликована научная статья. Это была работа Н. Д. Успенского «Святая Четыредесятница» — первая статья в церковном журнале, снабженная ссылочным аппаратом. Как почти все работы Н. Д. Успенского, она имела историко-литургический ракурс. Чуть позднее, в 1948 г., сразу в трех выпусках — №№ 7, 11 и 12 — была опубликована большая статья прот. Василия Верюжского «Происхождение греко-болгарского церковного вопроса и болгарской схизмы». Эта статья, также научного плана, фактически положила конец молчанию церковных ученых. После этих двух статей публикация научных работ станет все более и более популярной.

Менялась эпоха. В начале 1950-х гг. Сталиным было задумано возобновление гонений на Церковь. Однако его план не был приведен в исполнение, а церковная наука уже зажила своей жизнью. Основатели Ленинградской духовной академии уходили в мир иной. Первым выпускником возрожденной академии, ставшим ее преподавателем, был иером. Леонид (Поляков), это произошло в 1952 г. Церковно-историческая наука была и в этом процессе впереди. От чисто патрологических работ отец Леонид перешел к церковно-исторической тематике. Это было первым торжеством церковной истории в возрожденной Ленинградской духовной академии.

[71] *Алтунин В. Ф.* Преподобный Иов, игумен Почаевский, его жизнь и деятельность на пользу Православной Церкви. Л., 1951. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д-18).

Источники и литература

Источники

Архивные фонды

1. Архив СПбДА. Годовой отчет по Ленинградским Духовным Академии и Семинарии за 1948–1949 г.
2. Архив СПбДА. Д. 1314.
3. Архив СПбДА. Д. 1317.
4. Архив СПбДА. Дело А. И. Макаровского.
5. Архив СПбДА. Журналы Объединенных Педагогических Советов Ленинградских Духовных Академии и Семинарии за 1947/1948 уч. год. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 2.
6. Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Годовой отчет по Ленинградским Духовным Академии и Семинарии за 1946–1947 г.
7. Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Годовой отчет по Ленинградским Духовным Академии и Семинарии за 1947–1948 г.
8. Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3. Журналы заседаний Совета Ленинградской Духовной Академии и Семинарии за 1948–1949 уч. год.

Диссертации библиотеки СПбДА

9. *Алтунин В. Ф.* Преподобный Иов, игумен Почаевский, его жизнь и деятельность на пользу Православной Церкви. Л., 1951. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д-18).
10. *Афанасьев М. И.* Преподобный Нил Сорский и его идеал монашеской жизни. Л., 1951. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д-13).
11. *Макаровский А. И.* Курс истории Русской Церкви (домонгольский период). Магистерская диссертация. Л., 1951. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д-27).
12. Отзывы на курсовые сочинения (№ 40–80). [Л.,] б/г. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д-125).
13. Отзывы на курсовые сочинения (№ 5–39). [Л.,] б/г. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д-126).
14. *Плотников С. Т.* Историко-канонический разбор обновленчества. Л., 1951. Машинопись (библиотека СПбДА, шифры Д-15, Д-285).
15. *Серафим (Бондарь), иером.* Австрийская иерархия перед судом истории и канонов. Л., 1951. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д-17).
16. *Сергиевский С. П.* Митрополит Антоний (Вадковский) и его значение в истории Русской Церкви. Л., 1951. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д-21).

17. *Славнитский М., прот.* Жизнь и деятельность Иннокентия архиепископа Херсонского и Таврического. Л., 1951. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д-16).

18. *Стойков В., диак.* Юрий Иванович Венелин и его значение в деле национального возрождения болгар. Курсовое сочинение. Л., 1955. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д-54).

19. *Фомичев Н., свящ.* Из истории монашества в Псковской земле. Л., 1950. Машинопись (библиотека СПбДА, шифр Д-6).

Литература

20. *Амусин И. Д.* Рукописи Мертвого Моря. М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1960.

21. *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святыни Санкт-Петербурга. Энциклопедия христианских храмов. Изд. 3-е, исправ. и доп. СПб.: Лики России, Спас, 2010.

22. Библиография советских русских работ по литературе XI–XVII вв. за 1917–1957 гг. / Сост. Н. Ф. Дробленкова. Под ред. и со вступ. статьей В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1961.

23. *Герд Л. А., Щапов Я. Н.* Бенешевич // Православная энциклопедия. 2002. Т. 4. С. 619–621.

24. *Иннокентий (Павлов), игум.* Введение в историю русской богословской мысли. М., 1995.

25. *Иннокентий (Павлов), иером.* Санкт-Петербургская духовная академия как церковно-историческая школа // Богословские труды. Юбилейный сборник, посвящённый 175-летию Ленинградской духовной академии. М., 1986. С. 211–268.

26. *Каждан А. П.* От Христа к Константину. М., 1965.

27. *Мень А, прот.* Миф или действительность? // *Он же.* Сын Человеческий. М.: P. S., 1991. С. 294–363, 410–422.

28. *Поляковская М. А.* Михаил Яковлевич Сюзюмов: учёный и время // *Сюзюмов М. Я.* Византийские этюды. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002. С. 5–22.

29. Постановление Совета Народных Комиссаров СССР от 13 января 1934 г. № 79 Об ученых степенях и званиях.

30. *Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. Материалы и документы. М., 1933.

31. Санкт-Петербургская Духовная Академия. Профессора и преподаватели. 1946–1996. Биографический справочник / Сост. О. И. Ходаковская, А. А. Бовкало. СПб.: Дивный остров, 2011.

32. *Свенцицкая И. С.* Запрещённые евангелия. М., 1965.

33. *Успенский Н. Д.* Православная вечерня: Историко-литургический очерк. Чин всенощного бдения (ἡ ἀγρυπνία) на Православном Востоке и в Русской

Церкви. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. (Серия: Литургическая библиотека). Т. 1.

34. *Фирсов С. Л.* Апостасия. «Атеист Александр Осипов» и эпоха гонений на Русскую Православную Церковь. СПб.: Сатисъ, Держава, 2004.

35. *Храпов А. В.* Болотов // Православная энциклопедия. 2002. Т. 5. С. 663–668.

36. *Шкаровский М. В.* Верюжский // Православная энциклопедия. 2004. Т. 8. С. 30–31.

37. *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб.: Мемориал, 1999.

38. *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские духовные школы в XX–XXI вв. СПб., 2015. Т. 1.

Archpriest Konstantin Kostromin. **The Birth of the Church History School of Leningrad Theological Academy (ad memorandum).**

The Department of Church History continues traditions that were established 70 years ago, during the rebirth of Leningrad Theological Academy. In this article, the author studies, based on archival materials from the archives of St. Petersburg Theological Academy, the process of recreating the Leningrad school of church history. The author identifies the main processes: invitations extended to professors for teaching historical disciplines at the Academy, the organization of the educational process, and the defence of qualification papers (master's and candidate's theses). The rebirth of the theological academy in Russia's Northern Capital led to the fact that the historical approach came to dominate in all theological disciplines and allowed an independent school of scholarship to emerge, which could continue its work in an atheist Soviet state.

***Keywords*:** Leningrad Theological Academy, church history, field of scholarship, dissertation, Professor, Sergey Kupressov, Archpriest Vasily Veryuzhsky, Nikolai Uspensky, Aleksandr Makarovsky.

Archpriest Konstantin Kostromin — Candidate of Historical Sciences, Candidate of Theology, Lecturer at St. Petersburg Theological Academy (k.a.kostromin@mail.ru).

А. В. Маркидонов

«ДРОБНЫЕ ВЕЛИЧИНЫ» ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ: К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИИ В. В. БОЛОТОВА

В статье рассматривается характер исторического сознания В. В. Болотова, выясняются существенные христиански ориентированные предпосылки его профессиональной методологии, приводятся разнообразные примеры ее конкретной реализации. Место истории как «искусства понимания» просматривается у Болотова в трудно гармонируемой области между результатами научной выверки эмпирико-событийных данных, мерою здравого смысла и нравственно-религиозной взыскательностью к своим оценкам реальности конкретного человека — исследователя. Таким образом, методология В. В. Болотова не растворяется в какой бы то ни было метафизике, но и не замыкается в пределах сколь угодно отточенной и эффективной методики.

Ключевые слова: В. В. Болотов, преднастроенность историка, искусство понимания, дробные величины, ultraconcretissima, интуиция целого, догматическое и историческое, теологумен.

Проясняя характер исторического познания, профессор В. В. Болотов исходит, в частности, из закрепленного древними языками различения «знания» (γιγνώσκω) и «ведения» (οἶδα). Человек, как разумное существо, хочет знать, но еще более хочет «ведети». Знание есть знание научное, а ведение есть знание, в котором примешан сильный эстетический или волевой момент; ведение — это импульс человеческой жизни. Человек хочет быть при самом событии, чтобы все видеть собственными глазами[1].

Греческое ἱστορία, в значительной степени, и соответствует этому стремлению «быть при событии», наблюдать его непосредственно и воспринимать лично. Опыт «истора» отягощен субъективностью и, часто, недостаточно прозрачен для смысла, для сколько-нибудь общезначимого понимания, но зато он экзистенциально полновесен и, так сказать, конгениален событию. «Итак, в понятии истории дано стремление к ведению, получаемому через непосредственное созерцание. Но историческое знание, — замечает В. В. Болотов, — есть как бы прямая противоположность

Александр Васильевич Маркидонов — кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской духовной академии (obventus@gmail.com).

[1] *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 1. С. 6.

Профессор
В. В. Болотов (1854–1900)

такому понятию об истории»[2]. Ведь, взыскуя непосредственного свидетельства и опираясь на него, «историческое знание» осуществляется как «объективация» все более целостного, по возможности, опыта известного события, — как удостоверение его в полноте, смысловой горизонт которой не совпадает с границами непосредственного свидетельства. В. В. Болотов при этом прекрасно осознает, что и самое движение от «ведения» к «знанию» в историческом познании осложнено субъективностью носителя познавательного процесса, самим его индивидуальным и естественно-историческим своеобразием. В этом отношении, сохраняя в силе стремление к общезначимой научной достоверности своих результатов, история воспринимает в самое существо своей деятельности начало нравственное. «Величайшая любовь к истине должна составлять необходимое качество историка»[3].

Таким образом, критическое острие исторической мысли должно быть направлено «обоюду» — и на источники известной (тем или иным образом «извещаемой») информации, и на образ ее восприятия самим исследователем. Конфессионализм в данном случае, а с ним и вящая трезвость христианского самосознания только умножает силу и значение необходимых для историка честности и беспристрастности.

Впрочем, личное начало (всегда рискующее уклониться в субъективизм) не может, да и не должно быть элиминировано из исторического познания. Ведь когда ставится вопрос о том, «могло ли совершиться известное событие, или не могло, истину здесь приходится понимать, — отмечает В. В. Болотов, — как согласие события с совокупностью наших собственных представлений»[4]. В этом отношении одним из первичных условий достоверности исторического исследования является как раз, как это ни парадоксально, отказ от иллюзии «научности»

[2] Там же. С. 8.
[3] Там же. С. 28.
[4] Там же. С. 20.

с господством в ней принципа тотальной доказательности и общезначимости. Ведь «обычно, — говорит Василий Васильевич, — смотря по тому, как преднастроены историк и его эпоха, сокращается и объем того, что считается в истории достоверным. Поэтому на „историческую критику“ нужно смотреть не столько как на науку, сколько как на искусство, где уменье и чутье историка, его не поддающаяся в своих действиях точным определениям опытность дает меру применению научных положений исторической критики. Ум без чувства меры, некритический или гиперкритический, может только засорить научную перспективу своими возражениями и внести скептическую неуверенность в область достоверного»[5].

Таким образом, «преднастроенность историка и его эпохи» должны быть учтены и выверены — в первую очередь этически, но, конечно, и профессионально, и даже — известной житейской трезвостью или «обычным житейским тактом», как считает В. В. Болотов, — чтобы «и сомнительное принимать, и достоверное на первый взгляд отвергать, в виду того или иного отношения ко всей массе фактов»[6].

Об этой неустранимой «преднастроенности» или своего рода «предвзятости» историка, в значительной мере вторя В. В. Болотову, пишет и о. Георгий Флоровский, сопричастный уже и новым открытиям в области исследований природы гуманитарного знания. «На самом деле, — полагает он, — всякое изучение истории, по самому своему определению, как истинное исследование, с самого начала „предвзято“ — предвзято потому, что направлено. Иначе не было бы исследования и предметы остались бы немыми. Источники говорят только в контексте направленного исследования; только в этом контексте „предметы“ становятся „источниками“, когда их как бы расчистит любознательный ум историка. Даже в экспериментальной науке факты никогда не говорят сами по себе, а только в процессе и в контексте управляемого исследования; и никакой научный опыт невозможно представить без предварительного „опыта в уме“, произведенного исследователем. Само наблюдение невозможно без известной интерпретации, т. е. понимания»[7].

Это искусство понимания, тонкое ремесло интерпретации поставлено у В. В. Болотова в жесткие условия почти сплошь и рядом черновой подготовительной работы. «История, — с точки зрения

[5] Там же. С. 21.

[6] Там же. С. 22.

[7] *Флоровский Г., прот.* Затруднения историка-христианина // *Он же.* Вера и культура. СПб., 2002. С. 677.

В. В. Болотова, — не выдает себя за митрополию философии, хотя и является ее первой ступенью, — не имеет и дидактических стремлений. Скромная в первоначальном определении, она остается таковою и до настоящего времени»[8]. Дедукция должна быть оставлена за порогом исторического исследования, «ибо, — спрашивает В. В. Болотов, — рассматривать исторические факты с точки зрения какой-либо идеи — не значит ли готовить для большинства их прокрустово ложе, на котором они будут подрезаться по заранее определенной мерке»[9].

И как человеку, и как ученому, профессору В. В. Болотову свойственно было трезвенное воздержание от каких бы то ни было «общих идей», в то время как попытками руководствоваться теми или иными из них так отличался век XIX, да и вообще от которых редко бывает свободно гуманитарное сознание[10]. «Много ли может уяснить философия истории — это лежит на коленях богов», — замечает Василий Васильевич, а в одном из писем И. С. Пальмову признается: «Вы выступаете против меня под бронею „общих идей“, под штандартом „общих вопросов“. Но вы знаете, что я — совсем не рыцарского типа; я только архивариус торных дорог Патрологии Миня, регистрирующий то, что другим, вероятно, неизвестно, и что нам должно быть известно. Никаких глубин духа (ни народного, ни общечеловеческого) я не испытываю, никаких общих вопросов я не решаю, в общие идеи верую туго, и — ищу лишь ultraconcretissima [в высшей степени конкретное. — *лат.*]». Настаивая в этом письме к своему другу-славянофилу на преимуществах западной науки, В. В. Болотов, однако, внятно отграничивает свое прагматическое ей предпочтение от какой бы то ни было возможности это предпочтение идеологизировать: «Вы приплетаете „интересы романо-германской народности“ — и совсем понапрасну. Мне-то какое до них дело? — „Но ведь ты кланяешься же Лейпцигскому ваалу?“ — Да, кланяюсь, опять-таки juxta modum [в меру, в определенной степени. — *лат.*] ‹…› и десятину даю Шмицдорфу от всего, елика притяжу — и все-таки говорю: мне-то какое дело до Вашей „германо-романской народности“?»[11] Итак, образно заключает В. В. Болотов, «отправляюсь к немцам: ем их готовый Brot [хлеб. — *нем.*], а от их Wurst [колбасы. — *нем.*] отвращаюсь:

[8] *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви… Т. 1. С. 8.

[9] Там же. С. 27.

[10] *Гердт Л. А.* Неизданное письмо В. В. Болотова И. С. Пальмову // Христианское чтение. 2000. № 19. С. 43, 44.

[11] Там же. С. 44, 45.

ее не приемлет душа моя, и никакой доктор меня не обязывает есть ее. Liquet [вопрос ясен. — *лат.*]. Западник ли я после этого?»[12]

Двенадцать лет спустя, в письме тогда еще молодому историку Д. А. Лебедеву, по существу, заочному ученику В. В. Болотова, он пишет: «Я — историк по свободному избранию ‹…› после нескольких уже лет работы утвердился в том, что быть деловитым историком — значит владеть искусством наводить справки»[13]. Что же касается «общих идей», то здесь носителям большей части из таковых дается, ввиду ближайших и часто единственно достижимых задач исторического исследования, крайне жесткая оценка. «Для великих умов, какими чуть ли не обязательно считают себя все русские писатели, — отмечает В. В. Болотов, — хронология — мелочь, детали неважные, утомительные подробности. Идеи (или краденые, потому что компилятор ex professo — тот же вор, или вилами на воде писанные) — вот что нам единое на потребу. А сквозь щели столь величественной епанчи — смотрите — и сквозит боязнь „непроизводительной“ работы и полная неспособность разобраться в хронологических датах»[14].

Историк, будучи лишен опоры на готовые посылки «общих идей» и дедуктивную методологию отвлеченного мышления, должен, во-первых, иметь мужество смириться с радикальной «фрагментарностью» своих источников и часто — не идти дальше деталей, а во-вторых, — быть способным усомниться в достоверности общепризнанного. Ведь «в исторических деталях, — полагает В. В. Болотов, — быть может, наименьшего доверия заслуживают те, которые считаются общепризнанными. Нередко это последнее, почетное их отличие описывает точно только тот факт, что уже очень давно никто не проверял тех основ, на которых эти бесспорные положения держатся, и не пытался их оспаривать. Это, впрочем, и так понятно. Установить мелочи иногда бывает труднее, чем верно нанести основные, определяющие линии факта; требуется сличить и взвесить много показаний для того, чтобы утвердительно высказаться о какой-нибудь сухой детали. И нередко затраченный труд не вознаграждается ничем, кроме неустранимого non liquet [вопрос неясен. — *лат.*] ‹…› поэтому в мелочах очень часто полагаются на авторитет предшествующих ученых, с безмолвным согласием переписывают снова и снова их положения»[15].

[12] Там же. С. 54.

[13] Цит. по: *Герд Л. А.* В. В. Болотов: обзор рукописного наследия // Мир русской византинистики. СПб., 2004, С. 268.

[14] Цит. по: Там же. С. 269.

[15] *Болотов В. В.* Либерий, епископ Римский, и Сирмийские соборы. СПб., 1893. С. 1.

Однако скудость и ограниченность собственно исторических оснований для воссоздания фактической полноты, а то и для самой достоверности события, понуждают историка никак не к обывательскому индифферентизму, а напротив — к осознанию неколеблемой весомости «мелочей и подробностей». Ведь, «если точкой отправления всяких исторических изысканий должно быть то убеждение, что все существовавшее имеет право на то, чтобы его знали наилучшим образом, то и труд над мелочами принимает характер нравственно долженствующего — в особенности тогда, когда находятся некоторые основания подозревать, что существующее мнение по меньшей мере не бесспорно»[16]. Впрочем, и гиперкритицизм не менее далек от подлинной беспристрастности, чем «безмолвное согласие» исследователя со старыми авторитетами. «Именно потому, что историческая наука сама знает ‹…› **лишь условную** достаточность своих источников», и должна быть вполне учтена хотя бы и минимальная их достоверность. «Установка же, вместо положительного антитезиса, чисто отрицательного non liquet редко бывает полезна в области исторических знаний, потому что достаточно известной доли гиперкритического уныния, чтобы — под чисто научными предлогами — распространить это non liquet и на всю сферу исторически изучаемого и объявить ее сплошною сахарой»[17].

«Мелочи и подробности» как раз и есть та историческая материя, рассматривая которую, можно увидеть явление в перспективе (или ретроспективе) роста, становления, перехода и, тем самым, опознать и обозначить его подлинный смысл и место в истории. В рецензии на книгу В. Кипарисова «О свободе совести» В. В. Болотов пишет: «Он ‹…› придал мало значения тем дробным величинам, из которых, однако, слагается то ограничение идеальной теории в ее практическом применении, которое и составляет трудно разрешимый узел в истории вопроса…»[18]. Значение «дробных величин» равномощно для проф. В. В. Болотова «историческому» в его собственной стихии — в горизонте движения и развития.

При этом, однако, пристальное, вооруженное полнотой научного инструментария и как будто исключительное внимание проф. В. В. Болотова к деталям и подробностям — к «эмпирическому» в истории — не дает

[16] Там же. С. 2.

[17] *Болотов В. В.* Отзыв о сочинении проф. Садова А. И. «Древнехристианский церковный писатель Лактанций». СПб., 1895. С. 14.

[18] Рецензии сочинений, удостоенных Учебным комитетом при Святейшем Синоде премии преосвященного митрополита Макария в 1886 г. С. 33.

оснований упрекать его в позитивизме, — так же, как, например, использование композитором нотной грамоты не обязывает нас заподозрить отсутствие творческого развития музыкальной идеи. Совсем напротив — «исторический слух» знаменитого историка Церкви поразителен; даже частнейшими его изысканиями руководит интуиция целого. То правда, что, как отмечает Б. М. Мелиоранский, «детальную, математически точную (т. е. по крайней мере с точным указанием пределов возможной ошибки) разработку хотя бы крохотного вопросика он ставил выше блестящих широких концепций, на развитие которых уходит иногда целая жизнь ученого и которые, однако, при пристальной критике их фактической основы нередко распадаются в прах. И вместе с тем, — продолжает он, — ни в знакомстве с этими концепциями, ни в умении ценить их, как создания стремящегося к обобщению разума, ни, наконец, в творческой способности в этом самом направлении не откажет, думаем, Болотову никто из его знавших. Благодаря этому он, страстный любитель и мастер этой „исторической микрографии“ или „целлюлярной истории“, никогда не упускал из виду, что идеальная цель науки есть обобщение; и потому „за каждой его фразой чувствуется широкая общеисторическая почва“, и он никогда не впадал в исследование вопросов, „на какой щеке была родинка у Игоря“, то есть вопросов, очевидно безразличных для целей научного обобщения»[19].

Противник «общих идей», возникших спекулятивно, в обход конкретно-исторического содержания реальности, В. В. Болотов при этом исходил из убеждения в том, что подлинный историк — не пассивный «регистратор» омертвелых останков прошлого, но мыслитель, воссоздающий события в их живой динамике. По поводу пробных лекций А. А. Бронзова, некритично использовавшего немецкие и французские «источники», профессор Болотов пишет И. С. Пальмову: «Это не ученый, а только переводчик. ‹…› Он не внес ни малейшего участия в лекцию как мыслитель, старался всячески обойти кругом да около все пункты, где помыслить приходилось бы»[20].

«Живая историческая личность» во всей возможной полноте и динамике ее взаимоотношений — вот конечный «объект» исторического исследования. В отзыве на книгу А. А. Спасского об Аполлинарии Лаодикийском В. В. Болотов находит нужным подчеркнуть: «Выше

[19] *Мелиоранский Б. М.* Василий Васильевич Болотов // Византийский временник. 1900. Т. 7. Вып. 3. Отд. 3. С. 618.

[20] *Герд Л. А.* В. В. Болотов: обзор рукописного наследия… С. 284.

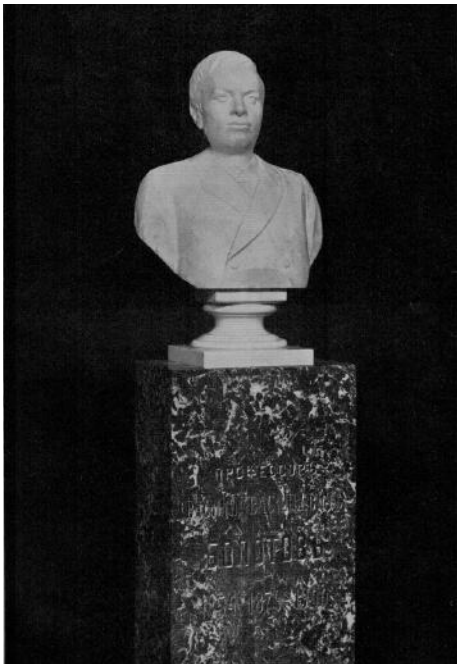
я назвал книгу г. Спасского **литературно-критической** монографией потому, что признать ее историческим исследованием едва ли возможно. Под пером автора Аполлинарий является как поставщик тех или иных сочинений; но как живая историческая личность, как мыслитель, он, собственно говоря, отсутствует на страницах этого исследования. Об аполлинаризме как системе, о возможной внутренней связи христологии уже с учением о Святой Троице, о моменте, который — под этим углом зрения — оказался первой ячейкой христологических заблуждений, об истинном отношении аполлинарианства к синусиазму, — о том, действительно ли древнейшие синусиасты имеют какие-нибудь точки соприкосновения с учением самого Аполлинария, — обо всем этом нет обстоятельной речи в книге автора (если не считать отдельных намеков)»[21].

Впрочем, глубинная «внутренняя связь событий», в которой бы вся полнота исторически сущего находила свой смысл, недосягаема для историка, в том числе и для историка Церкви. Последнему зримый и безусловный повод к самоограничению (но никак не ограничению для реальности самой Церкви!) задан в необходимости различать «историческое» и «догматическое» в содержании церковного бытия. «Церковь, — пишет В. В. Болотов, — является перед нами то как догмат, то как исторический факт, то в своем существе, то в своем внешнем историческом обнаружении, то как непогрешимая хранительница истины, ее „столп и утверждение“, то как совокупность „скудельных сосудов, носящих это сокровище“, и, следовательно, хрупких и погрешающих. Истину хранит вся кафолическая Церковь; но истолковывают истину, делают из нее выводы в отношении к единичным случаям и применяют их на деле, **эмпирически**, частные лица, члены вселенской Церкви, и потому их выводы могут быть ошибочны и практика не безукоризненна. Область догматического есть область принципа; область исторического есть совокупность принципа и экономии». Притом, в применении к конкретному исследованию В. Ф. Кипарисова, В. В. Болотов находит нужным заметить, что «история Церкви не столь отрешима от самой Церкви, как, по-видимому, выходит под пером автора»[22].

---

[21] *Болотов В. В.* Отзыв о сочинении А. Спасского «Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского» // *Спасский А. А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. СПб., 2005. С. 507.

[22] *Болотов В. В.* Отзыв о сочинении В. Кипарисова «О свободе совести» // Рецензии сочинений, удостоенных Учебным комитетом при Святейшем Синоде премии преосвященного митрополита Макария в 1886 г. С. 50.



Бюст В. В. Болотова,
установленный в СПбДА в 1912 г.

Иначе говоря, Церковь, конечно, «нераздельно-неслиянна» в своем «догматико-историческом», в своем богочеловеческом бытии. Но в этом двуединстве, как целое, «кафолически» Церковь есть как бы «историческая икона» (выражение о. Георгия Флоровского) и уразумевается верой, постигается на путях благочестия, в отношении к которому наука оказывается тем более сообразной, чем внятнее для нее границы ее возможностей, чем трезвеннее она в своем самоограничении. В таком случае, полагает В. В. Болотов, метод историка, «его точка зрения диаметрально противоположны методу и точке зрения догматиста. Знакомый с последним — следовательно, самым точным — словом догматической науки, но лишь для того, чтобы ценить его элементы в прошлом, уметь догматически анализировать факты, историк, смотря, однако, от прошедшего к настоящему, от семени к ветвям исторического роста, идет из относительных сумерек прошлого к ясному свету настоящего. Каждый факт он оценивает не по сравнению с результатом высшего развития догматики, а с явлениями прошлого, современного и ближайшего будущего»[23].

Давая оценку посвященной Лактанцию докторской диссертации А. И. Садова, профессор Болотов говорит: «Он не поддался искушению смешивать quadratura rotundus (квадратура круга. — *лат.*), не слил в одно точку зрения **догматическую**, которая должна отличаться непреложностью предъявляемых ею требований и ценить мысль Лактанция, не взирая на лицо его, и точку зрения **историческую**, которая берет Лактанция в связи с современными ему условиями и взгляды его

[23] *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви… Т. 4. С. 412.

должна оценивать **лишь сравнительно** с воззрениями его современников и предшественников»[24]. Если, таким образом, «догматика имеет значение не для времени и истории, а для вечности» и язык ее «должен быть совершенно категоричен, как язык первой посылки в силлогизме», то историк не может не считаться с тем, что «между первой посылкой и заключением — еще целая бездна. Безошибочное само в себе, догматическое суждение может быть весьма ошибочно в применении к частным историческим фактам. Эти последние в своем собственном элементе лежат вне области догматических суждений и, так сказать, вне ее компетенции. Они составляют сами в себе сырой материал, над которым нужно работать много, чтобы сделать из него фабрикат, способный стать объектом догматического суждения»[25].

Таким образом, и у догматов есть своя история: мы можем видеть, как они оформляются, как раскрывается в догматическом самосознании Церкви полнота истины и сама Церковь как *«Полнота»*, которая, однако, по апостолу Павлу, *«созидается»* (Еф 4:12–16). Хотя, безусловно, корни догматического свидетельства не в пространстве и не на почве исторически сущего; они в сокровенной глубине Церкви. А «понятие Церкви в его глубине едва ли может быть исчерпано кратким определением»[26]. Церковь изначально есть «Полнота», но полноценен, не безусловно детерминирован как область религиозного самоопределения человека и образ совершения этой «Полноты» в истории. Поэтому и «на прошлое, — как скажет о. Г. Флоровский по поводу историзма В. В. Болотова, — уже не приходится глухо ссылаться в доказательство „постоянства“. В жизни Церкви на протяжении веков мы наблюдаем, во всяком случае, не только „постоянство“, но еще и рост, и творчество, и развитие. Канонический строй, богословское самопознание, богослужебный чин и устав, быт и подвиг, и многое другое в жизни Церкви оказывается величиной исторической, переменной, растущей и живой, слагающейся во времени»[27].

В. В. Болотов видит явления в их незавершенности, внутренне открытыми к росту — к истории, способными к неоднозначному в ней сочетанию или размежеванию. «Василий, — характеризует, например, Болотов

[24] *Болотов В. В.* Отзыв о сочинении проф. Садова А. И. «Древнехристианский церковный писатель Лактанций»… С. 181.

[25] *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви… Т. 4. С. 410–411.

[26] Там же. Т. 1. С. 9.

[27] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 376.

главу „омиусианского“ направления в пост-никейской истории, — теоретически лишь очень слабо соприкосновенный с арианством (как субординационист в духе Оригена), исторически стоял в одном лагере с евсевианами и арианами, и, во всяком случае, стоял в черте диалектических ударов своего противника постольку, поскольку не выразумел, что всякое богословствование, которое не высказывает ясно, что Святая Троица есть нумерически (конкретно) единое существо, и всякая система, которая не ведет далее специфического (собирательного) единства сущности, говорят только о едином божестве, не о едином Боге»[28].

В своем фундаментальном исследовании о триадологии Оригена Болотов, обнаруживая невозможность «указать такую точку зрения, из которой (выяснялась бы) логическая необходимость каждого положения, допущенного Оригеном», находит допустимым говорить только о «единстве основного представления» (не понятия!) и о «единстве тенденции в учении о Сыне Божием, которая всегда остается возвышенной»[29]. Косвенным результатом глубоких изысканий В. В. Болотова в области «оригенизма», блестяще развитых впоследствии некоторыми из его учеников, стало понимание невозможности мыслить возникновение, например, арианской ереси, как простое усвоение триадологических положений Оригена или какой бы то ни было «школы» самой по себе.

В этом отношении есть смысл припомнить, что как в западной, так и в русской церковной историографии 2-й половины XIX в. преобладало представление, согласно которому «религиозные движения» древней Церкви восходят, как к своему источнику, и обусловлены, по преимуществу, различием и поляризацией богословских школ (программно — концептуальное единство которых предваряет и в значительной мере предопределяет богословское самоопределение отдельных представителей Церкви). Речь шла, главным образом и долгое время почти исключительно, об «александрийской» и «антиохийской» школах. При том, что понятию «школы», безусловно, соответствовала определенная историческая реальность, — концептуализация, обобщенно, схематическое описание этой реальности в церковной историографии XIX в., как в этом, так и во многих других случаях оказалось под сильным влиянием немецкой философской мысли, где динамика исторического времени, исторического свершения была вписана в логически замкнутые идеальные

[28] *Болотов В. В.* Либерий, епископ Римский, и Сирмийские соборы... С. 98.

[29] *Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице // *Он же.* Собрание церковно-исторических трудов. М., 1999. Т. 1. С. 338.

схемы и в своем смысловом содержании подчинена порядку отвлеченной интеллигенции, освобожденной от эмпирической случайности. Отец Г. Флоровский писал по этому поводу: «Проблема истории встала в философском сознании. Но в идеализме она была не решена, но снята… Немецкие идеалисты построили историческую статику, морфологию и символику истории… Но исторической динамики нет в их системах. ‹…› В идеалистической философии истории есть идеальная или интеллигибельная динамика, вынесенная из эмпирического плана; но нет эмпирической динамики истории»[30].

Уже в 80-е годы XIX в. названная «идеализация» исторического процесса была подвергнута обстоятельной критике, в частности, в исследованиях прот. А. М. Иванцова-Платонова, отозвавшегося на публикацию докторской диссертации А. П. Лебедева «Вселенские соборы IV и V вв.». Тем не менее, не только во времена В. В. Болотова, но и в середине XX в., например, в принципиальном вопросе о происхождении арианства, продолжала сохранять силу тенденция мыслить динамику возникновения определенного исторического явления как своего рода «индивидуацию» некоторой изначальной, схематически просматривающейся, данности. Справедливости ради следует отметить, что и для самых участников древней церковной истории похожий ход мысли — описательно морфологический и даже символический, по сути, был достаточно органичен. Таково, например, обыкновение возводить новоявленные заблуждения к одиозно-известным историческим прототипам. Установление смысловой непрерывности между нововозникшим и исторически завершенным, догматически опознанным оказывается одним из ведущих способов объяснения. Впрочем, церковной древности было хорошо знакомо и такое понимание исторической динамики, в котором ведущее положение занимали категории различия и «дискретности», а феномен «школы» и (или) «учителя» утрачивал значение «порождающей модели». В таком случае безъизъятное следование школьной традиции, слепое ученичество могло расцениваться (св. Иустин Философ, свв. Варсонуфий и Иоанн) как искажение духовного опыта, подмена Божьего человеческим. Внимательное отношение к эмпирически-конкретному, единичному в историческом становлении требовалось часто для того, чтобы выявить и отличить уникальное положение определенного богослова в контексте той общности, которая была задана школьной традицией — с единством в ней

[30] *Флоровский Г. В.* Спор о немецком идеализме // *Он же.* Вера и культура… С. 412.

известных интеллектуальных доминант, терминологических формул и экзегетических принципов (ср.: св. Афанасий Великий внутри александрийской школы, св. Ириней с его двояким отношением к апологетам). Именно такой, коренящийся в самой церковной древности, подход к ее исторической материи: стремление усмотреть становление **единичного**, «этого именно» — того haecceitas (если воспользоваться выражением Дунса Скота), которое не описывается обобщенно-схематичными понятиями философизирующей доктрины, но постигается лишь с помощью «дробных величин» пристального и свободного от дедуктивной «прописи» наблюдения, — такой метод освоения исторической реальности был свойствен В. В. Болотову, а после него — блестяще воплощен такими, например, его учениками, как А. И. Бриллиантов в Санкт-Петербурге и, особенно, свящ. Д. А. Лебедев в Москве. В частности, именно в ряде исследований московского ученого происхождение арианской ереси было осмыслено и показано как сложный церковно-исторический и богословский процесс, в котором участники его не стоят на непрерывной линии школьной традиции, идущей, например, от Лукиана Антиохийского к Арию, и не связаны «круговой порукой» готового, пусть и смутно, но до них уже существующего доктринального единства, но — находятся в дискретном, «дробном» пространстве эмпирически-случайного, частичного и богословски незавершенного исторического материала.

Поскольку догматически категоричное «или—или» в истории нередко потесняется всего лишь симптоматически окрашенным «и—и», историк догматов не может не видеть и не имеет права не считаться с более гибкой градацией «догматических положений», чем та, которою справедливо ограничивает себя догматист. Имея в виду динамику роста и становления — модус «созидания» Церкви, — В. В. Болотов наряду с «догматом» и «частным богословским мнением» вводит понятие «теологумена», разъясняя его как «богословское мнение святых Отцов **единой неразделенной** Церкви»[31].

Необходимо не упускать из виду, что потребность предложенных Болотовым дополнительных различений в иерархии богословских формулировок, укореняясь в «историческом» видении бытия Церкви, была актуализирована переговорами со старокатоликами на тему Filioque, то есть вызвана, в числе прочего, и нравственно-экклезиологическим обязательством беспристрастно всмотреться в образ богословского самосознания

[31] *Болотов В. В.* К вопросу о Filioque. СПб., 1914. С. 31.

другого христианского сообщества. Как скажет позднее, имея в виду подобные случаи, патриарх (тогда еще митрополит) Сергий (Страгородский), «Церковь не исполнила бы своего призвания — служить спасению по возможности всех людей, если бы пренебрегла хотя бы самыми ничтожными отпрысками жизни. Именно с точки зрения „назидания многих“ дорога каждая искра жизни. ‹…› И что особенно важно, приводя то или другое отпадшее общество под тот или другой чиноприём, Церковь всегда имеет в виду природу или свойства самого данного общества…»[32].

Как раз в ответ на упрек в том, что Санкт-Петербургская Комиссия на переговорах со старокатоликами «недостаточно резко отличает догмат от богословского мнения», В. В. Болотов и обращает внимание на необходимость более тонкого различения значимости (догматического достоинства) богословских формулировок с точки зрения постепенного раскрытия (или истолкования) догмата. Одинаково неосторожным (а в переговорном процессе и недопустимым) было бы как проигнорировать историю и характер конкретно-личных усилий членов Церкви в раскрытии истин Откровения (а в опыте этих усилий — различие между святыми отцами и, так сказать, «младенцами» в вере) — то есть магизировать или юридизировать историю восприятия, догматической транскрипции Откровения, так и отказывать в общезначимости и непререкаемости известному, церковной рецепцией опознанному и закрепленному минимуму догматических формулировок. В. В. Болотов и подчеркивает, во-первых, самый факт несовпадения **общезначимого** и только относительно авторитетного, а во-вторых, расценивает это несовпадение в позитивном смысле как часть и образ живого, в меру возраста Христова совершающегося Предания.

Замечательно, что некоторые из нынешних оппонентов такого различения между догматом, теологуменом и частным богословским мнением, например проф. А. И. Сидоров, отказывая ему в обоснованности, находят, однако, необходимым видеть в самом понятии «догмата» динамический аспект и признают тем самым историю «постепенного раскрытия (догмата) в предании Церкви», соглашаются, что «богословские мнения святых Отцов ‹…› как бы „кристаллизуются“ в „догмат“, хотя бывает, что некоторые из этих мнений отвергаются»[33].

---

[32] *Сергий (Страгородский), митр.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // Журнал Московской Патриархии. 1931. № 2. С. 6; № 4. С. 5.

[33] *Сидоров А. И.* В. В. Болотов — человек и ученый // *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. М., 1999. Т. 1.

Но признать такую «кристаллизацию» всерьез, не как только «диалектический скачок», а как реальный и не вполне предсказуемый, как и не всегда уловимый в деталях, процесс — и значит именно: принять во внимание, по возможности, даже и всю полноту «богословских мнений», а в них — дабы не дать перевеса самому принципу «плюралистичности» — градацию авторитетности носителей этих «мнений».

Кроме того, в этом конкретном случае — диалога со старокатоликами в конце XIX столетия — следовало считаться, как мы уже отметили, с необходимостью понимать и до известной степени принимать (опять же, изъясняя исторически) внутреннюю логику собеседника, в том числе и для того, чтобы откорректировать ее в свете полноты православного Предания. Иначе говоря, в таких случаях оказывается оправданным — именно ради свидетельства полноты Истины — заново и всерьез осознать определенные этапы ее исторической «кристаллизации» в богословии Церкви, актуализировать ее в ее отошедших на периферию традиции толкованиях.

Если сохраняется хотя бы потенциальная возможность, а тем более возможность хоть когда-либо исторически актуальная, православного истолкования определенной богословской формулы — при отсутствии ее соборного отвержения в конкретных выражениях по типу «говорящих же...» (например, анафематизмы I Вселенского Собора), — мы не вправе исключить эту формулу из области наших богословских рассуждений. Ведь, как говорит св. Григорий Богослов, «те же слова, если понимать их хорошо, согласны с благочестием, а если толковать худо, заключают в себе злочестие» (2-е посл. Кледонию).

С учетом сказанного известный конфликт в освещении вопроса о Filioque между В. В. Болотовым и В. Н. Лосским выглядит не столь безысходно, как может показаться: это противоречие в подходе, это — разница «угла зрения», а не содержательных оценок той или иной богословской формулы.

В. Н. Лосский справедливо отмечает, что «историк всегда будет говорить об „исторической“ приложимости догмата, но не ему, историку, судить о самом качестве догмата, как такового. Иначе историческое богословие может превратиться в „серого кардинала“ Церкви или, скорее, в ее „светского кардинала“, мечтающего установить новый канон церковного Предания методами секуляризованной науки»[34]. Но историческая

[34] *Лосский В. Н.* Исхождение Святого Духа в православном учении о Святой Троице // *Он же.* Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 348.

ретроспектива понадобилась В. В. Болотову с учетом, так сказать, разницы догматического возраста между двумя Церквами, то есть фактически не для того, чтобы «судить о качестве догмата», а чтобы посильно, насколько возможно, увидеть его в измерении количественном — в становлении, в росте, в процессе «кристаллизации». С этою икономически вынужденной церковной условностью «угла зрения» В. Н. Лосский, в данном случае, по-видимому, не находит нужным считаться и потому, быть может, незаметно для себя, усваивает самому В. В. Болотову, например, «толкование формулы (διὰ Υἱοῦ), свойственное латинствующим грекам»[35].

Однако в девятом тезисе В. В. Болотова недвусмысленно подчеркнуто, что «западное воззрение разнится от восточного θεολογούμενον и невозможно без натяжки ни его (Filioque) объяснить в смысле (διὰ Υἱοῦ), ни воззрения восточных отцов истолковать в смысле, тождественном с западным»[36].

Не вполне точен и сам В. В. Болотов, когда, указывая на то, что «западное воззрение не было (во времена блаженного Августина) опротестовано восточной Церковью», чрезмерно далеко, как нам кажется, отодвигает крайнюю хронологическую границу этой восточной «терпимости», включая в ее пределы и постфотианскую эпоху (тезис 25), как будто преуменьшая и жесткую полемику св. Фотия с латинянами, и, особенно, недвусмысленное запрещение Константинопольского собора 879–880 гг. как бы то ни было изменять Никео-Цареградский символ веры[37].

Но и тот и другой — и В. В. Болотов, и В. Н. Лосский — осознают и допускают конкретно-исторически уже существовавшую возможность «православной интерпретации древнего термина Filioque»[38]. Причем, если Болотов имеет здесь в виду «древнейшую (до-августиновскую) стадию», когда «выражение ex Patre et Filio было первоначально только неточной передачей διὰ Υἱοῦ» (тезис 10), то В. Н. Лосский предполагает возможным говорить даже о времени «испанских соборов V–VI вв.». «Можно предположить, — пишет он, — что именно превечное проявление Божества в Духе пытались выразить первые — до IX в. — филиоквистские

[35] Там же. С. 349.

[36] *Болотов В. В.* К вопросу о Filioque… С. 70.

[37] *Мейендорф И., прот.* У истоков спора о Filioque // Православная мысль. Париж, 1953. Вып. 9. С. 130.

[38] *Лосский В. Н.* Исхождение Святого Духа… С. 350.

формулы соборов в Испании и других местах». Мало того, «вероятно, и учение блаженного Августина можно также толковать в этом именно смысле» — хотя такое допущение, по мнению В. Н. Лосского, нуждается еще в серьезном богословском исследовании[39].

С другой стороны, однако, допуская теологумен в принципе, как богословское мнение чтимого церковного авторитета, В. В. Болотов фактической оценкой личности блаж. Августина как «величины, изолированной в истории», и — самого «августинианового θεολογούμενον скорее как φιλοσοφούμενον»[40], подготовил рефлексию еще одного, самоочевидного по своей важности условия, при котором Filioque не считалось бы impedimentum dirimens. Думается, не без влияния исследования В. Н. Лосского это условие сформулировал профессор протоиерей Ливерий Воронов: «Теологумены (то есть богословские мнения святых отцов неразделённой Церкви) не могут противоречить догмату...»[41]

Прекрасной иллюстрацией и практическим применением богословской и исторической зоркости В. В. Болотова стало его отношение к вопросу о соединении с Православной Церковью в конце XIX в., во-первых, абиссин, а во-вторых, сиро-халдейцев (айсор). Формально-исторически сходные обстоятельства не мешают Болотову и в данном случае «иметь в виду природу, свойства» и реальное состояние названных христианских сообществ.

Что касается абиссин, то здесь В. В. Болотов, не боясь идти вразрез с правительственными настроениями по вопросу об их присоединении, выступает против попыток таковое осуществить. «Нельзя ли, — пишет он, — принять абиссин в общение с нашей церковью, не требуя от них догматического с нами единства, принятия ими нашей формулы веры и отречения от собственной? Нельзя ли предположить, как уже и предполагали, что простой народ в глубине души православен и непричастен тем еретическим мнениям, которых держатся высшие классы? — Позволяю себе ставить этот вопрос только для полноты обзора. Сам по себе он не может быть и предметом серьезного обсуждения. Полусознательные члены церкви сознательны в лице ее предстоятелей. А что идти с этими последними на унию по снисхождению нет возможности, это

[39] Там же. С. 375.

[40] *Болотов В. В.* К вопросу о Filioque... С. 40.

[41] *Воронов Ливерий, прот.* Вопрос о «Филиокве» с точки зрения русских богословов // Богословские труды. Юбилейный сборник Ленинградской Духовной академии. М., 1986. С. 181.

лучше всего доказывает история самой Абиссинии. Как ни сходно с православным догматом звучат северианские воззрения, они расходятся с ним не в словах только»[42]. Далее, указав еще и на обрядовые, нравственные и общеисторические разноречия в сравниваемых традициях, В. В. Болотов утверждает, что лишь «постепенное возвышение умственного уровня… страны», возможность «представителям абиссинской науки иметь доступ к святоотеческой письменности» сделает их способными «решить, где вселенская правда, на стороне Халкидонского Собора или на стороне Диоскора», позволит им «искать кафолического общения без задних целей, по свидетельству своей совести»[43].

Диаметрально противоположно оценивает В. В. Болотов состояние и, соответственно, возможность присоединения к Православию Церкви «сиро-халдейской». «Предки айсоров, — пишет он, — как христиане вне пределов византийской империи, не имели даже возможности в 431 г. принять участие в III Вселенском Соборе во Ефесе, и в это бурное время не оказывали несторианству никакой поддержки — ни фактической, ни нравственной. Лишь около 484 г. несторианство как догмат было навязано христианам персидским; но и это не было движение, возникшее из недр самой церкви персидской… При поддержке правительства, путем даже кровавого гонения, Бар-Саума сломил встреченное им достаточно упорное сопротивление и в 483 или 484 г. собор епископов в Бет-Лапате принял несторианское учение. Доктрина, проведенная в жизнь подобными средствами, не могла стать особенно любезной народу: персидские христиане приняли в себя ослабленную дозу несторианства… Во всяком случае, несторианство по самому своему утонченно-диалектическому характеру, не могло стать сознательным убеждением народных масс, и когда в VI и VII вв. персидские мученики… проливали свою кровь, они умирали не за несторианские еретические тенденции, а за Христа, апостолов и кафолическую Церковь»[44].

Таким образом, именно поиск ultraconcretissima (в высшей степени конкретного) позволяет профессору В. В. Болотову проникать в живую целостность исторической реальности, видеть ее в неотчуждаемой сути конкретно-совершающегося события. И если мы помним,

[42] *Болотов В. В.* Несколько страниц из церковной истории Эфиопии. СПб., 1888. С. 17.

[43] Там же. С. 20.

[44] Цит. по: *Стефан (Садо), иером.* Проф. Болотов В. В. и вопрос о чиноприеме воссоединения несториан с Русской Православной Церковью в конце XIX в. // Христианское чтение. 1997. № 14. С. 120.

что «христианство по существу своему есть решительное обращение к истории... И сам христианский Символ веры в своем существе историчен»[45], — то характер исследований В. В. Болотова открывается нам в глубоком созвучии его христианскому благочестию, в нем, по-преимуществу, и обретая вглядчивость и трезвость своего творческого метода.

Освобождая церковно-историческое сознание от навязчивой «спекулятивности», инкорпорируемой в науку — или в ее наиболее отчужденной от живого Предания Церкви версии новоевропейской рациональности, или в форме Преданию соревнующего вымысла, — В. В. Болотов дает истории в значительной мере почувствовать себя самой собою, во всей полновесности ее человеческой экзистенции, но и, тем самым, во всей открытости, направленности, незавершенности человеческого бытия, каковые в истории церковной осмысливаются религиозно.

Источники и литература

1. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. 1–4.

2. *Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице // Собрание церковно-исторических трудов. М., 1999. Т. 1.

3. *Болотов В. В.* Либерий, епископ Римский и Сирмийские соборы. СПб., 1893.

4. *Болотов В. В.* Несколько страниц из церковной истории Эфиопии. СПб., 1888.

5. *Болотов В. В.* Отзыв о сочинении проф. Садова А. И. «Древнехристианский церковный писатель Лактанций». СПб., 1895.

6. *Болотов В. В.* Отзыв о сочинении А. Спасского «Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского» // *Спасский А. А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. СПб., 2005.

7. *Болотов В. В.* Отзыв о сочинении В. Кипарисова «О свободе совести» // Рецензии сочинений, удостоенных Учебным комитетом при Св. Синоде премии преосв. митр. Макария в 1886 г.

8. *Болотов В. В.* К вопросу о Filioque. СПб., 1914.

9. *Воронов Ливерий, прот.* Вопрос о «Филиокве» с точки зрения русских богословов // Богословские труды. Юбилейный сборник Ленинградской Духовной Академии. М., 1986.

10. *Герд Л. А.* Неизданное письмо В. В. Болотова И. С. Пальмову // Христианское чтение. 2000. № 19. С. 39–81.

[45] *Флоровский Г., прот.* Затруднения историка-христианина... С. 671.

11. *Герд Л. А.* В. В. Болотов: обзор рукописного наследия // Мир русской византинистики. СПб., 2004.

12. *Лосский В. Н.* Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // *Он же.* Богословие и Боговидение. М., 2000.

13. *Мейендорф И., протопресв.* У истоков спора о Filioque // Православная мысль. Париж, 1953. Вып. 9.

14. *Мелиоранский Б. М.* Василий Васильевич Болотов // Византийский временник. 1900. Т. 7. Вып. 3. Отд. 3.

15. *Сергий (Страгородский), митр.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам // Журнал Московской Патриархии. 1931. № 2; № 4.

16. *Сидоров А. И.* В. В. Болотов — человек и ученый // *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. М., 1999. Т. 1.

17. *Стефан (Садо), иером.* Проф. Болотов В. В. и вопрос о чиноприеме воссоединения несториан с Русской Православной Церковью в конце XIX в. // Христианское чтение. 1997. № 14.

18. *Флоровский Г., прот.* Вера и культура. СПб., 2002.

Aleksandr Markidonov. **“Fractional values” in Church History: on the Methodology of Vasily Bolotov.**

The author of this article considers the historical consciousness of V. Bolotov, identifies the major Christian undercurrents of his professional methodology, and offers diverse examples of its realization. The role of history as the “art of understanding” can be identified in the work of Bolotov in the dissonant field between the results of a scientific evaluation of empirical event data, the measure of common sense, and the religious and moral evaluation of reality by the researcher. In this way, the methodology of V. Bolotov is not diluted in abstract metaphysics, but also is not enclosed within the boundaries of polished and effective methodology.

***Keywords*:** Vasily Bolotov, predisposition of the historian, art of understanding, fractional values, ultraconcretissima, intuition of the whole, dogmatic and historical, theologumen.

Aleksandr Vasil’yevich Markidonov — Candidate of Theology, Assistant Professor at St. Petersburg Theological Academy (obventus@gmail.com).

Священник Павел Кадосов

ИЛЛАРИОН АЛЕКСЕЕВИЧ ЧИСТОВИЧ: УЧЕНЫЙ, ПРЕПОДАВАТЕЛЬ, ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ДЕЯТЕЛЬ

И. А. Чистович (1828–1893) — выдающийся ученый, писатель, церковный и государственный деятель XIX в. Автор научных трудов, главным образом — по истории Русской Церкви в синодальную эпоху. Особое значение имя Чистовича имеет для Санкт-Петербургской духовной академии — он ее выпускник, преподаватель и создатель первых работ по ее истории. Исторические труды И. А. Чистовича основаны на архивных первоисточниках. Они вносят в науку много ранее не известных фактов и содержат обильный биографический материал. Все работы ученого отличает ясность изложения, доступность широкому читателю. Последние десятилетия своей жизни Чистович занимал высокие государственные посты — был вице-директором канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода, управляющим Синодального Контроля; он играл значительную роль в церковном управлении. Достойна самого пристального внимания семья ученого. Его брат и племянники были известными врачами, сам Илларион Алексеевич первым браком был женат на дочери императорского духовника протопресвитера Василия Бажанова; трое его внуков стали героями Первой мировой войны. В данной статье на основании архивных документов и воспоминаний современников изложена биография выдающегося церковного деятеля.

Ключевые слова: Илларион Алексеевич Чистович, протопресвитер Василий Борисович Бажанов, архиепископ Никанор (Бровкович), протоиерей Николай Иванович Перетерский, диакон Николай Михайлович Младенцев, Илларион Михайлович Ставский, Контроль при Святейшем Синоде, Санкт-Петербургская духовная академия, Калужская духовная семинария.

Современным церковным ученым Илларион Алексеевич Чистович известен в первую очередь как историк. Действительно, наиболее значимые его работы посвящены различным страницам истории Русской Церкви в синодальную эпоху. Это «История Санкт-Петербургской Духовной Академии», «Феофан Прокопович и его время», «История перевода Библии на русский язык» и др.

Труды Чистовича основаны на архивных первоисточниках, отличаются глубиной исследования и тщательным изучением документальных данных. Они внесли в историческую науку много новых фактов.

Священник Павел Кадосов — клирик храма Преображения Господня в Лесном, студент магистратуры Санкт-Петербургской духовной академии (pavel-kadosov@yandex.ru).

Их ценность тем более ясна, что многие архивные документы, на которые опирался Чистович, в настоящее время утрачены. Другим важным достоинством сочинений Иллариона Алексеевича является их насыщенность биографическими сведениями, что не было типичным для его эпохи.

Профессор
И. А. Чистович (1828–1893)

Но деятельность Чистовича не исчерпывается историческими сочинениями. Обладая исключительной работоспособностью, Илларион Алексеевич совмещал преподавательские, административные и исследовательские труды. Его перу принадлежит учебник «Курс опытной психологии», многочисленные статьи философского, исторического и духовно-назидательного характера в различных религиозных журналах.

Работы его отличаются ясным изложением. Ученый был убежден, что «истина только тогда получает полную свою цену, когда она делается достоянием одинаково как ученых специалистов... так и широкой массы общеобразованных читателей»[1].

Малоизвестной остается государственная деятельность Чистовича, который в последние десятилетия своей жизни занимал важные посты в Министерствах народного просвещения и внутренних дел, а также в Святейшем Синоде.

Несмотря на значительный вклад Иллариона Алексеевича в церковную науку, его личность остается малоизученной. Краткие сведения о Чистовиче приводятся в различных справочниках, но подробное жизнеописание ученого в настоящее время отсутствует. В данной статье изложены основные факты его биографии. Основой послужили материалы архивов РГИА и ЦГИА СПб, причем большинство дел было выдано

[1] *Лопухин А. П.* Памяти историка С.-Петербургской Духовной Академии И. А. Чистовича: Некролог (извлечение из Церковного вестника № 45 за 1893 г.). СПб., 1893. С. 5.

для исследования впервые. Приводимые в статье даты даны по юлианскому календарю, в соответствии с источниками.

Будущий ученый родился 18 октября 1828 г. и происходил «из духовного звания».

Биографические статьи, посвященные Иллариону Алексеевичу, обычно ограничиваются указанием, что он был сыном диакона Калужской губернии[2]. Иногда уточняется уезд — Малоярославецкий. На основании материалов Государственного архива Калужской области удалось установить, что его отец, диакон Алексей Иванович, служил в Казанском соборе города Малоярославца.

Илларион был крещен на следующий день после рождения, 19 октября 1828 г. Восприемниками при крещении были купец Сергей Федорович Бычков и «соборная попадья» Анна Леонтьевна[3].

Специального исследования родословной Чистовичей в настоящее время не проводилось. Но известно, что его отец до смерти оставался диаконом и умер не позднее ноября 1861 г. В это время мать Иллариона Алексеевича Екатерина Васильевна стала восприемницей при крещении своего внука. В метрической записи она названа вдовой диакона[4]. Есть основания полагать, что отец Алексий скончался в 1856 г., когда его зять Николай Михайлович Младенцев был рукоположен в диакона к Малоярославецкому собору[5] — очевидно, на место умершего тестя.

Будучи сыном священнослужителя, Илларион Алексеевич в 1842–1847 гг. окончил Калужскую духовную семинарию, такой путь был естественным для синодального периода. В семинарии он обучался «наукам богословским, философским, словесным, историческим, физико-математическим... медицине, сельскому хозяйству, естественной истории и языкам греческому, латинскому и французскому»[6].

---

[2] Илларион Алексеевич Чистович (некролог) // Прибавления к Церковным ведомостям. 1893. № 46. С. 1670.

[3] Метрическая книга Казанского собора г. Малоярославца Малоярославецкого уезда Калужской губернии за 1828 г. // ГКУ «Государственный архив Калужской области». Ф. 273. Оп. 1. Д. 81. Л. 7 (информация дана на основании архивной справки ГКУ «ГАКО» № 356-т от 30.03.2016 г.).

[4] Метрическая книга Придворного Собора Зимнего дворца в Санкт-Петербурге за 1861 г. // РГИА. Ф. 805. Оп. 2. Д. 47. Л. 10 об. — 11.

[5] Младенцев, Николай Михайлович, диакон Л.-Гв. Измайловского полка (послужные списки за 1870–1888 гг.) // РГИА. Ф. 806. Оп. 16. Д. 1468. Л. 49 об. — 50.

[6] Формулярные списки бакалавра Санкт-Петербургской Духовной Академии магистра И. А. Чистовича // ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 982. Л. 5 об. — 6.

Уже в семинарии будущий ученый проявил блестящие способности, составив «красу ее воспитанников»[7], и по окончании был направлен для продолжения обучения в Санкт-Петербургскую духовную академию.

Курс, на который поступил Чистович, был девятнадцатым по счету со времени реформы духовных школ (1808–1814 гг.). Выпуск 19-го курса состоялся в 1851 г. Илларион Алексеевич окончил его по первому (т. е. высшему) разряду, со степенью магистра богословия.

В описываемую эпоху в России было три ученых степени: кандидат, магистр и доктор, причем степень магистра была выше кандидатской. «Окончание со степенью» не означало ее автоматического присуждения. Выпускники назывались «предназначенными к возведению в степень». Илларион Алексеевич был официально утвержден магистром только 8 декабря 1852 г.[8]

Известный богослов А. П. Лопухин в некрологе, посвященном Чистовичу, отмечал особую даровитость всего девятнадцатого курса — многие его выпускники стали выдающимися церковными деятелями. Лопухин называет известного проповедника и богослова архиепископа Никанора (Бровковича), а также историка Церкви профессора И. В. Чельцова[9]. Но и другие соученики И. А. Чистовича были примечательными личностями. Помимо Никанора (Бровковича) еще пятеро из них стали архиереями (хотя подготовка высших церковных иерархов являлась одной из задач академического образования, 19-й курс был особо «урожайным» на преосвященных). Также из выпускников 1851 г. следует отметить духовного писателя, ученого-патролога протоиерея Петра Преображенского, краеведа, историка петербургского Петропавловского собора протоиерея Дмитрия Флоринского, выдающегося проповедника, духовника семейства великого князя Константина Николаевича протоиерея Арсения Двукраева.

Даже в плеяде столь одаренных личностей Чистович выделялся своей успеваемостью. Академию он окончил вторым по итоговому списку, уступив только своему другу иеромонаху Никанору (Бровковичу)[10]. Впоследствии Никанор, уже архиепископ Херсонский, написал в высшей

[7] Калужские епархиальные ведомости. Прибавления. 1893 г. № 21. С. 641.

[8] Формулярный список о службе Управляющего Контролем при Святейшем Синоде тайного советника Чистовича за 1893 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 95. Д. 190. Л. 93 об. — 94.

[9] *Лопухин А. П.* Памяти историка С.-Петербургской Духовной Академии И. А. Чистовича... С. 2.

[10] *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской Духовной академии. СПб., 1857. С. 455.

степени интересные «Записки»[11], которые содержат много ценных сведений об И. А. Чистовиче.

По окончании курса Илларион Алексеевич был оставлен при академии и в сентябре 1851 г. «определен бакалавром по классу русской церковной и гражданской истории»[12]. Слово «бакалавр» в дореволюционной терминологии обозначало не ученую степень, а низшую преподавательскую должность (существовала в духовных академиях до 1869 г.). Выше бакалавра была должность экстраординарного, а затем ординарного профессора. Чистович последовательно удостоился этих должностей в 1856 и 1859 гг. с формулировкой за «отлично-усердную и полезную службу»[13].

Назначение будущего ученого преподавателем стало возможным в связи с отставкой его предшественника — священника Константина Боголюбова, который, ввиду занятости вне академии, не мог преподавать «с такой полнотой и удовлетворительностью, какие требуются для высшего учебного заведения»[14].

К учительским обязанностям Иллариона Алексеевича вскоре были добавлены административные. За годы службы в академии он занимал должности помощника инспектора (1851–1854) и помощника секретаря академического правления (1852–1857), а также состоял секретарем Петербургского духовно-цензурного комитета (1857–1863)[15].

Административные обязанности не стали препятствием для его педагогических и научных трудов. Илларион Алексеевич не только «усердно и ревностно» исполнял наставнические обязанности[16], но и «приобщался частным образом» к занятиям кафедры философии, в свободное время посещая лекции профессора Адама Андреевича Фишера[17].

В 1853 г. Фишер оставил преподавание в академии ввиду болезни глаз и угрозы полной потери зрения. На его место был избран преподаватель кафедры философии, другой выдающийся ученый В. Н. Карпов.

---

[11] *Никанор (Бровкович), архиеп.* Записки // Русский архив. 1906. № 9. С. 5–38.

[12] Формулярный список... Л. 93 об. — 94.

[13] Там же. Л. 95 об. — 97.

[14] О распределении воспитанников С.-Петербургской и Киевской Духовных Академий, окончивших в оных курс в 1851 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 132. Д. 1741. Л. 2.

[15] Формулярный список... Л. 93 об. — 95, 96 об. — 98.

[16] Там же. Л. 93 об. — 94.

[17] Об увольнении профессора Адама Фишера и определении на его место бакалавра Иллариона Чистовича // ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 2312. Л. 8.

Должность Карпова была предложена Чистовичу[18]. 31 октября 1853 г. Илларион Алексеевич был «переведен на класс философии»[19], где стал преподавать опытную психологию и философию[20]. А. П. Лопухин писал, что на первых порах лекции Чистовича «обнаруживали увлечение модными немецко-психологическими теориями», но вскоре стали способны «удовлетворить самую взыскательную критику»[21]. Впрочем, увлечение «немецкими теориями» было вполне естественным для ученика Адама Фишера, известного новаторскими идеями в области психологии.

Согласно официальным документам, с 1858 г. Чистович вместо философии преподавал историю философии[22]. Сам ученый описывает свою преподавательскую деятельность на кафедре философии таким образом. С 1853 г. он преподавал психологию и философию, с 1859 г. — психологию и историю философии до Канта, с 1864 г. — историю философии до и после Канта[23]. Вплоть до увольнения из академии в 1873 г. Чистович продолжал преподавать историю философии[24].

Занятия Иллариона Алексеевича философией, по словам Лопухина, «не отвлекли его от церковно-исторических интересов»[25]. 16 марта 1854 г. в жизни Чистовича произошло событие, важное для его дальнейшей научной работы, — он был назначен членом Комитета для исторического и статистического описания Санкт-Петербургской епархии[26]. Главный плод деятельности этого комитета — десять томов «Историко-статистических сведений» — хорошо известен исследователям и до сих пор является ценным источником по истории Петербургской епархии.

Илларион Алексеевич активно включился в работу по сбору и обработке церковно-исторических сведений. Основным результатом его деятельности в статистическом комитете явилось появление двух пространных научных работ. Первая из них хорошо известна в церковных

---

[18] Там же. Л. 1, 8.

[19] Формулярный список... Л. 93 об. — 94.

[20] *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857. С. 347.

[21] *Лопухин А. П.* Памяти историка... С. 3.

[22] О награждении профессора Иллариона Чистовича и бакалавра Ивана Чельцова следующими чинами // ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 2556. Л. 7 об.

[23] *Чистович И. А.* Санкт-Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет: 1858–1888 гг. СПб., 1889. С. 53.

[24] Там же. С. 133.

[25] *Лопухин А. П.* Памяти историка... С. 3.

[26] Формулярный список... Л. 94 об. — 95.

кругах. Это «История Санкт-Петербургской Духовной Академии», фундаментальный и первый в своем роде труд, основанный на тщательном изучении академического архива. Вначале «История» по частям печаталась в «Христианском чтении», а в 1857 г. вышла отдельным изданием[27]. Книга вызвала самое восторженное одобрение как научного сообщества, так и церковных и светских властей. 17 апреля 1858 г. Императорская Академия наук присудила Чистовичу Демидовскую премию[28]. «Самый лестный отзыв» о книге и о ее авторе сделал петербургский митрополит Григорий (Постников)[29]. 29 ноября 1858 г. Чистович удостоился благодарности императора Александра II, которому было представлено это сочинение[30].

Менее известен другой труд Чистовича этого периода. Выполняя как член статистического комитета поручение Духовного собора Александро-Невской лавры, к 1859 г. он подготовил «хотя не совершенно полное, но... довольно подробное описание лавры в историко-статистическом отношении»[31]. Эта работа не была напечатана сразу, в значительно сокращенном виде она вошла в 8-й выпуск «Историко-статистических сведений о С.-Петербургской епархии», изданный в 1884 г.[32] Таким образом, Илларион Алексеевич был предшественником известного историка Александро-Невской лавры С. Г. Рункевича.

К началу 1860-х гг. Чистович имел репутацию солидного ученого. В 1861 г. его книги были представлены супруге Александра II императрице Марии Александровне, которая 19 мая того же года удостоила Чистовича благодарности. Несколько дней спустя он с высочайшего соизволения получил допуск «к обозрению и исследованию бумаг Тайной Канцелярии и Кабинета Петра Великого»[33]. Результатом стал «капитальный», по выражению Лопухина[34], научный труд «Феофан Прокопович и его время». За этот труд Чистович был вторично награжден Демидовской премией (1865), а впоследствии — Уваровской премией (1867).

---

[27] *Лопухин А. П.* Памяти историка... С. 3.

[28] Формулярный список... Л. 96 об. — 97.

[29] *Лопухин А. П.* Памяти историка... С. 3.

[30] Формулярный список... Л. 96 об. — 97.

[31] *Алексеев А. А., Пирютко Ю. М.* Александро-Невская Лавра в описаниях и исследованиях // *Рункевич С. Г.* Александро-Невская Лавра. СПб.: Лига Плюс, 1997. С. 11.

[32] Там же. С. 12.

[33] О представлении профессоров Ивана Чельцова и Иллариона Чистовича к награждению следующими чинами // ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 2625. Л. 2 об.

[34] *Лопухин А. П.* Памяти историка... С. 5.

Следует отметить, что профессиональным успехам Иллариона Алексеевича способствовали обстоятельства его личной жизни. Ученый был женат на дочери протопресвитера Василия Борисовича Бажанова, духовника императорской семьи. Этот факт, не умаляя личных способностей Чистовича, объясняет хорошее отношение к нему «Высочайшего двора», которое обеспечило ему доступ к закрытым для исследователей архивам и помощь в карьерном продвижении.

В эти же годы Чистович создает еще один ставший знаменитым труд, на этот раз в другой области знаний. Речь идет об учебнике «Курс опытной психологии», который был издан в 1868 г. Написание учебника было связано с новым местом службы Иллариона Алексеевича — Императорским училищем правоведения. В ноябре 1866 г. он был приглашен туда для преподавания логики, психологии и истории философии, и трудился там по совместительству вплоть до 1882 г.[35] По словам Лопухина, «Курс психологии» стал результатом этой деятельности[36].

За свой труд ученый в 1869 г. удостоился Макарьевской премии[37], а его учебник был принят в качестве обязательного пособия во всех духовных семинариях[38].

Апогей научной карьеры Чистовича приходится на 1871 г., когда он защитил диссертацию под заглавием «Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека» и был удостоен ученой степени доктора богословия. Тема диссертации еще раз подтверждает многогранность интересов и способностей Иллариона Алексеевича.

Защита проходила «перед многочисленным собранием духовной и светской интеллигенции столицы»[39]. Среди гостей были тесть Чистовича протопресвитер Василий Бажанов и бывший ректор академии архиепископ Макарий (Булгаков)[40]. Присутствовавший на диспуте профессор Петербургского университета А. В. Никитенко писал, что «возражения… были довольно полновесные, но докторант защищался с замечательною

[35] Формулярный список… Л. 98 об. — 99, 107 об. — 108.

[36] *Лопухин А. П.* Памяти историка… С. 5.

[37] Формулярный список… Л. 99 об. — 100.

[38] *Лопухин А. П.* Памяти историка… С. 5.

[39] Там же. С. 6.

[40] *Никитенко А. В.* Записки и дневник: в 3 т. Т. 3 // Электронная библиотека Александра Белоусенко. URL: http://www.belousenko.com/books/memoirs/nikitenko_dnevnik_3.htm (дата обращения: 14.06.2016).

ловкостью и достоинством. Вообще это человек с умом, большими сведениями и с талантом»[41].

Надо отметить исключительную строгость и беспристрастность академического Совета после наделения его особыми полномочиями в результате реформы 1869 г. Подтвердить научную состоятельность докторской степенью в СПбДА помимо Чистовича смогли только два профессора. Сочинение самого ректора, протоиерея Иоанна Янышева, в 1872 г. не было допущено к защите; Совет академии не счел возможным присудить докторскую степень даже петербургскому митрополиту Исидору (Никольскому)[42].

Вскоре после докторской защиты образ деятельности Чистовича коренным образом меняется. Лопухин объясняет это «кипением избытка сил», которые уже не могли найти себе приложения в академии[43]. В 1873 г. Илларион Алексеевич оставляет преподавание и должность помощника ректора по богословскому отделению, на которую он с 1869 г. избирался дважды. Его новым поприщем становится государственная служба.

Государственная деятельность И. А. Чистовича — тема отдельного исследования. Еще в 1863 г. он был «причислен к Государственной канцелярии», где оставался до 1883 г.[44] В 1867 г. Чистович был назначен членом Учебного комитета при Святейшем Синоде[45], и состоял в нем всю оставшуюся жизнь.

Оставив преподавание, Илларион Алексеевич в 1873–1874 гг. был управляющим канцелярии министра народного просвещения по делам Грекоуниатского исповедания, а с 1874 г. служил чиновником особых поручений при Министерстве внутренних дел. В 1875 г. он был назначен вице-директором канцелярии обер-прокурора Синода, в 1883 г. вошел в Совет Министерства народного просвещения, а в 1888 г. стал управляющим Контроля при Святейшем Синоде, в каковой должности и оставался до смерти[46].

При этом Чистович не оставил научной деятельности — в последние годы жизни им было написано несколько крупных работ (частично связанных с его служебной деятельностью). Среди них — еще одно

---

[41] Там же.

[42] *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX в.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. С. 268–272.

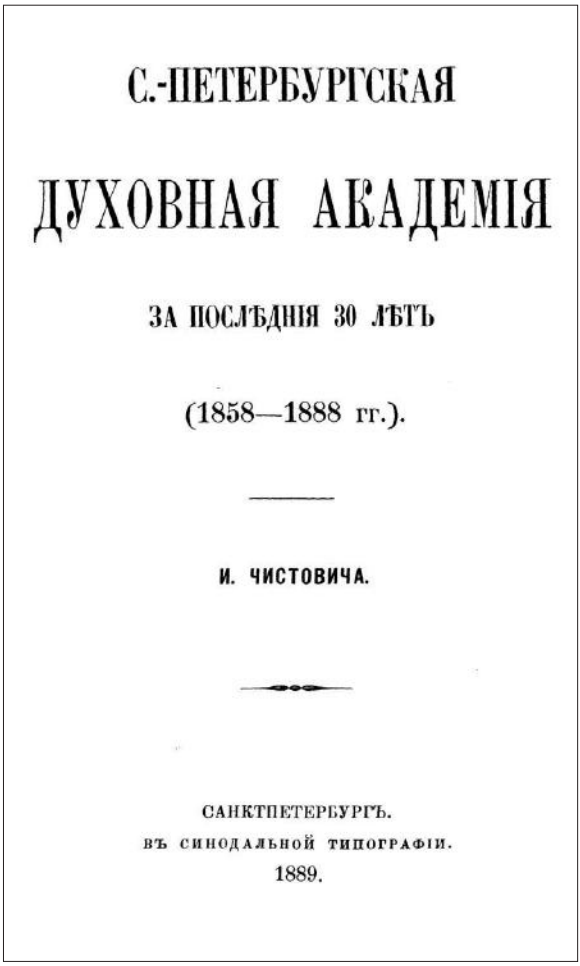
[43] *Лопухин А. П.* Памяти историка... С. 6.

[44] Формулярный список... Л. 97 об. — 98, 107 об. — 108.

[45] Там же. Л. 98 об. — 99.

[46] Там же. Л. 102 об. — 104, 108 об. — 109, 113 об. — 114.

сочинение, посвященное его alma mater: «История Санкт-Петербургской духовной академии за последние 30 лет, 1858–1888 гг.».


С.-ПЕТЕРБУРГСКАЯ

ДУХОВНАЯ АКАДЕМІЯ

ЗА ПОСЛѢДНІЯ 30 ЛѢТЪ

(1858—1888 гг.).

И. ЧИСТОВИЧА.

САНКТПЕТЕРБУРГЪ.
ВЪ СИНОДАЛЬНОЙ ТИПОГРАФІИ.
1889.

Исследование И. А. Чистовича по истории Санкт-Петербургской духовной академии

В 1882 г. Илларион Алексеевич был удостоен высокого гражданского чина тайного советника (он был «уволен из духовного звания в светское» еще в 1855 г., в начале своей карьеры) за труды по описанию архива Государственного совета[47].

Служба Чистовича была отмечена многочисленными наградами — орденами Св. Владимира 2-й степени, Св. Анны 1-й степени, Св. Станислава 1-й степени[48]. Среди этих орденов, обычных для высокопоставленного чиновника Российской империи, особое место занимает иностранная награда — орден Черногорского князя Даниила 1-й степени, который он получил в 1884 г. «за участие в судьбе черногорских уроженцев, обучающихся в духовно-учебных заведениях России»[49]. Высшей русской наградой, которой ученый удостоился в 1889 г., стал орден Белого Орла[50].

[47] Там же. Л. 95 об. — 96, 106 об. — 108.
[48] Там же. Л. 95 об.
[49] Там же. Л. 108 об. — 109.
[50] Там же. Л. 115 об. — 116.

Используя свои связи и положение, Чистович помогал соученикам по академии, если о них незаслуженно «забывали»[51]. Ученые труды принесли Иллариону Алексеевичу членство во многих научных организациях. Еще в 1854 г. он был избран членом-соревнователем Общества истории и древностей российских при Московском императорском университете, состоял почетным членом Петербургской (с 1881) и Казанской (с 1889) духовных академий. 29 декабря 1874 г. Чистович был избран членом-корреспондентом Императорской Академии наук по отделению русского языка и словесности[52].

Илларион Алексеевич умер, «состоя на службе»[53], 3 ноября 1893 г. «от хронического воспаления почек и острого ревматизма»[54]. Очевидно, обострение болезни наступило внезапно, так как незадолго до кончины он «был бодр и духом и телом»[55].

Запись о смерти и погребении находится в метрической книге церкви свв. Симеона и Анны — приходском храме Чистовича, последние годы жившего в доме № 34 по Литейному проспекту[56]. Но в действительности отпевание состоялось в церкви Св. Духа Александро-Невской лавры. Его предваряла заупокойная Литургия, которую возглавил архиепископ Воронежский и Задонский Анастасий (Добрадин)[57], ученик покойного. Отпевание совершил Петербургский митрополит Палладий (Раев) в сослужении многочисленного духовенства и в присутствии еще более многочисленных мирян — коллег, друзей и учеников покойного, а также высших чиновников Российской империи: обер-прокурора К. П. Победоносцева, министра народного просвещения и др.[58]

Илларион Алексеевич был погребен на Никольском кладбище Александро-Невской лавры, рядом с могилой своей первой жены. Еще вскоре после ее смерти, в 1876 г., он купил там место для себя[59].

---

[51] *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы… С. 177.

[52] Формулярный список… Л. 94 об. — 96, 103 об. — 104, 105 об. — 106, 115 об. — 116.

[53] Там же. Л. 119 об. — 120.

[54] Метрическая книга Симеоновской церкви на Моховой улице за 1893 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 127. Д. 251. Л. 343 об. — 344. 347-й кадр.

[55] *Лопухин А. П.* Памяти историка… С. 1.

[56] Адресная книга города Санкт-Петербурга на 1893 г. СПб., 1893. С. 303.

[57] Калужские епархиальные ведомости. Прибавления. 1893 г. № 21. С. 649.

[58] *Лопухин А. П.* Памяти историка… С. 10.

[59] О погребении в Лавре различных особ (9 сентября 1893 г. — 10 января 1894 г.) // РГИА. Ф. 815. Оп. 13. Д. 405. Л. 767.

Усопшему ученому и государственному деятелю было посвящено несколько некрологов. Два из них — в «Церковном вестнике», написанный А. П. Лопухиным, и анонимный в «Церковных ведомостях»[60], являются ценными биографическими источниками. Смерть Иллариона Алексеевича вызвала отклик и на его малой родине, в Калужской епархии. В местной семинарии была совершена заупокойная Литургия и панихида, а в «Калужских епархиальных ведомостях» появилась заметка, которая описывала погребение Чистовича[61]. Она содержит сведения, отсутствующие в других источниках — более подробно расписан состав присутствующих и назван духовник Иллариона Алексеевича, «прот. Перетерский». Имя его не указано. В Петербурге в 1893 г. служили два священника с такой фамилией, но только один из них имел сан протоиерея[62]. По-видимому, речь идет об о. Николае Ивановиче Перетерском (1832–1894[63]), настоятеле Екатерингофской церкви, имевшем репутацию одного из лучших законоучителей епархии[64].

Представляется уместным рассказать о семье Иллариона Алексеевича, тем более что многие его родственники также были выдающимися людьми. Старший брат ученого, Яков Алексеевич Чистович (1820–1885) был знаменитым хирургом и историком медицины. Его сыновья также стали известными врачами. Скудные документальные данные позволяют заключить, что братья поддерживали между собой добрые отношения — они были друг у друга восприемниками при крещении детей.

Также известна сестра ученого, Мария Алексеевна. Она была замужем за диаконом Николаем Младенцовым, клириком Калужской епархии, который в 1869 г. был переведен в Петербург к Троицкому Измайловскому собору[65].

Как уже говорилось, первым браком Илларион Алексеевич был женат на дочери протопресвитера Василия Бажанова, в доме которого он стал

---

[60] Илларион Алексеевич Чистович (некролог) // Прибавления к Церковным ведомостям. 1893 г. № 46. С. 1670–1671.

[61] Калужские епархиальные ведомости. Прибавления. 1893 г. № 21. С. 649–650.

[62] Адресная книга города Санкт-Петербурга на 1893 г... С. 213, ст. 409, 410.

[63] Метрическая книга церкви с. Торошковичи Лужского уезда за 1832 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 111. Д. 414. Л. 119. 132-й кадр; Метрическая книга церкви св. вмч. Екатерины в Екатерингофе за 1894 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 127. Д. 319. Л. 528 об. — 529. 531-й кадр.

[64] Клировая ведомость церкви св. вмч. Екатерины в Екатерингофе за 1891 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3583. Л. 57 об. — 59.

[65] Младенцев, Николай Михайлович, диакон Л.-Гв. Измайловского полка (послужные списки за 1870–1888 гг.) // РГИА. Ф. 806. Оп. 16. Д. 1468. Л. 49 об. — 50.

своим человеком еще будучи бакалавром[66]. Будущая жена Чистовича, Ольга Васильевна, родилась 28 сентября 1839 г. и была крещена в Большом соборе Зимнего дворца. Ее восприемниками были дети императора Николая I — наследник престола, будущий император Александр II, и великая княжна Ольга Николаевна[67], впоследствии королева Вюртембергская.

Архиепископ Никанор (Бровкович) писал, что жену Чистовича отличала необычная мягкость и доброта сердца, так что друзья называли ее «ангелоподобной»[68]. Ольга Васильевна не прожила и 37 лет — 17 января 1876 г. она умерла «от скоротечной чахотки»[69] и была похоронена на Никольском кладбище Александро-Невской лавры[70].

С Илларионом Алексеевичем они имели детей Сергея (род. в 1860 г.)[71], Николая (1861)[72], Александра (1862)[73], Владимира (1864)[74], Ивана (1865)[75], Екатерину (род. в 1866, крещена в 1867 г.)[76], Евгения (1870)[77], Анну (род. в 1871, крещена в 1872 г.)[78] и Наталию (1873)[79]. В качестве восприемницы

[66] *Лопухин А. П.* Памяти историка... С. 6.

[67] Метрические книги Большого Придворного Собора Зимнего Дворца за 1836–1846 гг. // РГИА. Ф. 805. Оп. 2. Д. 33. Л. 62 об. — 63.

[68] *Никанор (Бровкович), архиеп.* Записки... С. 13.

[69] Метрическая книга Придворного Собора Зимнего дворца за 1876 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 1264. Л. 12 об. — 13. 16-й кадр.

[70] Петербургский некрополь: в 4 т. СПб., 1913. Т. 4. С. 487.

[71] Формулярные списки должностных лиц Санкт-Петербургской Духовной Академии за 1863 г. // РГИА. Ф. 802. Оп. 12. Д. 804. Л. 82.

[72] Метрическая книга Придворного Собора Зимнего дворца за 1861 г. // РГИА. Ф. 805. Оп. 2. Д. 47. Л. 10 об. — 11.

[73] Формулярные списки должностных лиц Санкт-Петербургской Духовной Академии за 1863 г. // РГИА. Ф. 802. Оп. 12. Д. 804. Л. 82.

[74] Метрическая книга Придворного Собора Зимнего дворца за 1864 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 874. Л. 3 об. — 4. 6-й кадр.

[75] Метрическая книга Придворного Собора Зимнего дворца за 1865 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 940. Л. 54 об. — 55. 58-й кадр.

[76] Метрическая книга Придворного Собора Зимнего дворца за 1867 г. // РГИА. Ф. 805. Оп. 2. Д. 53. Л. 3 об. — 4.

[77] Метрическая книга Придворного Собора Зимнего дворца за 1870 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 1082. Л. 4 об. — 5. 8-й кадр.

[78] Метрическая книга Придворного Собора Зимнего дворца за 1872 г. // РГИА. Ф. 805. Оп. 2. Д. 58. Л. 2 об. — 3.

[79] Метрическая книга Придворного Собора Зимнего дворца за 1873 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 1187. Л. 7 об. — 8. 11-й кадр.

Владимира и Екатерины была записана императрица Мария Александровна, хотя лично при купели она не присутствовала.

Екатерина Илларионовна была замужем за генерал-майором Михаилом Ивановичем Ставским. Трое их сыновей — Александр, Николай и Иван — погибли геройской смертью во время Первой мировой войны[80]. Старший сын, Илларион Михайлович, крестник своего деда[81], белогвардеец и эмигрант, стал героем очерка А. И. Куприна «Полковник Ставский».

16 апреля 1882 г. Илларион Алексеевич Чистович вступил во второй брак — с Елизаветой Александровной Коноваловой, вдовой ветеринара Хреновского конного завода[82]. Но их союз продолжался недолго. Месяц январь был роковым для жен профессора Чистовича — 8 января 1884 г. Елизавета Александровна в возрасте сорока лет умерла в родах[83]. Она также похоронена на Никольском кладбище[84].

Таковы основные вехи жизненного пути выдающегося ученого, которого близкие люди называли хорошим другом[85] и добрым человеком[86].

---

[80] *Кривенко В. С.* Семья героев // Новое время. Иллюстрированное приложение. 1916. 14602. С. 7–8.

[81] Метрическая книга церкви свт. Спиридона Тримифунтского при Офицерской стрелковой школе г. Ораниенбаума за 1889 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 128. Д. 126. Л. 129 об. — 130. 132-й кадр.

[82] Метрические книги церкви св. блгв. князя Александра Невского при Михайловской Артиллерийской академии и училище за 1882–1883 г. (гражданский приход) // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 126. Д. 457. Л. 22 об. — 23. 25-й кадр.

[83] Метрическая книга Симеоновской церкви на Моховой улице за 1884 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 126. Д. 1302. Л. 209 об. — 210. 214-й кадр.

[84] Петербургский некрополь… Т. 4. С. 487.

[85] *Никанор (Бровкович), архиеп.* Записки… С. 15.

[86] Илларион Алексеевич Чистович (некролог) // Прибавления к Церковным ведомостям. 1893. № 46. С. 1671.

Источники и литература

Архивные источники

1. Клировая ведомость церкви св. вмч. Екатерины в Екатерингофе за 1891 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3583.

2. Метрическая книга Казанского собора г. Малоярославца Малоярославецкого уезда Калужской губернии за 1828 г. // ГКУ «Государственный архив Калужской области». Ф. 273. Оп. 1. Д. 81.

3. Метрическая книга Придворного Собора Зимнего дворца в Санкт-Петербурге за 1861 г. // РГИА. Ф. 805. Оп. 2. Д. 47.

4. Метрическая книга Придворного Собора Зимнего дворца за 1864 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 874.

5. Метрическая книга Придворного Собора Зимнего дворца за 1865 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 940.

6. Метрическая книга Придворного Собора Зимнего дворца за 1867 г. // РГИА. Ф. 805. Оп. 2. Д. 53.

7. Метрическая книга Придворного Собора Зимнего дворца за 1870 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 1082.

8. Метрическая книга Придворного Собора Зимнего дворца за 1872 г. // РГИА. Ф. 805. Оп. 2. Д. 58.

9. Метрическая книга Придворного Собора Зимнего дворца за 1873 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 1187.

10. Метрическая книга Придворного Собора Зимнего дворца за 1876 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 1264.

11. Метрическая книга Симеоновской церкви на Моховой улице за 1884 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 126. Д. 1302.

12. Метрическая книга Симеоновской церкви на Моховой улице за 1893 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 127. Д. 251.

13. Метрическая книга церкви с. Торошковичи Лужского уезда за 1832 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 111. Д. 414.

14. Метрическая книга церкви св. вмч. Екатерины в Екатерингофе за 1894 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 127. Д. 319.

15. Метрическая книга церкви свт. Спиридона Тримифунтского при Офицерской стрелковой школе г. Ораниенбаума за 1889 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 128. Д. 126.

16. Метрические книги Большого Придворного Собора Зимнего Дворца за 1836–1846 гг. // РГИА. Ф. 805. Оп. 2. Д. 33.

17. Метрические книги церкви св. блгв. князя Александра Невского при Михайловской Артиллерийской академии и училище за 1882–1883 г. (гражданский приход) // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 126. Д. 457.

18. Младенцев, Николай Михайлович, диакон Л.-Гв. Измайловского полка (послужные списки за 1870–1888 гг.) // РГИА. Ф. 806. Оп. 16. Д. 1468.

19. О награждении профессора Иллариона Чистовича и бакалавра Ивана Чельцова следующими чинами // ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 2556.

20. О погребении в Лавре различных особ (9 сентября 1893 г. — 10 января 1894 г.) // РГИА. Ф. 815. Оп. 13. Д. 405.

21. О представлении профессоров Ивана Чельцова и Иллариона Чистовича к награждению следующими чинами // ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 2625.

22. О распределении воспитанников С.-Петербургской и Киевской духовных академий, окончивших в оных курс в 1851 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 132. Д. 1741.

23. Об увольнении профессора Адама Фишера и определении на его место бакалавра Иллариона Чистовича // ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 2312.

24. Формулярные списки должностных лиц Санкт-Петербургской Духовной Академии за 1863 г. // РГИА. Ф. 802. Оп. 12. Д. 804.

25. Формулярные списки бакалавра Санкт-Петербургской духовной академии магистра И. А. Чистовича // ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 982.

26. Формулярный список о службе Управляющего Контролем при Святейшем Синоде тайного советника Чистовича за 1893 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 95. Д. 190. Л. 93–120.

Опубликованные источники

27. Адресная книга города Санкт-Петербурга на 1893 г. / под ред. П. О. Яблонского. СПб., 1893. XXX с., 1182 стб., 326 с., 20 л.

28. Илларион Алексеевич Чистович (некролог) // Прибавления к Церковным ведомостям. 1893. № 46. С. 1670–1671.

29. Калужские епархиальные ведомости. Прибавления. 1893 г. № 21. С. 64–642, 649–650.

30. *Кривенко В. С.* Семья героев // Новое время. Иллюстрированное приложение. 1916. 14602. С. 7–8.

31. *Лопухин А. П.* Памяти историка С.-Петербургской Духовной Академии И. А. Чистовича: Некролог (извлечение из Церковного вестника № 45 за 1893 г.). СПб., 1893. 11 с.

32. *Никанор (Бровкович), архиеп.* Записки // Русский архив. 1906. № 9. С. 5–38.

33. *Никитенко А. В.* Записки и дневник: в 3 т. Т. 3 // Электронная библиотека Александра Белоусенко. URL: http://www.belousenko.com/books/memoirs/nikitenko_dnevnik_3.htm (дата обращения: 14.06.2016).

34. Петербургский некрополь: в 4 т. / сост. В. И. Саитов. СПб., 1913. Т. 4. 748 с.

Исследования

35. *Рункевич С. Г.* Александро-Невская Лавра. СПб.: Лига Плюс, 1997. 688 с.

36. *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX в.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. 658 с.

37. *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской Духовной академии. СПб., 1857. 458, IV с.

38. *Чистович И. А.* Санкт-Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет: 1858–1888 гг. СПб., 1889. 232, 164, 2 с.

Priest Pavel Kadosov. **Illarion Alekseyevich Chistovich: Scholar, Teacher and Political Figure.**

Illarion Chistovich (1828–1893) is an eminent scholar, writer and church and political leader of the 19th century, the author of several scholarly works, the most important of which is a history of the Russian Church during the Synodal period. Chistovich is particularly important for St. Petersburg Theological Academy, since he graduated from the Academy, taught there, and authored the first works on its history. The historical scholarship of Chistovich is primarily based on archival sources. He brings into historical scholarship previously unknown facts and abundant biographical material. Chistovich's work may be characterized by clarity of writing and accessibility for a wide audience. During the last decades of his life, Chistovich occupied important political positions: he was the deputy director of the chancellery of the Ober-Procurator of the Holy Synod and director of the Synodal Control Department, making him a prominent figure in church administration. The scholar's family life is also of interest. His brother and nephews were well-known doctors and Illarion himself was, in his first marriage, married to the daughter of the Tsar's Confessor, Protopresbyter Vasily Bazhanov. Three of his grandsons become heroes of the First World War. The present article offers a biography of this eminent church leader, based on archival documents and memoirs of his contemporaries.

***Keywords*:** Illarion Chistovich, Vasily Bazhanov, Archbishop Nicanorus (Brovkovich), Archpriest Nicholas Peretersky, Deacon Nicholas Mladentsev, Illarion Stavsky, Control Department of the Holy Synod, St. Petersburg Theological Academy, Kaluga Theological Seminary.

Priest Pavel Kadosov — a clergyman of the Transfiguration Church in Lesnoye, student in the Master's Program at St. Petersburg Theological Academy (pavel-kadosov@yandex.ru).

А. В. Шевцов

УЧЕНИЕ М. И. КАРИНСКОГО И ЛОГИКА ОТНОШЕНИЙ С. И. ПОВАРНИНА

В статье рассматриваются аспекты и проблематика логического учения профессора Санкт-Петербургской духовной академии М. И. Каринского и связь концепции логики отношений С. И. Поварнина с его теорией. Анализируются некоторые аспекты работы М. И. Каринского «Классификация выводов» (1880), на результатах которой С. И. Поварнин построил свою логику отношений и показывал, что Каринский основывал свое логико-гносеологическое учение не на понятии «замены», а на понятии «переноса». В статье осмысливается связь теорий Каринского и Поварнина: принципиальное сходство и различия в толковании ими сущности логики и познания. На понятии «переноса» Каринский выстраивал концепцию логики как теории познания, аналогичную концепции трансцендентализма у Канта. Трансцендентальная философия Канта и его трансцендентальная логика фактически равны логическому учению Каринского.

Ключевые слова: логическое учение М. И. Каринского, классификация выводов, логика отношений С. И. Поварнина, сличение, перенесение, замещение, предикат, гносеология.

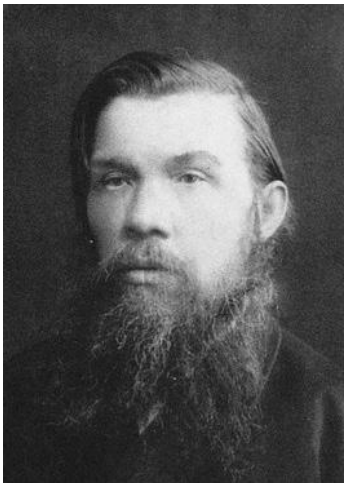
Михаил Иванович Каринский родился 4(16) ноября 1840 г. в Москве, умер 20 июля (2 августа) 1917 г., похоронен в монастыре в Вятке. Известный русский философ и логик М. А. Каринский учился в Московской духовной академии, преподавал в Санкт-Петербургской духовной академии почти 25 лет, с 1869 по 1894 г. В последней четверти XIX в., в период работы М. И. Каринского в академии, им был написан основной массив произведений. В Санкт-Петербургской духовной академии М. И. Каринский сложился как философ, ученый, логик и лектор[1]. В 1880 г. он защитил в Санкт-Петербургском университете свою диссертацию «Классификация выводов».

М. И. Каринский занимает особое место в преподавании истории философии и логики в СПбДА. О Каринском-ученом писали его современники, считавшие себя его учениками: Д. П. Миртов, Э. Л. Радлов[2],

Александр Викторович Шевцов — кандидат философских наук, Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет) (ashevzov@mail.ru).

[1] См.: *Чистович И. А.* Санкт-Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет (1858–1888). СПб., 1889. С. 134.

[2] *Радлов Э. Л.* Ученая деятельность профессора М. И. Каринского // ЖМНП. 1895. № 12. С. 53–54.



Профессор
М. И. Каринский (1840–1917)

В. С. Серебренников, Алексей Ив. Введенский и многие другие. Его исследования ценили высоко, считали его тексты равными уровню философских трудов, писавшихся, например, в Германии.

В «Классификации выводов» Каринский выстраивал критику не только положений учения Канта, в частности — о пространстве и времени, но и в целом рациональной философии. Логико-гносеологическое учение Каринского, позднее дополненное им исследованием «Об истинах самоочевидных» (1893), собственно, и является его концепцией критической классификации.

Каринский написал не очень много трудов, всего порядка 22 оригинальных статей, отдельных работ и лекций, но его влияние на последующую философию и логику было огромно. Каринский предвосхищал в своих текстах многие идеи логико-гносеологических программ XX в. Так, на ряд теоретических положений гносеологических учений, уже основательно забытых к его времени, он обратил внимание, вернул их в научный оборот. Некоторые из этих идей были вскоре восприняты в философии, логике и теории познания. Он интуитивно представлял тенденции и направления в философии позитивистского направления, даже предупреждал об опасности скептического вектора для философского познания. Для него эта опасность таилась в недоверии разуму, и примером такого недоверия было, по Каринскому, развитие философии феноменологического типа.

По мысли А. И. Абрамова[3], начиная с русского Средневековья (XI–XVII вв.) философская культура «сформировалась под знаком трех мощных культурно-исторических влияний: первого болгарского влияния, второго болгарского влияния и, наконец, третьего латино-польского влияния»[4]. Одной из главных идей Абрамова, которые он убедительно показывал и доказывал, явилось следующее положение: «С определенными

[3] См.: *Абрамов А. И.* Философия в русских Духовных Академиях: изучение, преподавание, исследования // Сборник научных трудов по истории русской философии. М.: Кругъ. 2005. С. 82–117.

[4] Там же. С. 33.

оговорками и уточнениями по отношению к русской философии вообще, и духовно-академической философии в частности, можно утверждать, что история русской философии есть история русского платонизма»[5].

Отсюда можно предположить, что логическое и гносеологическое направление духовно-академической философии в России зарождалось отнюдь не в XIX в., но значительно ранее. Очевидно, что и характер философии М. И. Каринского был сформирован и обусловлен не одной только его стажировкой в Геттингене у Лотце в 1871–1872 гг. Но характер философии Каринского определялся именно самой природой «русского платонизма» (по удачной формулировке А. И. Абрамова), то есть более ранними влияниями, например отечественными историей, воспитанием, духовным образованием.

Из академической школы Каринский вынес фундаментальное образование в древних языках, логике, философии. Главным направлением для него постепенно становилась теория познания, в которой именно логике как основной ее части Каринский отводил в исследованиях главное место. Это было связано с общим как для богословия, так и для науки принципом: критически оценивая посылки, с помощью логики обосновывать и выводить новое знание.

В ноябре 1874 г. Каринский выступил официальным оппонентом на защите диссертации Владимира Сергеевича Соловьева «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1873)[6].

В начале 1870-х гг. Каринский и Соловьев входили в учредительский совет Петербургского философского общества, которое, однако, тогда в Петербурге не было создано по соображениям нежелательности, как это видел тогдашний министр просвещения Д. А. Толстой[7]. В Москве учредителям удалось в 1874 г. создать Общество, однако в связи с тем, что психологию тогда рассматривали в качестве разновидности теории познания, в Москве философское общество получило название «Психологическое общество». В него входили и участвовали в его заседаниях многие ученые России, а также и приглашенные западноевропейские мыслители. Начал издаваться журнал «Вопросы философии и психологии», на страницах которого четырежды публиковался полный список участников московского общества, с 1889 по 1899 гг.

---

[5] Там же. С. 34.

[6] См.: *Соловьев В. С.* Кризис западной философии (против позитивистов) // *Он же.* Собрание сочинений: в 15 т. М., 1992. (Репринт 1873–1877 гг.). Т. 1.

[7] См.: *Лукьянов С. М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы биографии: в 3 т. Пг., 1918. Т. 2. С. 1–42.

В 1874 г. В. С. Соловьев и М. И. Каринский выступили претендентами на занятие кафедры истории философии Московского университета, но в силу некоторых обстоятельств на эту должность было решено пригласить профессора Варшавского университета М. М. Троицкого. Владимир Сергеевич Соловьев всегда очень хорошо и с глубоким почтением отзывался о проф. М. И. Каринском как о крупном специалисте в области истории философии, знатоке античности и древних языков.

Каринский, что было характерно для того времени, еще не отделял философскую теорию познания от психологии (когнитологии), традиционно понимавшейся тогда как учение о восприятии, с одной стороны, и от логики — с другой стороны. Но стремление к достоверности познания он считал как раз делом логики.

Анализ диссертации Соловьева и статьи Каринского «К вопросу о позитивизме» (1875)[8] показывает близость их позиций в отношении к позитивизму, но и различие понимания ими существа данного направления в философии. Каринский, например, рассматривал «позитивизм» как некоторую редакцию скептицизма в философии, все-таки отвергавшего уверенность в достоверности опыта. В частности, Каринский полагал, что сомнения в достоверности восприятия явлений объективного мира могли привести и приводили к различным допущениям, когда вместо привычных понятий вводились новые, а отсюда и их новые смыслы и значения. А это приводило, в свою очередь, к умножению сущностей, то есть к излишнему напластованию смыслов.

Поэтому Каринский всячески избегал введения в научный оборот слов «феномен», «феноменальное», упорно используя «явление», «явленности». Вообще, позитивные тенденции в философии Каринский называл по-разному, например «скептицизм в философии», позднее — «новый эмпиризм» (в статье «Разногласие в школе нового эмпиризма по вопросу об истинах самоочевидных», 1914)[9]. Характерно и то, что Каринский, понимая сферу логического строго, не допускал смешения с логикой и привнесения в гносеологию психического[10].

Хотя М. И. Каринский написал не очень много работ, но они все, вкупе с лекциями профессора, оказали существенное влияние на его

[8] *Каринский М. И.* К вопросу о позитивизме // Православное обозрение. 1875. № 10 (Окт.). С. 29.

[9] См.: *Каринский М. И.* Разногласие в школе нового эмпиризма по вопросу об истинах самоочевидных. Пг., 1914.

[10] Там же. С. 21.

современников: об этом писали его ученики Радлов, Миртов, Серебренников и другие. Слушатели Каринского утверждали, что он был увлечен предметом лекций, воодушевлял, заставлял думать и побуждал мысль к открытию нового. В этом смысле русский философ напоминал немецкого мыслителя, у которого учился в Геттингенском университете и у которого, вне всякого сомнения, много перенял, — лейбницеанца Германа Лотце[11]. В 1871/72 учебном году Каринский слушал в университете Геттингена лекции Лотце по метафизике и логике[12].

В определенном смысле М. И. Каринский под влиянием философского мира Лотце через Лейбница восходил к Платоновской философии действительности идей. Более тщательному разбору и анализу философии Лейбница была посвящена работа, которую продолжил сын М. И. Каринского Владимир Михайлович Каринский[13]. Концепция В. М. Каринского «о врожденности необходимых идей (истин)» была близкой учению о самоочевидных истинах М. И. Каринского, которая, в свою очередь, в этом ракурсе также восходила к Лейбницу.

Вместе с тем, и это признавали как немецкие ученые, так и русские философы, тот общий дух, который был задан лекциями Германа Лотце[14], — а именно особое восприятие Платона, платоновской мысли, — встречался впоследствии у многих слушателей Лотце. Реконструкции идеального мира, вопросы божественной сущности, теогонии приводили и Лотце, и Лейбница к миру философии Платона как к наиболее очевидному и поэтому аподиктическому философскому выражению богопознания. В платонизме видение мира вещей как зеркального отображения мира идей привело к оформлению особой логики (как онтологического закона), которую можно назвать действительной, или естественной, логикой. При этом как сами вещи с их существованием, так и их, вещей, отображения в логических формулировках представлялись также действительными.

---

[11] Герман Лотце (1817–1881) — немецкий философ, врач и естествоиспытатель. Из задуманных трех частей описания устройства мироздания Лотце написал только две части: «Микрокосм» (Bd. 1–3, 1856–1864, рус. пер. Е. Корша, ч. 1–3, 1866–1867) и «Система философии» (“System der Philosophie”, 1874–1879), третья часть должна была быть о системе логики. В философии Лотце развивал идеи объективного идеализма, близкие учению о монадах Лейбница.

[12] *Каринский М. И.* Критический обзор состояния современной германской философии. СПб., 1873. С. 194.

[13] См.: *Каринский В. М.* Умозрительное знание в философской системе Лейбница // Записки Санкт-Петербургского университета. СПб., 1912. Ч. 109.

[14] *Лотце Г.* Микрокосм. Опыт антропологии: в 3 т. М., 1867.

Теорию логики М. И. Каринский изложил в исследовании логического вывода, в своем главном труде по логике — диссертации «Классификация выводов»[15] (1880), которую он успешно защитил в Санкт-Петербургском университете. Каринский выделил и рассмотрел основные типы вывода — дедукцию и индукцию, силлогизм, а также показывал их взаимный переход. Отметим также, что к учению о выводе у Каринского вплотную примыкало его учение о самоочевидных истинах (1893)[16].

Теория познания у Каринского, как представителя духовно-академической школы философствования, наследовала традицию, заложенную еще воззрениями профессора В. Д. Кудрявцева-Платонова: стремление философски осмыслить христианство[17], точнее — «переработать в духе православия современную ему западноевропейскую философию». Поэтому, очевидно, это была линия на желание «воцерковить» европейскую философию, что, как справедливо отметила И. В. Цвык, было опосредованным влиянием «на Кудрявцева-Платонова учения Гегеля об Абсолютной идее, несмотря на его (Кудрявцева-Платонова) жесткую критику пантеизма и диалектики Гегеля»[18].

Сергей Иннокентьевич Поварнин для отечественной логической науки олицетворял преемственность, переход от дореволюционной логики и философии к науке советского времени. Поварнин родился в городе Брест-Литовске 11 сентября 1870 г., умер 3 марта 1952 г. в Ленинграде. С. И. Поварнин работал в Санкт-Петербургском университете, после революции был уволен по идеологическим соображениям. Когда, согласно знаменитому постановлению от 1943 г., возобновилось преподавание логики в университетах, вузах и школах, то именно Поварнину как логику дореволюционной поры было поручено подготовить программу. Поварнина пригласили тогда из Ленинграда, и он некоторое время читал курс логики в МГУ на философском факультете. В 1944 г. Поварнина пригласили на кафедру логики в Ленинградском университете[19]. Поварнин опирался на теорию Каринского и развивал ее.

---

[15] *Каринский М. И.* Классификация выводов // Избранные труды русских логиков XIX века. М., 1956. С. 3–178.

[16] *Каринский М. И.* Об истинах самоочевидных. СПб., 1893.

[17] См.: *Цвык И. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: Изд-во РУДН, 2002. С. 78.

[18] Там же. С. 78–79.

[19] *Бирюков Б. В.* Трудные времена философии. Отечественные логика, история и философия в последние сталинские годы. М.: Изд-во ЛКИ, 2012. Ч. 1. С. 35–36; 42–44.

На сегодня вышел первый том сочинений С. И. Поварнина, подготовленный в Институте философии в Санкт-Петербургском университете под редакцией Л. Г. Тоноян, В. И. Кобзаря и Т. Е. Сохор[20]. Этот фундаментальный том включает практически все работы Поварнина по логике, издание снабжено исчерпывающими комментариями, приложениями и вступительной статьей.

В логическом учении С. И. Поварнина особо подчеркивался момент, что «все виды теорий умозаключения, построенные на логических отношениях между понятиями подлежащего и сказуемого, не пригодны для объяснения рассматриваемых нами умозаключений»[21]. Поварнин изложил и критически повторил ряд выводов учения Каринского, творчески переосмыслил его результаты. Так, например, Сергей Иннокентьевич относил теорию Каринского к тем логическим теориям, «которые толкуют суждения, как выражения не логических, а вещественных „реальных“ отношений между понятиями или между мыслимыми предметами»[22]. Поэтому Поварнин, основываясь на логике высказываний Каринского, далее пришел к логике отношений. Логика отношений между логическими субъектами, по Поварнину, есть логика отношений между подлежащим и сказуемым. Это соответствовало отношениям действительности и, по мысли Поварнина, являлось дальнейшим развитием логики Каринского.

Очевидно, что под влиянием Поварнина, высоко ценившим концепцию Каринского и рассматривавшим в качестве ее продолжения логику Рутковского[23], в 1956 г. труды этих русских логиков были переизданы под одной обложкой под редакцией П. В. Таванца[24].

Однако отметим, что Поварнин использовал не термины «субъекта» и «предикатов», как Каринский, но толкуемые практически аналогично им «подлежащего» и «сказуемого». Использование этого варианта терминологии, «подлежащее» и «сказуемое», с одной стороны, обновляло модель теории вывода Каринского, а с другой стороны — подчеркивало

[20] См.: *Поварнин С. И.* Сочинения. СПб.: Институт иностранных языков, 2015.

[21] *Поварнин С. И.* Логика отношений, ее сущность и значение. Пг.: Изд-во О. В. Богдановой, 1917. С. 33.

[22] Там же.

[23] См.: *Рутковский Л. В.* Критика методов индуктивного доказательства // Избранные труды русских логиков XIX века. М., 1956. С. 193–264.

[24] См.: *Кондаков Н. И.* Выдающиеся произведения русской логической науки XIX века // Избранные труды русских логиков XIX века. М., 1956. С. 347–387.

С. И. Поварнин
(1870–1952)

смысловой акцент Поварнина, сделанный им на проблеме отношений между суждениями. Причем отношения между подлежащим и сказуемым представляют собой у Поварнина отношения действительного мира, которые осознаются человеком и осуществляются в речи.

Поварнин заключал, что самой простой и принятой формой из теорий такого вида будет теория атрибутивного отношения между подлежащим и сказуемым. За поддержкой своего построения теории логического отношения Поварнин, кроме Каринского, обратился также к концепции логики Венна. Венн, согласно Поварнину, считал, что модель логики отношений является: «наиболее естественной, „первичной“ теорией, „обусловленной обычными потребностями человечества“, в которой применяется „простой и естественный метод утверждения или отрицания атрибутов по отношению к субъекту“, то есть целому субъекту или его части: отсюда естественно вытекают четыре формы суждений — общие, частные, утвердительные, отрицательные суждения»[25]. Поварнин подчеркнул, что сам Венн отмечал простоту и естественность логики отношений. Кроме Венна, подобное толкование суждения, по Поварнину, встречалось также у Милля, в его «Системе логики». Аналогичный путь проделал до Поварнина М. И. Каринский — он также писал о ряде предшественников своей критической классификации выводов, например о Джевонсе, Спенсере, Милле.

Поварнин справедливо отметил заслуги Каринского, которому удалась «интересная и богатая важными мыслями и замечаниями попытка реформировать обычную теорию умозаключений, исходя из атрибутивного толкования суждений и, можно сказать, вопреки ему... и который ставит одной из задач логики построение теории, объясняющей все известные нам умозаключения»[26]. Поварнин, подчеркивая общую близость оснований теории умозаключений Каринского и Джевонса, заметил,

[25] См. ссылку Поварнина на Венна: *Venn, J.* Symbolic Logic. II ed. 1894. s. 3 // *Поварнин С. И.* Логика отношений, ее сущность и значение. Пг.: Изд-во О. В. Богдановой, 1917. С. 33.

[26] *Поварнин С. И.* Логика отношений, ее сущность и значение... С. 34.

что у обоих логиков в основу был положен «принцип тождества — все, что верно об одной вещи, верно и о другой, ей тождественной»[27].

Поварнин отмечал также и существенную разницу теории вывода Каринского от учения Джевонса. Так, например, он писал, что у Джевонса принцип тождества предполагал также и вольное обращение с посылками: если посылки тождественны, то, по Джевонсу[28], было возможно провести операцию замещения. Но в этом случае не учитывались значения посылок. Таким образом, Каринский увидел неточность теории Джевонса, происходящую из утверждения операции «замещения» при тождестве посылок. Каринский обратил внимание на то, что следовавшее из понимания «замещения» δX приращение указывало на отличие значений исходного и того, которое будет после этой операции. Например, в строго усматриваемой разнице двух посылок пусть даже на бесконечно малую величину все это не позволяет говорить о полном тождестве заменяемых значений. Поэтому строго проведенной операция замещения быть не может.

Следовательно, сделал заключение Поварнин, по Каринскому, из принципа тождества еще не следовало замещение одного признака другим, но почти тем же самым — то есть, поэтому, не тем же самым. Отсюда следовало «нечто иное: именно, возможность „переносить“ определения с одного предмета на другой, с ним тождественный»[29], то есть только сходный с ним. Далее Поварнин цитировал Каринского: «Предметы нашей мысли только в самых исключительных случаях составляют нечто неделимое». Обыкновенно это «группы» предметов, соединяемых нами в мысли или на основании сходства между ними, или на основании «какого-либо реального, совершившегося на деле или только представляющегося возможным соединения между ними»[30]. Здесь Поварнин совершенно верно определил самую суть логического учения Каринского.

Теоретическим ядром логического учения М. И. Каринского является учение об агрегате и о группе[31]. Умозаключение от группы к логическому агрегату вообще характеризовало «платоновский» подход Каринского

---

[27] Там же.

[28] См.: *Джевонс У. С.* Основы науки: Трактат о логике и научном методе. М., 2011.

[29] *Поварнин С. И.* Логика отношений, ее сущность и значение… С. 34.

[30] Там же. С. 35.

[31] См.: *Шевцов А. В.* Философские воззрения М. И. Каринского // Христианское чтение. 2015. № 3. С. 44–67.

в академической философии. В согласии с таким подходом становится понятнее и процесс взаимопревращения идей в вещи. И обратно, «очевидное» знание за вещами соответствующих идей, так же действительных, как и сами вещи, или их эйдосы — прообразы вещей (Платон). Поэтому отсюда следует, что концепция Каринского о логическом агрегате и группе, по крайней мере отчасти, восходила непосредственно к философии Платона.

Поварнин сделал еще один интересный вывод, который он привел в примечаниях: «с этим понятием „группы", делящимся на два вида, — классы и агрегаты, М. И. Каринский приближается к играющему столь значительную роль в новой математике *понятию „многообразия"* („множества", „комплекса"). Это широкое понятие, несомненно, должно стать одною из основ новой логики»[32]. Поварнин, таким образом, достаточно осторожно, в примечаниях, указал на еще одну перспективу разработки логического учения М. И. Каринского — как предвосхищавшего некоторые принципиальные идеи математической логики.

Точнее, здесь можно было говорить даже не столько о «перенесении» вместо «замещения», как у Каринского, сколько о перспективе приложения этой операции в математической логике, и утверждать о некотором «заполнении», «наполнении», «подборе» до «полноты». Но, очевидно, в этом моменте неизбежно возникнет смысловое пересечение не только с Платоном, но и с Аристотелем.

Например, как писал А. Ф. Лосев, определенную трудность, с которой столкнулся Аристотель по проблеме «энтелехии», помог счастливо разрешить Евдокс Книдский[33], предложив идею «наполнения», «заполнения» как математического деления на бесконечно малые. «Метод исчерпывания у Евдокса есть способ слияния платоновских идей вещей с самими вещами, когда идея вещи не остается в своем изолированном существовании, но изливается в вещи как их принцип и метод, как закон их реального становления»[34]. Возможно, это оказывалось аналогично операции аппроксимации в интегрировании объема (кривой) функции.

По мысли Лосева, Платон внес в эту теорию очень важный принцип исчерпывания, который и был больше всего выражен у Евдокса. По сути, Евдокс, занимая промежуточное (между Платоном и Аристотелем) положение в Академии, концепцией обобщенного эмпиризма выдвинул

[32] *Поварнин С. И.* Логика отношений, ее сущность и значение... С. 25, примеч.

[33] *Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А.* Аристотель. Жизнь и смысл. М., 1982. С. 130.

[34] Там же. С. 128–129.

идею исчерпывания как попытку обоснования процесса понимания вещей в их текучести и многообразии посредством внесения в этот текучий, подвижный процесс неподвижного эйдоса — неизменчивой идеи. Только при сличении неподвижной идеи с потоком изменчивости начинается процесс дробления до бесконечно малых — это и есть метод исчерпывания Евдокса. А. Ф. Лосев прямо указал, что именно Евдокс Книдский оживил платоновскую идею, трактуя ее как принцип эмпирического существования вещей, и указал также, «что и Аристотель укрепил и утвердил принцип вещественного дробления, или исчерпывания, как необходимый закон для познания эмпирической действительности вообще»[35].

Таким образом, имеем, что Каринский в своем критическом анализе процессов вывода отказался от «замещения» в пользу «перенесения», так как при замещении меняются местами сущности — как в замене одного предмета другим, но похожим. Понятие «перенесения» обладает, помимо собственно «переносимости», еще и смыслом сравнения (у Каринского сличения). В этом случае сравниваются атрибуты сопоставляемых предметов, но не сами сущности, при этом наблюдатель полагает, что сами бытийные сущности остаются неподвижными, поэтому оказывается возможным совершить мысленный перенос атрибутов, или признаков, сравниваемых предметов. Кстати, данным процессом логически подтверждается не только экстраполяция атрибутивных значений, но и еще одна работа, которую совершает мышление. Эта работа операции мышления, производящаяся вместе или вслед за «перенесением» при сравнении предметов, сама оказывается направленной на оптимальный подбор атрибутивных значений. В данном случае оптимизирующая операция подбора смысловых содержаний (значений) оказывается операцией замещения, но только значений по атрибутам. Она оказывается функцией подбора, оптимизирующей смысловые значения.

Действительно мыслительный процесс протекает как логический объективный процесс, умозаключающий от группы к агрегату и обратно. В таком процессе выполняются акты сопоставления «сличаемых» предметов, их «дополнения», их подборов до соответствующей тождественности и так далее.

Поварнин в своем анализе теории Каринского подчеркивал ту особенность его построений, что операция перенесения «атрибута с одного

[35] Там же. С. 133.

предмета на другой становится „перенесением сказуемого“ с одного подлежащего на другое»[36]. Поэтому, по мысли Поварнина, здесь необходимо отличать соотношения формул в логике Каринского — подлежащее–сказуемое с отождествлением «предмета» в суждении с подлежащим. То есть Каринский старался представить существо мышления как можно точнее и ближе к реальному положению. Простое, автоматическое отождествление атрибута со сказуемым, вместо традиционной формулы субъект–предикат, требовало пояснений. И Каринский постарался дать свои пояснения к описанию данной логической проблемы. Поварнин отчетливо указывал на особенность, связанную с отказом Каринского от понятия «замещения» и принятием им понятия «перенесения».

Особенность построений М. И. Каринского заключалась в том, что «в „замещении“ *тождественное заменяется тождественным*, а при *„перенесении“* наоборот: *различные элементы заменяют друг друга*; тождество остальных элементов *„дает право“* на такую замену»[37]. То есть тождество «остающихся» и не-заменяемых элементов дает право на перенесение сравниваемых элементов.

Таким образом, Поварнин совершенно четко выделял в анализе логики умозаключений сделанное Каринским подразделение, что, кроме типов умозаключений на основе сличения подлежащих и тождества между ними, присутствует также еще один важный тип умозаключения — на основании сличения сказуемых и тождества между ними. Вот в этом втором типе умозаключений, то есть по типу сличения сказуемых и тождества между ними, Каринский и применил механизм своей концепции логического «агрегата». То есть при выполнении умозаключения по предикатам из множеств сличаемых агрегатов значений (групп признаков) в восприятии сознания как бы пробегают все значения, но только при тождественных — они отбираются сознанием. Или, иными словами, либо «лишние» признаки сознанием отнимаются вовсе, как не попавшие в агрегат, либо «обрезаются» до априори установленной выборки значений. Например, при сравнении нескольких деревьев можно сравнивать их по форме крон, по форме листьев, либо сравнивая с имеющимися представлениями о том, что в данной местности наличествуют только хвойные леса, либо по тому факту, что раньше здесь произрастали березы (в этом случае сравнение происходит по вымышленному представлению о березовой роще).

[36] *Поварнин С. И.* Логика отношений, ее сущность и значение… С. 36.

[37] Там же.

Например, если подлежащие (или субъекты предмета) *A* и *B* обладают своим рядом значений сказуемых, соответственно, a_1, a_2, a_3... $a_{(n+1)}$ и b_1, b_2, b_3... $b_{(n+1)}$, а при сличении этих значений получается $a_1=b_2$, $a_8=b_2$, $a_3=b_3$, то в результате сличения в «переносе» получается, что выбирается только ограниченное количество значений, и тогда будет умозаключение (как агрегат) A_n и B_m, где *n* и *m* будут уже выделенными значениями по тождеству, характерными обоим сличаемым сказуемым, как правило, меньше либо равному количеству (объему) значений некоторых *a(i)* и *b(i)*. Причем при сличении выборка в процессе мышления происходит по ограниченным объемам значений; эти ограниченные объемы будут отражать результирующее пересечение объемов значений, берущихся по подобию, то есть как агрегаты от групп всех возможных значений, по Каринскому.

Предположим, что имеется два действительных предмета, все характеристики (логические значения) которых берутся не целиком, а выбираются только некоторые из них, по которым и происходит сличение. В этом аспекте будет возможно выборку значений представить как агрегат от группы; на основе этого агрегата — получать представление обо всей группе значений. Таким образом, здесь логическая закономерность допускает перенесение на всю группу: агрегат отдельных значений (смыслов) переносится в мышлении на всю группу значений (смыслов). Например, видимые нам грани кубика дают (образуют) в мышлении и остальные грани.

Логика «перенесения», как она представлена у самого Каринского и толковалась Поварниным, близка также вышеупомянутым идеям дробления и методу исчерпывания Евдокса Книдского и Аристотеля, которые использовали этот метод для обоснования эмпирической действительности. У Каринского к логике примыкало учение о самоочевидных истинах, которое в отношении действительности опирается именно на счислимость, на арифметику, вообще на mathesis universalis. Поэтому концепцию логики Каринского справедливо считают началом построения специальной теории, алгебры логики, сближая ее с направлением логик Джевонса и Гильберта. По крайней мере, мы предполагаем предвосхищение Каринским идей неклассической логики.

Поварнин, словно в подкрепление этого предположения, критически исследуя теорию вывода Каринского, совершенно отчетливо отметил, что в вопросе тождества двух посылок Каринский предложил решение, которое получалось исходя не из статичной логической конструкции,

а напротив, выстраивалось с учетом времени и пространства, то есть из одновременности и совместности событий.

Например, Поварнин показывал, что в выводе согласно Каринскому речь идет не по следующей логической формуле: если из посылки *A* следует *B*, а *B* тождественно *C*, то *A* тождественно *C*. Напротив, Поварнин приводит пример Каринского, что «если Кевес и Симмиас были современниками Сократа, а Филолай был современником Кевеса и Симмиаса, то, значит, он был современником Сократа»[38]. Таким образом, речь идет об одновременности наступления событий. Но «здесь посылки только *кажутся* суждениями *о лицах*; между тем, на самом деле, это суждение *о времени лиц*»[39].

Однако в данных посылках проявляется наш интерес к реально существовавшим лицам, а логическая форма отсылает нас в первую очередь к моменту времени. В сознании только как бы «на втором плане» видны люди — Сократ, Кевес, Симмиас и Филолай. Поварнин обратил внимание, что, по Каринскому, а у него это также было отмечено, в логических формах речи «подобное умозаключение, „рассматриваемое“ с его „логической стороны“, основывается *„на отождествлении определенных периодов времени“*»[40].

Поварнин обратился к важнейшей идее Каринского в учении о выводе — идее об относительности следования логического вывода. Эта проблема рассматривалась Каринским в, так сказать, одномоментном контексте времени и места в пространстве. Поэтому фактически сам перенос предиката (свойства) от одного предмета на другой предмет возможен только при наличии в суждении условия этой тождественности.

Два предмета будут подобны, если допустить отличие одного от другого на некоторую известную величину: к «квадратности» двух различных по площади геометрических фигур, а, следовательно, их тождественности можно прийти, только если учесть, что эти фигуры станут полностью тождественны лишь в том случае, если предположить уравнивание длин их

[38] Там же. С. 37.

[39] Там же. С. 37–38. Здесь С. И. Поварнин привел пример Каринского, но оговорился, что у самого М. И. Каринского этот пример более сложен и громоздок: «Кевес и Симмиас, говорим мы, были младшими современниками Сократа, Филолай, по-видимому, был старшим современником их, а поэтому он должен был быть приблизительно современником Сократа». См.: *Каринский М. И.* Классификация выводов // Избранные труды русских логиков XIX века. М., 1956. С. 67.

[40] *Поварнин С. И.* Логика отношений, ее сущность и значение... С. 38; *Каринский М. И.* Классификация выводов...

сторон. Аналогично будет и в случае сравнивания цветов двух различных яблок: к примеру, если к бледному красному цвету второго яблока добавить насыщенность, текстуру, то получим такой же по глубине и оттенку красный цвет, как и у первого яблока. То есть предмет *A* может быть равным предмету *B*, если бы от него была отнята некоторая неопределенная величина ΔX, на которую он и отличается от предмета *B*. Это условие никак не умаляет общую возможность их сравнения и отождествления, пусть и по другим основаниям. Например, яблоки можно сравнивать и не по цвету, а по их принадлежности к классу плодов яблони.

Поварнин показал проблему отношения, прибегая к логическому учению о выводе, и доказал, что уже у Каринского эта тема имела место. Поварнин вслед за Каринским доказывал, что за логическим тождеством, не противореча ему, а дополняя это тождество, находится проблема реального тождества, точнее — возможности действительного сравнения (до совпадения на некоторую неопределенную величину). Поварнин писал, что, по Каринскому, условное суждение, или условный вывод, получаемый «из умозаключения, можно превратить в безусловное суждение на основании непосредственной очевидности»[41], поэтому к классификации выводов учения Каринского добавлялось учение о самоочевидных истинах. Поэтому также выводы на основании современности и совместности предметов будут выводами на основании реального тождества.

Тема о самодостоверных истинах как объективном доказательстве существования окружающей действительности, как справедливо заключила И. В. Цвык, «имела принципиальное значение для духовно-академической философии»[42]. Пример творчества М. И. Каринского только подчеркивает вывод Цвык о том, что «философские интерпретации академистов не являются следствием механической экстраполяции западноевропейских учений… но они отражали как свойственные русской философии в целом черты, так и традиционно-православные установки»[43]. Этим объяснялся во многом интерес Каринского к научно-философскому осмыслению действительности, для которого главным инструментом познания он видел логику. Логическое учение выстраивалось Каринским онтологически, для него здесь главным проверочным критерием было учение о самодостоверной истине[44].

[41] *Поварнин С. И.* Логика отношений, ее сущность и значение… С. 39.

[42] *Цвык И. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в… С. 268.

[43] Там же. С. 312.

[44] См.: *Каринский М. И.* Об истинах самоочевидных…

Очевидно также, что логические выводы делаются в реальном процессе мышления, и операции сравнения «сличения», если не оговаривается иное, берутся как «эн тюме» (древнегреч. «в уме», в «энтимеме») у Аристотеля. Отсюда возникает вопрос, почему Каринский не осветил проблему энтимемы Аристотеля применительно к этой части своего учения о выводах.

С. И. Поварнин отметил определенную громоздкость и искусственность объяснений Каринского, однако задачу, которую ставил себе, например, Джевонс, М. И. Каринский выполнил[45]. Хотя в заключении Поварнин и указывал на то, что Каринский доказывал возможность сведения суждения о временных и пространственных отношениях к умозаключениям тождества, однако он не прояснил в этой работе важность и место концепции агрегата в теории вывода М. И. Каринского. Временной и пространственный аспекты в отношении субъекта и предикатов играют определяющую роль не столько в логическом выводе, сколько в оценке реального взаимоотношения между действительными вещами.

Концепция логики отношений, развитая Поварниным на материале «Классификации выводов» Каринского, приобрела не только логическое содержание, но и реальное отражение работы мышления по «сличению», сравниванию и доведению до тождества предметов познания: например, относительно времени и места.

Понятие «классификации выводов» обозначает центральную концепцию логического учения М. И. Каринского, которая задумывалась им как критическая теория мышления. Теория классификации выводов, по сути, является трансцендентальным анализом природы рационализма. В этом смысле трансцендентализм Каринского сближался с трансцендентализмом Канта[46]. Поэтому теорию М. И. Каринского также можно именовать классификацией выводов, или просто классификацией, имея в виду фундаментально построенную русским мыслителем теорию о природе разума и познания. О Каринском и о значении его работы «Об истинах самоочевидных» (1893), посвященной исследованию философии Канта, уже в 1894 г. написал статью В. С. Серебренников[47].

---

[45] *Поварнин С. И.* Логика отношений, ее сущность и значение… С. 40.

[46] *Кант И.* Критика чистого разума // *Он же.* Собрание сочинений: в 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 136–142; 680–693.

[47] См.: *Серебренников В. С.* Новая книга о философии Канта (О Каринском и его теории) // Вопросы философии и психологии. 1894. № 23. Май. С. 409–423.

Труд М. И. Каринского «Классификация выводов» высоко ценился и в XX в. — как первое самостоятельное исследование по логике в России. Так, например, на теорию умозаключений Каринского опирался в своем учебнике по логике Валентин Фердинандович Асмус (1947)[48]. Учебник по логике Асмуса соединял школу философии и логики дореволюционного времени и философию советского периода. Асмус в своей книге сохранял и развивал традиции отечественной логической школы, опираясь на идеи Каринского и Поварнина.

Таким образом, идеи М. И. Каринского, выработанные в Санкт-Петербургской духовной академии, во многом благодаря трудам С. И. Поварнина, повлияли на развитие логики в СССР. В качестве центральных моментов логико-гносеологического учения М. И. Каринского отметим такие его идеи, как строго проведенную классификацию выводов, подробное рассмотрение дедукции и индукции, силлогизма. Несомненна заслуга Каринского в подробной разработке теории умозаключений по агрегату от группы и обосновании приоритета концепции «переноса» перед «замещением» при сличении сопоставляемых объектов. К одной из главных идей Каринского относится и предвосхищение роли математики в символической логике, в частности, идей алгебры логики, принципа счислимости. В логико-гносеологической концепции М. И. Каринского обнаруживаются и идеи неклассической логики. В этом отношении не будет преувеличением сказать, что Поварнин не просто транслировал идеи Каринского из XIX в. в XX в., но и, творчески переосмысливая учение Каринского, дополнил его современными разработками в логике и теории познания, а также показал преемственность дореволюционной школы логики в становлении советской логики и науки.

[48] *Асмус В. Ф.* Логика. Учебник. М., 2010. С. 3; 147–193.

Источники и литература

1. *Абрамов А. И.* Сборник научных трудов по истории русской философии / сост., подгот. текста, предисл. В. В. Сербиненко. М.: Кругъ, 2005. 544 с.

2. *Асмус В. Ф.* Логика: Учебник. Изд. 3-е. М., 2010. 392 с.

3. *Бажанов В. А.* История логики в России и СССР (Концептуальный контекст университетской философии). М.: Канон+, 2007. 336 с.

4. *Бирюков Б. В.* Трудные времена философии. Отечественные логика, история и философия в последние сталинские годы. Изд. 2-е. М.: Изд-во ЛКИ, 2012. Ч. 1.

5. *Джевонс У. С.* Основы науки: Трактат о логике и научном методе. Изд. 2-е. М., 2011. 744 с.

6. *Кант И.* Критика чистого разума // *Он же.* Собрание сочинений: в 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3.

7. *Каринский В. М.* Умозрительное знание в философской системе Лейбница // Записки Санкт-Петербургского университета. СПб., 1912. Ч. 109. 378 с.

8. *Каринский М. И.* К вопросу о позитивизме // Православное обозрение. 1875.

9. *Каринский М. И.* Классификация выводов // Избранные труды русских логиков XIX века / ред. П. В. Таванец. М., 1956. 404 с. С. 3–178.

10. *Каринский М. И.* Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873. 333 с.

11. *Каринский М. И.* Об истинах самоочевидных. СПб., 1893.

12. *Кондаков Н. И.* Выдающиеся произведения русской логической науки XIX века // Избранные труды русских логиков XIX века / ред. П. В. Таванец. М., 1956. 404 с. С. 347–387.

13. *Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А.* Аристотель. Жизнь и смысл. М., 1982.

14. *Лотце Г.* Микрокосм. Опыт антропологии: в 3 т. / пер. Е. Корша. М., 1867. 658 с.

15. *Лукьянов С. М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы биографии: в 3 т. Пг., 1916–1921.

16. *Поварнин С. И.* Логика отношений, ее сущность и значение. Пг.: Изд-во О. В. Богдановой, 1917.

17. *Поварнин С. И.* Сочинения / сост., вступит. статья, примеч. В. И. Кобзарь, Т. Е. Сохор, Л. Г. Тоноян (отв. ред.). СПб.: Институт иностранных языков, 2015. 800 с.

18. *Радлов Э. Л.* Ученая деятельность профессора М. И. Каринского // ЖМНП. 1895. № 12.

19. *Рутковский Л. В.* Критика методов индуктивного доказательства // Избранные труды русских логиков XIX века / ред. П. В. Таванец. М., 1956. 404 с. С. 193–264.

20. *Серебренников В. С.* Новая книга о философии Канта (О Каринском и его теории) // Вопросы философии и психологии. 1894. № 23. Май. С. 409–423.

21. *Соловьев В. С.* Кризис западной философии (против позитивистов) // *Он же.* Собрание сочинений: в 15 тт. / под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. М., 1992. (Репринт 1873–1877 гг.). Т. 1. 406 с.

22. *Чистович И. А.* Санкт-Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет (1858–1888). СПб., 1889.

23. *Цвык И. В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: Изд-во РУДН, 2002. 333 с.

24. *Шевцов А. В.* Философские воззрения М. И. Каринского // Христианское чтение. 2015. № 3. С. 44–67.

Aleksandr Shevtsov. **The Teachings of M. Karinsky and the Logic of Relations of S. Povarnin.**

In the article shows the problematic of the buildings logic and self-evident truth as a direction of the logical-philosophical area. So the work "The classification of conclusions" presented by professor of Saint-Petersburg spiritual academy Michael I. Karinsky was one of the origin works on the logic. That was used Sergej I. Povarnine by critically building and rebuilding for his owner theory of logic of relations. In the article are looking for connecting concepts of translation, relation, thinking by Karinsky not as a rotation. Here do to thinking and are showing connect of the main concepts of Karinsky to the spiritual-academic school of the philosophy. Also here talking about of the comparative analyses of philosophy of Karinsky and Povarnine on the logical-epistemological bases. On concept of "transfer" Karinsky is building a logical investigation as one of theories of knowledge similar to the concept of a transcendentalism of Kant. The transcendental philosophy of Kant and his transcendental logic are actually equal to the logical doctrine of Karinsky.

Keywords: M. I. Karinsky, S. I. Povarnine, classifications of conclusions, the logic of relations, logic, subject, predicate, translation, rotation, epistemology.

Aleksandr Viktorovich Shevtsov — Candidate of Philosophy, Moscow Aviation Institute (National Research University) (ashevzov@mail.ru).

Протоиерей Александр Берташ

АРХИТЕКТУРА И АРХИТЕКТОРЫ КОМПЛЕКСА САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

В публикации рассматриваются хронология и стилистические особенности сооружений Санкт-Петербургской духовной семинарии — ныне СПбДА, в контексте истории архитектуры церковных и общественных зданий России. Комплекс формировался на протяжении 70 лет (1838–1900-е гг.). Рассмотрен круг построек основных авторов — А. Ф. Щедрина и Н. Н. Маркова, а также Н. А. Сычева, Д. В. Люшина, В. М. Елкашева, А. С. Хренова, Е. Л. Морозова, принимавших участие в расширении и перестройках комплекса в разное время. Выявлены архитектурные аналоги главного здания в формах классицизма и церковного корпуса с чертами русского стиля и классицизма. При отсутствии среди проектировщиков комплекса архитекторов «первого ряда», кроме А. Ф. Щедрина, все его архитекторы и строители стремились продолжать традицию архитектуры спроектированного им первого, главного здания. Подчеркивается преемственность в стилистике при перестройках и расширении семинарских зданий, позволившая создать целостный и гармоничный комплекс, типичный для столичного зодчества эпохи позднего классицизма. Комплекс зданий духовных школ, несмотря на разорения советского периода, является до сей поры одним из выразительных и характерных церковно-общественных сооружений Санкт-Петербурга, чему содействует и новая отделка церкви, выполненная в 2009–2011 гг.

Ключевые слова: комплекс Санкт-Петербургской духовной семинарии, русское храмостроительство, классицизм, А. Ф. Щедрин, русский стиль, Н. Н. Марков, архитектурные аналоги, духовно-учебное ведомство, Волковская купеческая богадельня.

Здания бывшей Санкт-Петербургской духовной семинарии (наб. Обводного канала 15–19), ныне Санкт-Петербургской духовной академии, представляют собой интересный образец полифункционального общественного архитектурного комплекса с доминирующей классицистической стилистикой, который подвергался изменениям на протяжении

Протоиерей Александр Берташ — кандидат богословия, докторант на степень PhD «История искусств» (Университет Ювяскюля, Финляндия), настоятель прихода во имя святых Царственных страстотерпцев Московского патриархата Русской Православной Церкви в г. Бремене, научный сотрудник СПбГУ, заместитель председателя Комиссии Санкт-Петербургской епархии по архитектурно-художественным вопросам, член Союза архитекторов России и Союза журналистов России (bert14@yandex.ru).

70 лет, но сохранил основные черты своей первоначальной архитектуры[1]. В настоящее время в него входят Главное здание с садом и оградой (1838–1841, арх. А. Ф. Щедрин; 1902, надстроен четвертый этаж, арх. А. С. Хренов), Церковный корпус (1886–1888, арх. Н. Н. Марков), Академический и Казачий квартирные флигели, получившие на рубеже XIX–XX вв. свои названия по близости зданий Санкт-Петербургской духовной академии и казарм лейб-гвардии Казачьего полка (1858–1862, арх. Н. А. Сычев; 1893, перестроены, арх. В. М. Елкашев, наб. Обводного кан., 15, 19), больница (1879, арх. Д. В. Люшин; 1906, перестроена), Образцовая школа, служебный корпус, баня и прачечная (1900-е, арх. Е. Л. Морозов). Комплекс взят под государственную охрану как памятник местного значения согласно Закону Санкт-Петербурга «Об объявлении охраняемыми памятниками истории и культуры местного значения» № 174-27, принятому Законодательным Собранием Санкт-Петербурга 5 июля 1999 г.[2]

Несомненно, главную роль в создании семинарского ансамбля сыграл архитектор Аполлон Федосеевич Щедрин (1 ноября 1796 — 19 декабря 1847)[3]. По словам А. В. Кобака, автора единственной научной публикации о зодчем, он «принадлежит к числу талантливых мастеров позднего классицизма, чье творчество остается до сих пор малоизученным. До конца своих дней сохранял зодчий верность канонам классицизма, хотя зрелое его творчество относится к годам, когда начали складываться художественные каноны архитектуры эклектики»[4]. Щедрин принадлежал к известнейшей в русском искусстве начала XIX в. художественной династии:

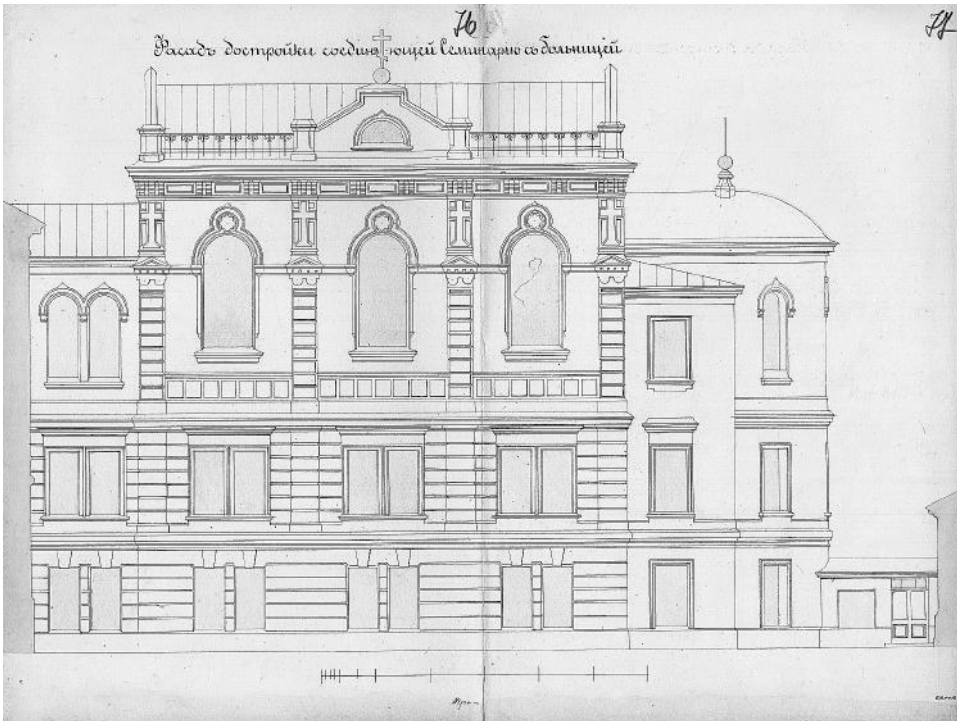
---

[1] История строительства и перестроек здания семинарии и, прежде всего, домового Иоанно-Богословского храма подробно изложена в монографии: *Берташ А., свящ., Галкин А. К.* Семинарский храм Санкт-Петербургской Духовной академии. СПб., 2012. Краткие сведения об архитекторах см.: Архитекторы-строители Санкт-Петербурга середины XIX — начала XX в. / Справ. под общ. ред. Б. М. Кирикова. СПб., 1996.

[2] См. официальный сайт Администрации Санкт-Петербурга:
URL: https://gov.spb.ru/law?d&nd=8332226&prevDoc=64230557 (дата обращения: 25.07.2016).

[3] *Кобак А. В.* Аполлон Щедрин // Зодчие Санкт-Петербурга. XIX — начало XX в. СПб., 1998. С. 225–233; *Острой О. С.* Щедрин Аполлон Федосеевич // Сотрудники Российской национальной библиотеки — деятели науки и культуры: Биогр. словарь. СПб., 1995. Т. 1: Императорская Публичная библиотека, 1795–1917; *Она же.* Архитекторы Императорской Публичной библиотеки. СПб., 2000; «И зодчества краса в создании их зрима...»: Архитектура и архитекторы Российской национальной библиотеки / сост. и ред. О. С. Острой. СПб., 1998. С. 15–17.

[4] *Кобак А. В.* Аполлон Щедрин // Зодчие Санкт-Петербурга. XIX — начало XX в... С. 225.



Боковой фасад пристраиваемого Церковного корпуса.
Архитектор Н. Н. Марков. 1886 г. (ЦГИА СПб)

он был сыном выдающегося скульптора Ф. Ф. Щедрина[5], племянником руководителя пейзажного класса Академии художеств С. Ф. Щедрина, младшим братом выдающегося пейзажиста С. Ф. Щедрина, через сестру он породнился со скульпторами В. И. Демут-Малиновским и С. И. Гальбергом. В декабре 1818 г. Аполлон Щедрин по окончании архитектурного класса Академии художеств был выпущен художником с аттестатом первой степени и, после недолгой службы в Комитете строений и гидравлических работ, в июне 1819 г. определен архитектурным помощником Академии художеств по строительной части (до мая 1830 г.). С 1822 г. он читал курс архитектуры в Горном кадетском корпусе, с 1827 г. преподавал в Академии художеств. Одновременно являлся архитектором Дома воспитания бедных детей Императорского человеколюбивого общества (1821), Департамента народного просвещения (с 1823 г., самая значительная его постройка —

[5] *Каганович А. Л.* Федос Федорович Щедрин. М., 1953.

Ларинская гимназия на 6-й линии, 15, 1834–1836), Императорской Публичной библиотеки (1826–1835), где работал по проектам К. И. Росси по постройке нового корпуса (1828–1835), Петербургского университета и Благородного пансиона при нем (1827–1841), Третьей гимназии (1827–1834); помощником архитектора А. Е. Штауберта для построек в доме Патриотического института (с 1830 г.) и Дома трудолюбия (1827–1837). В 1833 г. удостоен профессорского звания, в 1837 г. — звания академика архитектуры за проект перестройки здания Двенадцати коллегий для размещения там университета. Ректорский флигель университета (Университетская наб., 9) и перестройка главного здания — одни из самых известных проектов Щедрина. В этой работе проявилось характерное впоследствии и для семинарского здания сочетание строгого и торжественного убранства центральной лестницы и домовой церкви и функциональной архитектуры остальных интерьеров. На проекты Щедрина, возможно, оказал влияние архит. В. П. Стасов (гимназия Императорского человеколюбивого общества, наб. Крюкова кан., 15; 1818–1819).

С конца 1830-х гг. Щедрин был главным архитектором Духовно-учебного управления Синода (с 1837 г.) и военно-учебных заведений (с 1838 г.), оставаясь при этом профессором Академии художеств и архитектором Министерства народного просвещения. Вероятно, им был спроектирован Кадетский корпус в Киеве (проект не реализован). В 1839–1845 гг. Щедрин руководил работами по перестройке и ремонту комплексов крупнейших военно-учебных заведений Петербурга — 1-го (Университетская наб., 15) и 2-го (Ждановская наб., 11–13) кадетских корпусов. Проектировал Щедрин и частные постройки (1825, Галерная ул., 23; 1826, Ждановская наб., 5). Щедрин также был одним из первых изобретателей парового отопления в России[6].

В феврале 1829 г. А. Ф. Щедрин был повенчан в церкви Академии художеств с дочерью полковника Е. И. Лебядниковой, в 1832 г. здесь же был крещен их сын Александр, впоследствии архитектор. Внук солдата, в 1845 г. Щедрин с семьей был занесен в дворянскую родословную книгу. Он дослужился до чина коллежского советника, имел четыре ордена. Работы его в Публичной библиотеке и Волковской богадельне заслужили высокую оценку императора Николая I. Жил зодчий на 9-й линии В. О., 4, в построенном им самим собственном доме. А. Ф. Щедрин похоронен на Смоленском православном кладбище, близ северной стены

[6] *Щедрин А. Ф., Фуллон И. А.* Описание снаряда для нагревания жилых помещений посредством кипящей воды. СПб., 1845.

Смоленской церкви, рядом с отцом и дядей, надгробные памятники которым он спроектировал. Впоследствии здесь же были погребены его жена, сын и внук. Памятник в виде гранитной полуарки сохранился доныне.

Не известен ни один приходской храм, спроектированный Щедриным. Единственное отдельно стоящее церковное здание в его творческой биографии — классицистическая часовня-мавзолей над могилой фельдмаршала М. Б. Барклая де Толли в имении Бекгоф Лифляндской губернии (ныне Йыгевесте, Эстония; 1823)[7]. Но зодчий не имел себе равных среди современников как устроитель домовых храмов. Щедрин явился автором отделки церквей во имя Преображения Господня при Главном педагогическом институте (1830, упразднена в 1832 г., Невский пр., 86); свят. Николая при Волковской купеческой богадельне (1831–1833, Расстанная ул., 20; в 1842–1843 гг. Щедриным была построена и отдельно стоящая колокольня), свв. Петра и Павла при Императорском Санкт-Петербургском университете (1837, Университетская наб., 7, ныне действует), свят. Николая при Министерстве народного просвещения (1838–1839, пл. Ломоносова, 2) — по месту своей службы, а также, вероятно, церквей во имя Воздвижения Креста Господня при 3-й классической гимназии (1832, Соляной пер., 12, Гагаринская ул., 23), свв. праведных Захарии и Елисаветы при Патриотическом институте (1833–1836, 10-я линия В. О., 3), перестраивал церкви во имя свв. князей Феодора, Давида и Константина Ярославского Синодального подворья и само подворье (1838–1839, наб. Лейтенанта Шмидта, 39, ныне действует), Рождества св. Иоанна Предтечи при 1-м кадетском корпусе (1839–1842, Университетская наб., 15: переделал интерьер в ампирном стиле, декорировав интерьер пилястрами и колоннами) и здания, примыкающие к Благовещенской церкви на Васильевском острове, отведенные под Новодевичий монастырь, в частности, бывший дом греко-униатской коллегии с Никольской церковью (1845, 8-я линия В. О., 61)[8].

Опыт работы в Синоде и департаменте просвещения не мог не сказаться в проектировании семинарских зданий. Как архитектор Синода (Комиссии духовных училищ), Щедрин возвел несколько духовно-учебных заведений. Им был составлен проект Арзамасского духовного училища (не реализован), вариант проекта перестройки здания Духовной

[7] Щедрин составил и проект памятника полководцу для Дерпта (Тарту) (1849 г.).

[8] См.: *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святыни Санкт-Петербурга. СПб., 2010. С. 146, 197, 215, 229, 233, 242, 361, 368, 466.

семинарии во Пскове (Советская ул., 21, 1841). А. Ф. Щедрин был автором проекта перестройки московского «дома Остермана» в главное здание Московской духовной семинарии (Делегатская ул., 3). Соответствующий проект, который с целью экономии (более чем 200 тыс. руб.) должен был заменить предшествующую работу М. Д. Быковского, Щедрин представил в марте 1838 г. Современный исследователь отмечает, что он «практически повторяет ранее выполненный им, но не реализованный проект для Санкт-Петербургской семинарии. Архитектор хотел восстановить старый дом Остерманов, а рядом возвести другой по своему проекту»[9]. Смету по рекомендации Щедрина выполнил архитектор Е. Е. Еремеев, проект Быковского и Щедрина со сметами Еремеева был утвержден в феврале 1839 г. Щедрин был вновь командирован в Москву и в ноябре 1839 г. пришел к выводу о необходимости сохранить историческое здание, «издавна привлекавшее к себе внимание московских жителей», включая флигели. Он упростил пластику второго этажа, создав «аскетически простой фасад». Смета стала более чем в два с половиной раза дешевле первоначального варианта Быковского, поэтому окончательный проект Щедрина после утверждения в декабре 1839 г. был принят к реализации. Руководили работами Е. Е. Еремеев, с июня 1841 г. — И. Т. Таманский, с июня 1843 г. — академик Н. И. Козловский, который к осени 1844 г. завершил строительные работы. Тогда же была переустроена домовая Никольская церковь в верхнем этаже по центральной оси здания. Репрезентативное классицистическое здание в целом сохранило первоначальный облик. В марте 1845 г. Щедрин разработал проект нового здания женского училища Духовного ведомства в Царском Селе, который был утвержден, но не реализован из-за недостатка средств[10].

Прямым предшественником и аналогом реализованного проекта Санкт-Петербургской семинарии и домового храма при ней следует считать купеческую богадельню на 200 человек, впоследствии — Николаевский дом призрения престарелых и увечных граждан[11], построенную А. Ф. Щедриным в 1831–1833 гг. Планировочное развитие комплекса

[9] *Двораковский В. Б.* Дом графа Остермана // Памятники культуры. Новые открытия. 1997. М., 1998. С. 547–558.

[10] РГИА. Ф. 802. Оп. 5. Д. 6337. Л. 17. См. также: *Мещанинов М. Ю.* Храмы Царского Села, Павловска и их ближайших окрестностей. СПб., 2007. С. 163.

[11] Историческая записка о Николаевском доме призрения престарелых и увечных граждан Санкт-Петербургского купеческого общества и о состоящих при них школах Николаевской и Александровской и приютах за 50 лет их существований. 1833–1883. СПб., 1883; 75-летие Николаевского дома призрения престарелых и увечных граждан. СПб., 1908.

богадельни, возможно, также стало прототипом для проекта семинарии. Главный классицистический корпус расположен в глубине участка, перед ним был разбит сад по проекту А. Ф. Щедрина. После пристроек Щедриным аналогичных, но более скромных флигелей — восточного в 1839–1841 гг. и западного в 1831–1833 и 1842–1844 гг., в них разместились учебные заведения: соответственно, Николаевская торговая школа для мальчиков и Александринская коммерческая школа для девочек. Флигели выдвинуты на красную линию. При богадельне был также основан госпиталь, в 1842–1844 гг. к нему по проектам А. Ф. Щедрина были пристроены флигель и покойницкая. В предреволюционный период (1907–1908), как и главный корпус семинарии, Николаевский дом был надстроен с сохранением классицистических форм выдающимися мастерами русского стиля Вас. А. и Г. А. Косяковыми. Архитектор Вас. А. Косяков, неточно датируя постройку боковых флигелей, писал: «Первые три флигеля здания, широко проектированные с глубоким отступом центрального флигеля от Расстанной улицы, заложены в 1831 г. и выстроены по проекту и под наблюдением архитектора А. Ф. Щедрина в простых, но благородных формах Николаевского empire. Длинный (около 60 саж.) главный корпус, в 2 этажа, на высоком подвале, в центральной части лицевого фасада повышен парапетом, и здесь во втором этаже помещалась домовая церковь, перекрытая невысоким подшивным сводом, увеличенная присоединением к ней одной из палат»[12]. В надстройку была перенесена и церковь, освященная в 1909 г. (закрыта в 1923 г., неоклассицистическое внутреннее убранство утрачено). После многолетнего нахождения в здании (как и в семинарии) профессиональных учебных заведений ныне оно занято Отделом социальной защиты населения и СПб ГБУ СОН «Центр социальной помощи семье и детям Фрунзенского района Санкт-Петербурга». Интересны пересечения архитектурной истории: здание Благовещенского Синодального подворья на Васильевском острове, которое, как уже указывалось, перестраивал в 1845 г. А. Ф. Щедрин, было повторно полностью перестроено в 1897–1899 гг. Вас. А. Косяковым в русском стиле, и его отделка близка декору церковного корпуса семинарии, но отличается большей объемностью и насыщенностью.

Здание духовной семинарии является крупнейшим проектом духовно-учебного заведения, составленным Щедриным. Историк архитектуры

[12] *Косяков Вас. А.* Николаевский дом призрения престарелых и увечных граждан Санкт-Петербурга // Зодчий. 1910. Вып. 15. С. 168–169.

В. В. Антонов называл богадельню и семинарию «образцами т. н. казенного ампира», но скорее можно согласиться с В. Г. Исаченко: семинария — «типичный памятник позднего классицизма». 10 января 1838 г. был высочайше утвержден план трехэтажного здания семинарии[13], на следующий год — также исполненный А. Ф. Щедриным проект одноэтажного флигеля для служб «внутри двора»[14]. Закладка здания состоялась 24 июля 1838 г. А. Ф. Щедрин «приезжал к строению по два раза в день», десятником состоял крепостной крестьянин Костромского уезда И. П. Королев. Чертежи «на отделку зала и церкви с иконостасом» и подробное описание работ А. Ф. Щедрин представил Духовно-учебному управлению 6 апреля 1840 г. Семинарскую домовую церковь на втором этаже совместили с актовым залом, такого рода совмещение было осуществлено впервые. Работы в храме завершились летом 1841 г. 26 сентября 1841 г. Киевский митрополит свят. Филарет (Амфитеатров) освятил новое здание вместе с храмом во имя св. апостола Иоанна Богослова. Двухъярусный иконостас, решенный в формах ордерного классицизма (не сохранился), вырезал охтянин А. С. Тарасов. Иконы для него написал купец-иконописец И. А. Денисов. Здание и храм в традициях своего времени[15] были украшены скульптурами В. И. Демут-Малиновского: фасад — трехчастным барельефом «Христос благословляет детей», церковный (актовый) зал — парными изображениями 12 апостолов и барельефом «Успение св. Иоанна Богослова». Основу архитектурного оформления зала составляют пилястры коринфского ордера (лепщик Тимофей Дылев).

Здание семинарии, в отличие от более раннего центрального корпуса духовной академии, ориентировано на Обводный канал: ко времени возведения семинарии работы по устройству восточной части канала были завершены (1833), и именно к каналу, согласно указанию императора Николая I, был обращен ее протяженный главный фасад (23 оси с центральным ризалитом в пять окон и парой ионических пилястр, фланкирующих центральную ось). Новое сооружение сразу же приобрело значение градостроительной доминанты местного значения, которое оно сохраняет и до сего дня.

---

[13] *Надеждин А. Н.* История С.-Петербургской православной духовной семинарии, с обзором общих узаконений и мероприятий по части семинарского устройства. 1809–1884. СПб., 1885. С. 309.

[14] РГИА. Ф. 802. Оп. 2. Д. 1183. Л. 42 об.

[15] См.: *Берташ А., свящ., Талалай М. Г.* Библейские сюжеты в камне и бронзе. Петербургское городское убранство. СПб., 2006.

Комплекс Духовной семинарии со стороны Обводного канала.
Фото нач. XX в. (ЦГАКФД СПб)

Еще одним проявлением архитектурного такта стало возведение в формах безордерного классицизма боковых квартирных флигелей, фланкирующих главное здание и удачных по своим пропорциям. В правом из них (со стороны канала) разместились правление и квартира ректора, в левом — квартиры учителей. Будучи поставлены перпендикулярно центральному корпусу и набережной, они придали комплексу более репрезентативный вид и сходство с планировкой русских усадеб (ср., напр., знаменитую усадьбу Баташева в Москве). Во дворе по центральной оси главного корпуса, параллельно ему, расположилась больница крайне скромных форм, без выраженной стилистической принадлежности.

Мастера историзма — Н. А. Сычев, автор квартирных флигелей, и Д. В. Люшин, спроектировавший здание больницы, сознательно ограничили себя, отказавшись от диссонирующего с главным зданием эклектического декора. Тот же гражданский инженер Д. В. Люшин (1846–1891) спроектировал соседнее с комплексом здание библиотеки с квартирами

преподавателей духовной академии (наб. Обводного канала, 11), отличающееся достаточно насыщенным убранством в формах неоренессанса с элементами ампира. В столице ему принадлежат также проекты приемной станции Преображенского кладбища с часовней на Полтавской ул. (1872, с И. А. Мерцем, не сохр.) и здания Митрофаниевского Синодального подворья (1884, не сохр.).

Более известен как церковный зодчий губернский инженер-архитектор Н. А. Сычев (1816–1904), мастер русского стиля. В 1847 г. им была спроектирована на основе образцового проекта К. А. Тона Ильинская церковь в Ильинском погосте (ныне г. Волхов, Плеханово) и, предположительно, церковь во имя Рождества св. Иоанна Предтечи в с. Мотохово (ныне Киришский район)[16]. Несомненно влияние архитектуры здания духовной семинарии на стилистику комплекса духовного училища (впоследствии Александро-Невского Антониевского) на соседнем с семинарией участке (наб. Обводного кан., 9/13)[17]. Как и в комплексе духовной семинарии, сооружение его началось с главного здания с храмом во имя св. Павла Исповедника («Старый корпус», 1853–1856). Его Сычев спроектировал в скромных формах безордерного классицизма, которые применил и для семинарских флигелей. Среди последующих построек зодчего — нынешний кафедральный собор Польской Православной Церкви во имя св. Марии Магдалины в Варшаве[18] (проект в тоновском русском стиле 1866, исп. 1867–1869) и достройка и отделка комплекса Воскресенского Новодевичьего монастыря в Санкт-Петербурге (1865–1875)[19]. После Сычева в 1893 г. квартирные флигели были перестроены арх. В. М. Елкашевым (1849 — после 1914) без изменения

[16] Земля Невская православная. Православные храмы пригородных районов Санкт-Петербурга и Ленинградской области. СПб., 2006. С. 127, 139.

[17] *Соколов М. М.* Краткий исторический очерк Санкт-Петербургского Александро-Невского Духовного училища. СПб., 1908. С. 4, 37–38; *Берташ А., прот.* Духовные училища и Богословские курсы столицы в сер. XIX — нач. XX вв. // *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв. Т. 1. СПб., 2015. С. 166–177.

[18] *Paszkiewicz P.* Pod berłem Romanowów. Sztuka rosyjska w Warszawie 1815–1915, W., 1991; *Берташ А., диак.* Кафедральный собор св. равноап. Марии Магдалины // Русские храмы и обители в Европе. СПб., 2005. С. 165–167.

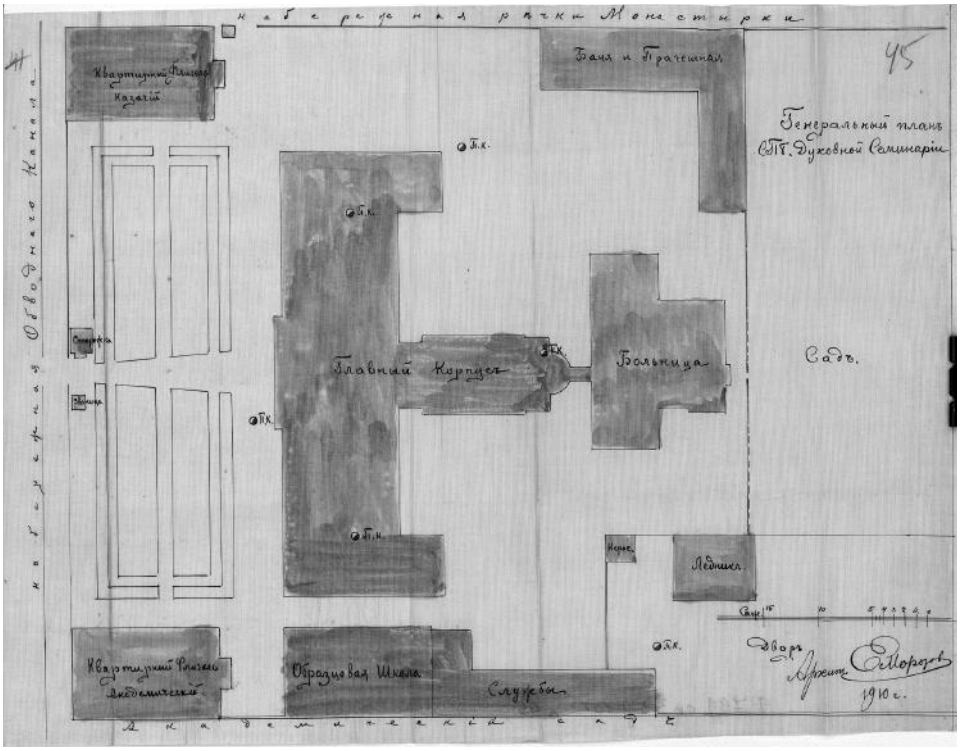
[19] *Снессорева С. И.* Санкт-Петербургский Воскресенский первоклассный общежительный женский монастырь. СПб., 1887; *Кормильцева О. М.* Воскресенский Новодевичий монастырь // Памятники истории и культуры Петербурга. Исследования и материалы. СПб., 1994. С. 48–61; *Исакова Е. В., Шкаровский М. В.* Воскресенский Новодевичий монастырь. СПб., 2007.

стилистики. В то время Елкашев, ранее новгородский епархиальный архитектор, занимал должность архитектора хозяйственного управления Синода (1891–1896). В Санкт-Петербурге он осуществил перестройку церкви во имя свят. Митрофана Воронежского Митрофаниевского Синодального подворья (1895, не сохр.) и церкви свв. равноапп. Кирилла и Мефодия при Введенской гимназии (1898–1899, Большой пр. П. С., 37), постройку временной церкви при Свято-Владимирской женской церковно-учительской школе (1895).

Без выраженной стилистики, в формах, близких к безордерному классицизму, около 1910 г. на периферии семинарского участка были выстроены здания бани и прачечной, служебный корпус и Образцовая школа. Баня и прачечная первоначально располагались в отдельных флигелях за главным корпусом, симметрично друг другу: соответственно, слева и справа. Их перенесли в одну новую Г-образную в плане постройку, сооруженную слева за Церковным корпусом и больницей, ближе к р. Монастырке. Образцовая школа и службы расположились на границе участка за Академическим флигелем и справа от главного здания. Их предполагаемый автор гражданский инженер Е. Л. Морозов (1861 — после 1917) состоял при Хозяйственном управлении Святейшего Синода и был строителем церкви св. вмч. Пантелеимона и прп. Александра Константинопольского в Тарховке (1905–1906) и домового храма Троицкой Линтульской общины (1894–1895, не сохр.), надстраивал в 1900 г. дом Общества попечительства о бедных духовного звания (Большая Морская ул., 13). Но наибольший след он оставил в архитектуре Сибири: Е. Л. Морозов является автором двух известных строительных проектов в русском стиле XVII в. в Красноярске, куда он был впервые командирован в 1894 г.: архиерейского дома (1899, ул. Горького, 27) и здания духовной семинарии (1903, ул. Горького, 2) с домовыми церквями. Он проектировал духовные училища в Иркутске и Томске, духовную консисторию в Омске[20].

Тем же принципом, что и его предшественники, руководствовался и архитектор-художник А. С. Хренов (1860–1926), который спроектировал надстройку главного корпуса. Один из самых плодовитых столичных мастеров рубежа веков, он осуществил постройку и реконструкцию около сорока зданий в Петербурге, из которых наиболее известны

[20] *Шушканова Е. А.* Евгений Львович Морозов и его проекты в городе Красноярске // Сайт «Красноярский край: история архитектуры». URL: http://naov.ru/articles/58_evgeniyi-lvovich-morozov-i-ego-proekti-v-gorode-krasnoyarske.html (дата обращения: 25.07.2016).



План участка Духовной семинарии 1910 г.
Е. Л. Морозов (РГИА)

здание Общества взаимного кредита уездного земства на Итальянской улице (1893–1894, перестройка), доходные дома на Невском проспекте, Таврической (собственные дома архитектора №№ 3, 5, 7 и 17), Кирочной и Фурштатской улицах. Мастер поздней эклектики и модерна, он пробовал себя и в новом для того времени стиле неоклассицизма, к которому можно отнести и стилистику новой пристройки. По проекту архитектора А. С. Хренова главный корпус был надстроен четвертым этажом с парой дорических пилястр над ионическими пилястрами в уровне 2-го и 3-го этажей и аттиком над пятью центральными осями, увенчанным крестом (воссоздан). Работы под надзором потомственного почетного гражданина И. Т. Бадаева были проведены в короткий срок — с 15 мая по 1 октября 1902 г. Градостроительное значение здания усилилось, а стилистика осталась неизменной. Надстройка здания семинарии, как и аналогичные работы в другом здании духовного ведомства — Исидоровском

епархиальном женском училище (1899–1900), для Хренова хронологически предшествовали дворцу вел. кн. Николая Николаевича младшего на Петровской набережной (1909–1910). Возможно, что работа над перестройкой классицистического здания семинарии помогла архитектору в создании великокняжеского дворца — главного проекта в его жизни.

Казалось бы, более контрастирующей является пристройка Церковного корпуса. О ее авторе — Николае Никифоровиче Маркове (1815 — 1 января 1895), известно немногое. От Академии художеств только в 1871 г. он получил звание неклассного художника[21]. Заняв должность архитектора Синода, дослужился до чина действительного статского советника, Был похоронен на Митрофаниевском кладбище вместе с А. И. Марковой (кладбище уничтожено).

В 1878–1885 гг. Марков спроектировал новое здание с Иоанно-Богословской церковью для Саратовской духовной семинарии[22]. Смету на возведение здания семинарии с церковью подготовил известный саратовский архитектор А. М. Салько, крупнейший храмостроитель региона в это время и епархиальный архитектор. Он же был и производителем работ, осуществленных на церковные средства. Здание расположено на угловом участке по красным линиям улиц, и уже поэтому композиция комплекса иная, чем в столице. Протяженный объем здания фланкируют два мощных ризалита, по центральной оси в верхнем этаже расположена домовая церковь (1885, восстановлена в 2008–2013). Достаточно необычен для здания духовного ведомства неоренессансный декор (выполнен в кирпиче), но подобные примеры известны в правление императора Александра II.

Проект Церковного корпуса Марков составил в феврале-июне 1886 г.[23] Трехэтажный флигель был выстроен в 1887–1888 гг. под личным наблюдением самого Маркова подрядчиком Санкт-Петербургским 1 гильдии купцом Дм. Гордеевым, который ранее построил для столичной семинарии больницу. Новое здание соединило больницу и главный корпус. 21 мая 1887 г. состоялась закладка храма. Освятил его 18 декабря 1888 г. архиепископ Холмский и Варшавский Леонтий (Лебединский). Для Церковного корпуса Санкт-Петербургской семинарии архитектор применил

[21] *Кондаков С. Н.* Юбилейный справочник Императорской Академии Художеств (1764–1914). Пг., 1915. Т. 2. С. 356.

[22] *Донецкий Б. Н., Максимов Е. К.* Архитекторы Саратова: биографический словарь. Саратов, 2005.

[23] ЦГИА СПб. Ф. 513. Оп. 102. Д. 760. Л. 72 об. — 81.

сочетание классицистического и более традиционного для храмостроительства времени царствования императора Александра III русского стиля. Целостность семинарского ансамбля не пострадала. С одной стороны, новый корпус, обращенный во двор, не стал новой, спорящей с главным корпусом доминантой: до надстройки последнего над зданием лишь возвышалась церковная главка. С другой стороны, в русском стиле были оформлены только оконные наличники храма (верхний этаж) с оригинальными килевидными навершиями и восьмиконечными звездами в их поле, полуциркульные архивольты с гирьками, штукатурные четырехконечные кресты в верхней части лопаток. Плоскость стены осталась незаполненной, что характерно для более раннего («тоновского») этапа русского стиля и классицизма. Более того, первые два яруса под церковью имеют стилизованную позднеклассицистическую отделку с вертикальным линейным рустом, объединяющим этажи здания и завершенным сандриками. Оконные наличники первого этажа — с замковыми камнями, второго — простые рамочные. Завершал корпус фриз с метопами и триглифами, профилированный карниз, а по центральной оси боковых фасадов находились утраченные в советское время своеобразные аттики с зубчатым навершием, увенчанные крестами. Поля аттиков были прорезаны окнами с килевидными наличниками, по сторонам от них находилась балюстрада. В художественном оформлении интерьеров храма определяющую роль играли нетипичные для своего времени классицистические элементы. Элементы русского стиля присутствовали в орнаментальных росписях алтаря. В новый храм были бережно перенесены из прежнего помещения классицистические барельефы и «прекрасный по рисунку» полуциркульный иконостас[24] (кроме надкарнизной части). Он лишь был расширен по проекту Н. Н. Маркова от 14 июля 1889 г. Иконы написал академик П. С. Шильцов. Акт об освидетельствовании всех работ датирован 9 ноября 1890 г.

Единственным элементом комплекса, который контрастировал с остальными зданиями, была звонница, располагавшаяся справа при главном входе на участок со стороны Обводного канала (1888). Живописная, богато украшенная пропильной резьбой деревянная постройка с навесом была выдержана в формах фольклорного, «ропетовского» (по фамилии архитектора И. П. Ропета) варианта русского стиля, получившего особое распространение в 70–80-х гг. XIX в. В том же стиле,

[24] Новый храм здешней духовной семинарии // Петербургский листок. 1888. № 346 (18 декабря). С. 3.

но с более скромной декорацией, была построена симметрично расположенная сторожка. Сооружения уничтожены после 1917 г.

Сдержанная позднеклассицистическая стилистика, в которой было сооружено здание семинарии, применялась в архитектуре общественных зданий вплоть до начала XX в. Четырехэтажное здание приюта Императорского человеколюбивого общества для престарелых девиц и вдов имени Николая и Марии Тепловых (1904, арх. Н. А. Виташевский, Новочеркасский пр., 8–3) с домовой церковью во имя Усекновения главы Иоанна Предтечи и здание сиротского приюта Охтинского братства Пресвятой Богородицы (1915, техник М. И. Серов, Республиканская ул., 23) напоминают по своей архитектуре главный корпус семинарии.

Традиция бережного отношения к первоначальному классицистическому стилю здания и церкви проявилась и при послевоенном возрождении Санкт-Петербургских духовных школ. Утраченный классицистический иконостас сменил такой же по стилю иконостас, который поступил в академию 28 июня 1952 г. Он происходил из усадебного Никольского храма с. Пельгора Тосненского района (ранее — Новгородского уезда), построенного в стиле провинциального классицизма в 1800 г. (ныне в аварийном состоянии), и прекрасно подошел к интерьеру храма духовных школ. Гармонично сочетается с архитектурой здания и новая отделка, выполненная в 2009–2011 гг.[25] Тем самым подчеркнута преемственность в стилистике семинарских зданий, которая сохранялась на протяжении всего длительного периода их бытования, несмотря на многочисленные дореволюционные расширения и перестройки и даже на разорения советского периода. Целостный и гармоничный комплекс зданий духовных школ является до сей поры одним выразительных и характерных классицистических церковно-общественных сооружений Санкт-Петербурга.

[25] Подробно см.: *Берташ А., свящ., Галкин А. К.* Семинарский храм Санкт-Петербургской Духовной академии. СПб., 2012. С. 86–113.

Источники и литература

Источники

1. РГИА. Ф. 802. Оп. 2. Д. 1183. Л. 42 об.
2. РГИА. Ф. 802. Оп. 5. Д. 6337. Л. 17.
3. ЦГИА СПб. Ф. 513. Оп. 102. Д. 760. Л. 72 об. — 81.

Литература

4. *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святыни Санкт-Петербурга. СПб., 2010.

5. Архитекторы-строители Санкт-Петербурга середины XIX — начала XX в. / Справ. под общ. ред. Б. М. Кирикова. СПб., 1996.

6. *Берташ А., диак.* Кафедральный собор св. равноап. Марии Магдалины // Русские храмы и обители в Европе. СПб., 2005. С. 165–167.

7. *Берташ А., свящ., Галкин А. К.* Семинарский храм Санкт-Петербургской Духовной академии. СПб., 2012.

8. *Берташ А., свящ., Талалай М. Г.* Библейские сюжеты в камне и бронзе. Петербургское городское убранство. СПб., 2006.

9. *Берташ А., прот.* Духовные училища и Богословские курсы столицы в сер. XIX — нач. XX вв. // *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв. СПб., 2015. Т. 1. С. 166–177.

10. *Двораковский В. Б.* Дом графа Остермана // Памятники культуры. Новые открытия. 1997. М., 1998. С. 547–558.

11. *Донецкий Б. Н., Максимов Е. К.* Архитекторы Саратова: биографический словарь. Саратов, 2005.

12. Земля Невская православная. Православные храмы пригородных районов Санкт-Петербурга и Ленинградской области / авт.-сост. Антонов В. В., Берташ А. В., свящ., Исакова Е. В., Крылов Н. С., Шкаровский М. В., Яковлев Н. А. СПб., 2006. № 13. «И зодчества краса в создании их зрима...»: Архитектура и архитекторы Российской национальной библиотеки / сост. и ред. О. С. Острой. СПб., 1998. № 14.

13. Историческая записка о Николаевском доме призрения престарелых и увечных граждан Санкт-Петербургского купеческого общества и о состоящих при них школах Николаевской и Александровской и приютах за 50 лет их существований. 1833–1883. СПб., 1883.

14. *Исакова Е. В., Шкаровский М. В.* Воскресенский Новодевичий монастырь. СПб., 2007.

15. *Каганович А. Л.* Федос Федорович Щедрин. М., 1953.

16. *Кобак А. В.* Аполлон Щедрин // Зодчие Санкт-Петербурга. XIX — начало XX в. СПб., 1998. С. 225–233.

17. *Кондаков С. Н.* Юбилейный справочник Императорской Академии Художеств (1764–1914). Пг., 1915. Т. 2.

18. *Кормильцева О. М.* Воскресенский Новодевичий монастырь // Памятники истории и культуры Петербурга. Исследования и материалы. СПб., 1994. С. 48–61.

19. *Косяков Вас. А.* Николаевский дом призрения престарелых и увечных граждан Санкт-Петербурга // Зодчий. 1910. Вып. 15. С. 168–169.

20. *Мещанинов М. Ю.* Храмы Царского Села, Павловска и их ближайших окрестностей. СПб., 2007.

21. *Надеждин А. Н.* История С.-Петербургской православной духовной семинарии, с обзором общих узаконений и мероприятий по части семинарского устройства. 1809–1884. СПб., 1885.

22. Новый храм здешней духовной семинарии // Петербургский листок. 1888. № 346 (18 декабря). С. 3.

23. *Острой О. С.* Архитекторы Императорской Публичной библиотеки. СПб., 2000.

24. *Острой О. С.* Щедрин Аполлон Федосеевич // Сотрудники Российской национальной библиотеки — деятели науки и культуры: Биогр. словарь. СПб., 1995. Т. 1: Императорская Публичная библиотека, 1795–1917.

25. 75-летие Николаевского дома призрения престарелых и увечных граждан. СПб., 1908.

26. *Снессорева С. И.* Санкт-Петербургский Воскресенский первоклассный общежительный женский монастырь. СПб., 1887.

27. *Соколов М. М.* Краткий исторический очерк Санкт-Петербургского Александро-Невского Духовного училища. СПб., 1908.

28. *Шушканова Е. А.* Евгений Львович Морозов и его проекты в городе Красноярске // Сайт «Красноярский край: история архитектуры». URL: http://naov.ru/articles/58_evgeniyi-lvovich-morozov-i-ego-proekti-v-gorode-krasnoyarske.html (дата обращения: 25.07.2016).

29. *Щедрин А. Ф., Фуллон И. А.* Описание снаряда для нагревания жилых помещений посредством кипящей воды. СПб., 1845.

30. *Paszkiewicz P.* Pod berłem Romanowów. Sztuka rosyjska w Warszawie 1815–1915, W., 1991.

***Archpriest Aleksandr Bertash*. Architecture and Architects of the Ensemble of St. Petersburg Theological Seminary.**

This article reviews the chronology and stylistic characteristics of the architectural ensemble of St. Petersburg Theological Seminary (now St. Petersburg Theological Academy) in the context of the history of the architecture of churches and public buildings in Russia. The architectural ensemble was formed over the course of 70 years (1838 to early 1900's). The works of its main architects Apollon Schedrin and N. Markov, as well as those of N. Sychev, D. Lyushin, V. Yelkashev, A. Khrenov and Ye. Morozov, who took part in the expansion and reconstruction of the facilities, are reviewed. The architectural analogs of the main building in the forms of classicism and of the church addition with elements of the Russian style and classicism are identified. Since there were no "first rate" architects among the designers of the ensemble (with the exception of Apollon Schedrin), all of the architects and builders strove to continue the architectural tradition of the first, main building. A continuity of style during the reconstruction and construction of additions to the seminary building is identified; this continuity allowed a well-balanced and holistic ensemble, characteristic of the architecture of St. Petersburg during the period of late classicism, to emerge. The destruction of various buildings during the Soviet period notwithstanding, the architectural ensemble of the theological academy continues to be one of the most expressive and characteristic church and public buildings of St. Petersburg. This is aided by the improvements to the decoration of the church done in 2009–2011.

***Keywords*:** architectural ensemble of St. Petersburg Theological Seminary, Russian church architecture, classicism, Apollon Schedrin, Russian style, N. Markov, architectural analogs, Department for Theological Education, Volkov Merchant Alms-house.

Archpriest Aleksandr Bertash — Candidate of Theology, Ph.D. candidate in Art History (University of Jyväskylä in Finland), Rector of the Holy Royal Martyrs Parish of the Moscow Patriarchate in Bremen, research scholar at St. Petersburg State University, deputy president of the Commission of the St. Petersburg Diocese on Architecture and Church Art, member of the Union of Russian Architects and Union of Russian Journalists (bert14@yandex.ru).

«В СОВРЕМЕННЫХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ ИМ ЗАЖЖЕНА ЛАМПАДА ЗНАНИЯ ПЕРЕД АЛТАРЕМ ВЕЧНОЙ ИСТИНЫ»

Документы по истории развития богословской науки в Ленинградской Духовной Академии в первые годы ее существования

В деле возрождения в 1946 г. Ленинградских духовных академии и семинарии огромная заслуга принадлежит выпускнику дореволюционной столичной академии митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Григорию (Чукову). Благодаря именно его титаническим усилиям удалось не только открыть духовную школу на Неве, но и сделать ее одной из ведущих в православном мире. На начальном этапе задачи, которые стояли перед митрополитом Григорием и руководством академии, сводились к решению кадрового вопроса, к доработке учебных планов и разработке зачастую принципиально новых учебных программ, к выполнению на должном уровне необходимых ремонтно-восстановительных работ. Однако и в этих чрезвычайно тяжелых условиях епархиальный архиерей и члены профессорско-преподавательского состава занимались еще одной из главных своих задач — развитием богословской науки. О том, что профессора уже в первые годы деятельности академии ставили перед собой амбициозные задачи в сфере научно-исследовательских разработок, свидетельствуют многочисленные документы. В данной публикации приводятся только некоторые из них, те, что были приняты Советом академии и нашли свое отражение в чрезвычайно важном и интересном для истории академии историческом источнике — Журналах заседаний Совета Ленинградской духовной академии (Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 1–4).

Ключевые слова: Ленинградская духовная академия, Учебный комитет при Священном Синоде, Отдел внешних церковных сношений, докторская диссертация, магистерская диссертация, научно-богословская аттестация, патриарх Алексий I, митрополит Григорий (Чуков), Н. Д. Успенский, А. А. Осипов.

Огромная заслуга в деле возрождения Ленинградских духовных академии и семинарии (далее — ЛДАиС) принадлежит, безусловно, митрополиту Григорию (Чукову). Выпускник Санкт-Петербургской духовной академии (далее — СПбДА) 1895 г., отец Николай долгое время нес священническое и духовно-просветительское служение в Олонецкой епархии. В годы революционного лихолетья его вынудили покинуть родную епархию, и отец Николай поселяется в Петрограде, где активно начинает заниматься в том числе делом сохранения высшего богословского образования. Как известно, ему довелось преподавать в Петроградском богословском институте

и возглавлять его. А в 1925 г. отец Николай стал инициатором открытия и был затем ректором Высших богословских курсов вплоть до их закрытия в 1928 г.

После исторической встречи 4 сентября 1943 г. И. В. Сталина с митрополитами Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем) на повестку дня был поставлен вопрос об открытии в СССР духовных школ Русской Православной Церкви. Все это дело было поручено именно владыке Григорию, который тогда же, осенью, представил проект пастырских курсов в Москве. Далее последовало открытие таких курсов и в Ленинграде. В 1945 г. владыка Григорий был поставлен во главе Ленинградской и Новгородской митрополии, а в 1946 г. он становится еще и председателем Учебного комитета при Священном Синоде. С этого времени и вплоть до кончины в 1955 г. владыка Григорий неустанно занимался обустройством и дальнейшим развитием духовных школ в стране в целом и практически всеми без исключения делами родных ему Ленинградских духовных школ. Подобно тому как митрополит Московский святитель Филарет (Дроздов) стоял во главе зарождения и развития высшего богословского образования в Российской империи в начале XIX в., а также был автором многих учебных программ только что образованной в 1809 г. Санкт-Петербургской духовной академии, так и митрополит Григорий (Чуков) сыграл исключительную роль в деле возрождения духовных школ в Советском Союзе и предопределил основные характеристики (кадровый состав, учебные планы, требования к научной аттестации и пр.) родных ему ЛДАиС на последующие десятилетия.

Патриарх Московский и всея Руси Алексий I (1877–1970)

В настоящее время в архиве СПбДА хранятся дела начиная именно с 1946 г. Одним из самых ценных и информативных источников

Заседание Священного Синода Русской Православной Церкви

по истории Ленинградских духовных школ в первые годы их деятельности являются Журналы заседаний Совета академии. Данный источник всесторонне отражает внутреннюю жизнь духовных школ в том числе в первые послевоенные годы.

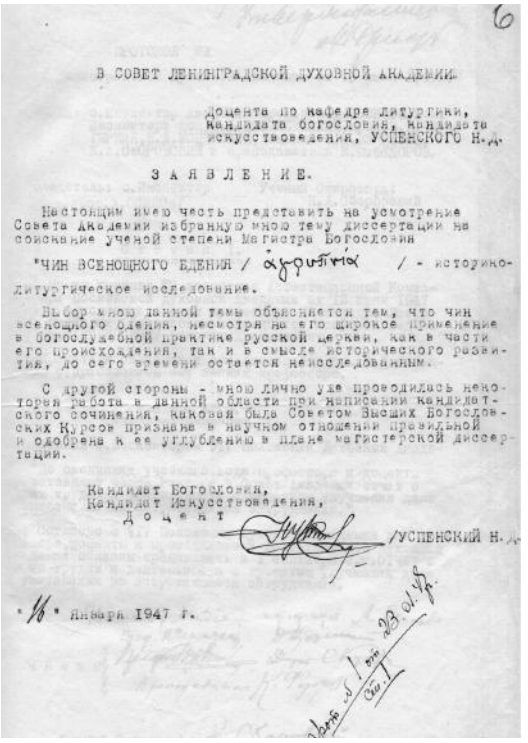
Из содержания Журналов видно, что первая задача, которая стояла перед митрополитом Григорием, это решение кадрового вопроса. Необходимо было найти образованных церковных людей, желательно с ученой степенью не ниже кандидата богословия. Этим вопросом владыке Григорию приходилось заниматься в течение всего времени управления Учебным комитетом, епархией и духовной школой. Очень часто приходилось сталкиваться со всевозможными препятствиями, чинимыми местными светскими властями. К этому добавлялись, к сожалению, внутренние интриги среди самих членов профессорско-преподавательского состава. Со временем место ушедших профессоров дореволюционной закалки занимали выпускники возрожденной школы.

Вторая задача сводилась к налаживанию учебного процесса. Необходимо было дорабатывать учебные планы и разрабатывать зачастую

принципиально новые учебные программы. На первых порах удалось воспользоваться теми наработками, а главное — опытом, которые имелись у митрополита Григория со времен управления Богословским институтом и Высшими богословскими курсами. Однако особенности переживаемой эпохи, а со временем и вмешательство гражданских властей вносили определенные коррективы, зачастую достаточно серьезные, и в эту сферу академической жизни.

Следующая задача состояла в разрешении многочисленных бытовых и хозяйственных нестроений. Необходимо было обустраивать переданную школе полуразрушенную половину здания бывшей Санкт-Петербургской духовной семинарии, находящегося в аварийном состоянии. Ремонтно-восстановительные работы отнимали много времени и сил у руководства академии. Чрезвычайно важными делами были также обустройство академического храма и комплектация библиотеки.

И тем более отрадно видеть, что на этом фоне тяжелейших условий первые наставники возрожденной высшей богословской школы не забывали о еще одной чрезвычайно важной своей задаче — развитии богословской науки. Разработка последней связана, безусловно, с научно-исследовательской деятельностью, которая стимулируется, в первую очередь, необходимостью научной аттестации, т. е. написанием и защитой диссертаций. В послевоенной академии было решено продолжить практику дореволюционной высшей богословской школы, поэтому были оставлены три степени — кандидата, магистра и доктора богословия.



6

В СОВЕТ ЛЕНИНГРАДСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

доцента по кафедре литургики,
кандидата богословия, кандидата
искусствоведения, УСПЕНСКОГО Н.Д.

З А Я В Л Е Н И Е.

Настоящим имею честь представить на усмотрение Совета Академии избранную мною тему диссертации на соискание ученой степени Магистра Богословия

"ЧИН ВСЕНОЩНОГО БДЕНИЯ / ἀγρυπνία / - историко-литургическое исследование.

Выбор мною данной темы объясняется тем, что чин всенощного бдения, несмотря на его широкое применение в богослужебной практике русской церкви, как в части его происхождения, так и в смысле исторического развития, до сего времени остается неисследованным.

С другой стороны - мною лично уже проводилась некоторая работа в данной области при написании кандидатского сочинения, каковая была Советом Высших Богословских Курсов признана в научном отношении правильной и одобрена к ее углублению в плане магистерской диссертации.

Кандидат Богословия,
Кандидат Искусствоведения,
Доцент /УСПЕНСКИЙ Н.Д./

"16" января 1947 г.

Прошение Н. Д. Успенского об утверждении темы магистерской диссертации (Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Л. 6)

Митрополит Григорий (Чуков)
(1870–1955)

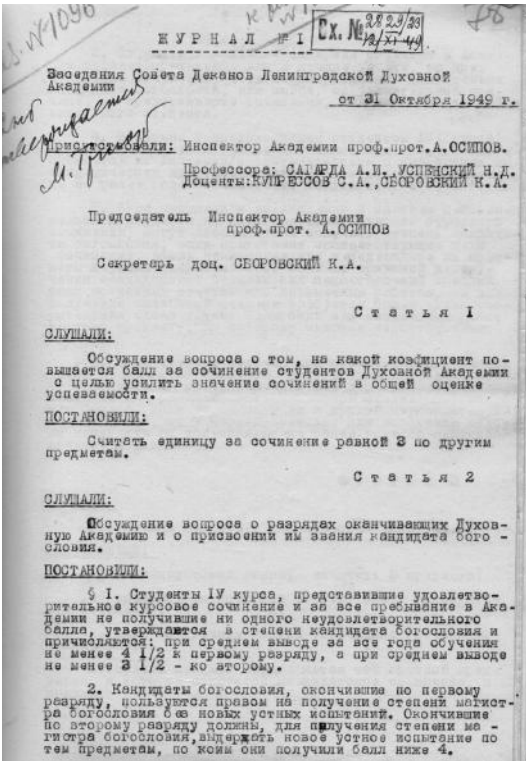
Понятно, что ожидать от только что открытой после длительного перерыва школы массовых защит было бы верхом наивности. Однако примечательно, что уже на первом заседании Ученого совета Ленинградской духовной академии в январе 1947 г. первым же пунктом было рассмотрено прошение и утверждена тема магистерской диссертации Н. Д. Успенского. Защита работы «Чин всенощного бдения в Греческой и Русской Церкви» состоялась уже в июне 1949 г. (см. документы № 1, 2, 8).

Из материалов последующих заседаний видно, что Н. Д. Успенский, будучи одним из самых, если не самым активным и авторитетным профессором академии, всегда очень трепетно относился к научно-богословским исследованиям и разработкам. И как ни велико было искушение иногда нивелировать этот вид академической деятельности, превратив ее в некую формальность, Николай Дмитриевич, став одним из стражей богословской науки, всегда отстаивал самые строгие принципы научного делания. Однажды он даже выступил против решения всего Ученого совета, раскритиковав предложение самого митрополита Григория (Чукова), позиция которого зачастую академической корпорацией воспринималась в императивном ключе. Примечательно, что по итогам данного дела владыка Григорий, действительно ревновавший не столько о своем авторитете, сколько о пользе дела, поддержал не позицию Совета академии, а мнение Н. Д. Успенского (№№ 17, 18).

Далее инспектор академии профессор протоиерей Александр Осипов подал прошение об утверждении темы докторской диссертации «Проблема появления жизни в Библии, русском православном богословии и в науке». Однако, как известно, Осипов не только не смог подготовить и представить работу, но в 1958 г. вообще ушел из Православной Церкви (№№ 5, 6).

Академия делала все возможное, чтобы стоять на должном уровне современной советской науки и даже ни в чем ей не уступать. По мере приближения первого академического выпуска члены профессорской корпорации приняли решение устраивать и проводить экзамены по кандидатским минимумам, для чего была специально разработана отдельная программа (№№ 18, 20). Для оптимизации учебного процесса и более эффективного ведения не только учебной, но и научно-исследовательской работы было решено создать институт деканов. Для плодотворного же сотрудничества между кафедрами и деканами был создан Совет деканов (№ 10, 11, 12, 20). Любопытно, что председателем данного Совета мог быть не ректор, а один из деканов, избранный голосованием. Инициатором данной реформы, как и многих других, был митрополит Григорий, которому решением Ученого совета академии за исключительные заслуги перед богословской наукой Русской Православной Церкви была присуждена степень доктора богословия (№№ 3, 4). Следующим, кому была присуждена докторская степень honoris causa, стал патриарх Московский и всея Руси Алексий I (№ 15).

Большая роль в деле активизации именно научно-исследовательской деятельности профессоров Ленинградской духовной академии принадлежит также Отделу внешних церковных сношений (ОВЦС), руководство которого в первый раз обратилось в Совет академии уже в 1948 г. (№ 9). И с этого времени наставники академии начали регулярно выполнять разные поручения священноначалия (№ 13). В дальнейшем профессора стали более активно



ЖУРНАЛ №1

Заседания Совета Деканов Ленинградской Духовной Академии

от 31 Октября 1949 г.

Присутствовали: Инспектор Академии проф.прот.А.ОСИПОВ.

Профессора: САЙДА А.Н. УСПЕНСКИЙ Н.Д.
Доценты: КУПРЕЕВ С.А., СВЕРОВСКИЙ К.А.

Председатель Инспектор Академии
проф.прот. А.ОСИПОВ

Секретарь доц. СВЕРОВСКИЙ К.А.

Статья 1

СЛУШАЛИ:

Обсуждение вопроса о том, на какой коэфициент повышается балл за сочинение студентов Духовной Академии с целью усилить значение сочинений в общей оценке успеваемости.

ПОСТАНОВИЛИ:

Считать единицу за сочинение равной 3 по другим предметам.

Статья 2

СЛУШАЛИ:

Обсуждение вопроса о разрядах оканчивающих Духовную Академию и о присвоении им звания кандидата богословия.

ПОСТАНОВИЛИ:

§ 1. Студенты IУ курса, представившие удовлетворительное курсовое сочинение и за все пребывание в Академии не получившие ни одного неудовлетворительного балла, утверждаются в степени кандидата богословия и причисляются: при среднем выводе за все годы обучения не менее 4 1/2 к первому разряду, а при среднем выводе не менее 3 1/2 - ко второму.

2. Кандидаты богословия, окончившие по первому разряду, пользуются правом на получение степени магистра богословия без новых устных испытаний. Окончившие по второму разряду должны, для получения степени магистра богословия, выдержать новое устное испытание по тем предметам, по коим они получили балл ниже 4.

Журнал заседания Совета деканов Ленинградской духовной академии (Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Л. 78)

выезжать за рубеж и участвовать в различных международных конференциях, межконфессиональных диалогах и т. п. С этого времени редакция «Журнала Московской Патриархии», едва ли не единственного церковного периодического издания в СССР, приглашает профессоров к написанию богословских и церковно-исторических статей.

Таким образом, документы первых лет деятельности академии показывают, что, несмотря на сравнительно небольшие возможности, часть профессорско-преподавательского состава с энтузиазмом смотрела в будущее. Предпринимались самые различные (возможные в условиях давления со стороны советского правительства) действия для активизации научной деятельности.

В данной публикации представлена подборка документов из Журналов заседаний Совета Ленинградской духовной академии за первые годы деятельности (Архив СПбДА. Ф. 1. Ед. хр. 1, 2, 3, 4) о научной деятельности профессорско-преподавательской корпорации. Текст документов передается с незначительными орфографическими и пунктуационными исправлениями.

Вступ. статья, публ. и примеч. Д. А. Карпука

№ 1.

ПРОТОКОЛ № 1
УЧЕНОГО Совета Ленинградской Духовной Академии от 23 января 1947 г.

ПРИСУТСТВОВАЛИ: Ректор Академии проф[ессор] прот[оиерей] И. БОГОЯВЛЕНСКИЙ[1], Инспектор Академии проф[ессор] свящ[енник] А. ОСИПОВ[2], проф[ессор] В. В. ЧЕТЫРКИН[3], доценты Д. Д. ВОЗНЕСЕНСКИЙ[4], СБОРОВСКИЙ К. А.[5], Н. Д. УСПЕНСКИЙ[6].

Председатель: о. Ректор Ученый Секретарь: Сборовский

Статья I.

СЛУШАЛИ: Заявление доцента по кафедре Литургики УСПЕНСКОГО Н. Д. об утверждении темы его магистерской диссертации: «Чин

всенощного бдения» (ἀγρυπνία[7]). Историко-литургическое исследование.

Сообщение доц. Успенского Н. Д. о том, что русская литургическая наука вообще небогата исследовательской литературой в области истории богослужения, как в целом, так и в отдельных его чинопоследованиях. Количество трудов в данной области исчисляется несколькими десятками, и если одним чинопоследованиям в этом отношении «посчастливилось» быть исследованными, как напр[имер] чину проскомидии литургии Василия Великого, литургии Преосвященных даров, а также ряду таинств, то другие остаются до сего времени неисследованными. К таким чинам относится всенощное бдение (ἀγρυπνία). Будучи одним из самых сложных чинов в конструктивном отношении, как содержащий в себе 2 вида суточного богослужения и ведя историю едва не от апостольских времен, получив целый ряд изменений в условиях развития церковной жизни и быта Православного Востока и Русской Церкви, он остается до сего времени неисследованным, как в части его происхождения и причин, вызвавших его к жизни, так и в плане его последовательного развития и изменений.

Это делает тему заслуживающей особого интереса, как обнимающую по существу историю двух важнейших служб вечернего и утреннего круга.

К этому нужно добавить, что чин всенощного бдения, выйдя из современной богослужебной практики Востока, за исключением Афона, Синая и Лавры пр. Саввы Освященного, в русской Церкви бытует до сего времени, и в этом смысле его исследование имеет актуальное значение.

ПОСТАНОВИЛИ: Признать избранную доц[ентом] Успенским Н. Д. тему для магистерской диссертации заслуживающей, в научном отношении, внимания, одобрить тему и просить Его Высокопреосвященство[8], как Председателя Учебного Комитета при Св. Синоде, утвердить ее для соискания ученой степени магистра богословия.

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 1. Машинопись. Подлинник. Рукописная вставка.

№ 2.

В СОВЕТ ЛЕНИНГРАДСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ.

Доцента по кафедре литургики,
кандидата богословия, кандидата
искусствоведения, УСПЕНСКОГО Н. Д.

ЗАЯВЛЕНИЕ.

Настоящим имею честь представить на усмотрение Совета Академии избранную мною тему диссертации на соискание ученой степени Магистра Богословия

«ЧИН ВСЕНОЩНОГО БДЕНИЯ (ἀγρυπνία) — историко-литургическое исследование».

Выбор мною данной темы объясняется тем, что чин всенощного бдения, несмотря на его широкое применение в богослужебной практике русской Церкви, как в части его происхождения, так и в смысле исторического развития до сего времени остается неисследованным.

С другой стороны — мною лично уже проводилась некоторая работа в данной области при написании кандидатского сочинения, каковая была Советом Высших Богословских Курсов[9] признана в научном отношении правильной и одобрена к ее углублению в плане магистерской диссертации.

Кандидат Богословия,
Кандидат Искусствоведения,
Доцент УСПЕНСКИЙ Н. Д.

16 января 1947 г.

Прот[окол] № 1 от 23.01.47.
Ст[атья] 1.

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 2. Машинопись. Подлинник. Рукописные вставки. Подпись — автограф.

№ 3.

Журн[ал] Ученого Совета Лен[инград]ской Духовной
Академии от 3 / XII 1947 г.
за № 3.

Московская Патриархия
Ленинградская епархия
Православная
Духовная Академия
11 декабря 1947 г.
№ 822.
г. Ленинград
Обводный канал, № 19

Его Святейшеству
Святейшему АЛЕКСИЮ[10]
Патриарху Московскому
и всея Руси

Ваше Святейшество

Ученый Совет Ленинградской Духовной Академии почтительнейше представляет, с благословения Преосвященнейшего СИМЕОНА[11], епископа Лужского, на Ваше Архипастырское благоволение постановление свое от 3 декабря с. г. о присвоении Его Высокопреосвященству Преосвященнейшему ГРИГОРИЮ Митрополиту Ленинградскому и Новгородскому степени Доктора Богословских наук, согласно ст. 27 утвержденного Священным Синодом «Положения о Духовных Академиях»[12].

Ученый Совет, учитывая заслуги Высокопреосвященнейшего Митрополита ГРИГОРИЯ в области богословских знаний, почтительно ходатайствует пред Вашим Святейшеством утвердить его постановление соответственно ст. 27 Положения.

Копия верна
Делопроизводитель Е. Уварова.

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 1. Машинопись. Копия. Рукописные вставки. Подпись — автограф.

№ 4.

«4/XII — 47. Копия. Благословляется обратиться к Святейшему Патриарху с ходатайством о утверждении Журнала № 3 от 3/XII — 47 Ученого Совета Ленинградской Духовной Академии.

Еп[ископ] Симеон»[13].

Копия верна
Делопроизводитель Е. Уварова.

ЖУРНАЛ № 3
Ученого Совета Ленинградской Духовной Академии
от 3 декабря 1947 г.

Присутствовали: И[сполняющий] д[олжность] Ректора Лен[инградской] Духовной Академии, проф[ессор] прот[оиерей] А. ОСИПОВ, И[сполняющий] д[олжность] Инспектора Академии, доцент, прот[оиерей] БЛАГОВЕЩЕНСКИЙ[14] В., Пом[ощник] Инспектора Дух[овной] Академии и Семинарии, доцент, инок ФЕОГНОСТ[15], профессора: ЧЕТЫРКИН В. В., УСПЕНСКИЙ Н. Д., доценты: ВОЗНЕСЕНСКИЙ Д. Д., КУПРЕССОВ С. А.[16], СБОРОВСКИЙ К. А.

Председатель: И[сполняющий] д[олжность] Ректора, проф. прот. А. ОСИПОВ

Ученый секретарь: Доцент К. А. СБОРОВСКИЙ

СЛУШАЛИ:

Предложение профессоров Ленинградской Духовной Академии о присвоении ученого звания Доктора Богословия Высокопреосвященнейшему ГРИГОРИЮ, Митрополиту Ленинградскому и Новгородскому.

Выступления инициаторов предложения и всех вообще членов ученой коллегии дали яркую картину того, как исключительно велики заслуги Высокопреосвященнейшего Митрополита ГРИГОРИЯ перед богословской наукой Русской Православной Церкви.

Магистерская диссертация[17] его представляет ценный вклад в богословско-библейскую науку и по содержанию своему незыблимо сохранит значение оригинального и глубоко научного труда, которым будут пользоваться специалисты в своих научных изысканиях.

Глубокая любовь к науке, отраженная в этом труде, стремление служить ей, обеспечить рост и развитие научных утверждений богословия характеризуют

личность Высокопреосвященнейшего Митрополита Григория как церковного деятеля и ученого богослова вообще.

Он умел и умеет находить те организационные формы, в каких, по историческим условиям жизни страны, могла сохраняться и существовать богословская наука.

Исключительной энергией Высокопреосвященнейшего Митрополита ГРИГОРИЯ был вызван к жизни Ленинградский Богословский Институт. Его энергии обязано возрождение богословского образования и в наше время.

С благословения Святейшего Патриарха, Высокопреосвященнейший Митрополит Григорий провел организацию Богословского Института в Москве[18], Пастырско-Богословских курсов в Ленинграде и Москве и завершил преобразование их в Духовные Академии и Семинарии, сделав их рассадником богословских знаний. Он не только лично разработал организационные схемы этих учебных заведений, но и наполнил их учебно-методическим материалом, также лично им разработанным.

Высокопреосвященнейший Митрополит ГРИГОРИЙ не просто возродил духовное образование в нашей Церкви, а, можно сказать, создал его, применительно к условиям времени.

Как в Богословском Институте 20-х годов, так и в современных учебных заведениях им зажжена лампада знания перед алтарем Вечной Истины.

Труды Высокопреосвященнейшего Митрополита ГРИГОРИЯ особенно чувствуются в жизни Ленинградских Духовных учебных заведений, находящихся в его Епархиальном Управлении.

По его инициативе Ленинградское духовенство денежными взносами от церковных доходов Епархии обеспечило возможность существования Ленинградской Духовной Академии и Ленинградской Духовной Семинарии.

Трудами и заботой Высокопреосвященнейшего Митрополита ГРИГОРИЯ воссоздается здание для размещения этих учебных заведений, собрана богатая научная и учебная библиотека.

Как Председатель Учебного Комитета при Священном Синоде Русской Православной Церкви, Высокопреосвященнейший Митрополит ГРИГОРИЙ распространяет свою плодотворную деятельность в области духовного образования, отмеченную указанными выше чертами, на всю нашу страну.

ПОСТАНОВИЛИ:

Высокопреосвященнейший Митрополит ГРИГОРИЙ в течение всей своей жизни много и плодотворно трудился в области богословской науки, успешно содействовал укреплению и развитию Православной Богословской мысли, организации Духовных Учебных Заведений, подготовке научных, учебных кадров для Православной Церкви, особенно в последние годы.

В связи с этим и на основании ст. 27 Положения о Православных Духовных Академиях, Ученый Совет профессоров Ленинградской Духовной Академии считает своим обязательным долгом присвоить Высокопреосвященнейшему Митрополиту ГРИГОРИЮ звание Доктора Богословских наук и почтительнейше просит Святейшего Патриарха Московского и всея Руси АЛЕКСИЯ об утверждении Высокопреосвященнейшего Митрополита ГРИГОРИЯ в звании Доктора Богословия[19].

Председатель:
И[сполняющий] д[олжность] Ректора Ленинградской Духовной Академии
профессор, протоиерей Ал. Осипов

Члены Ученого Совета:
Профессор В. В. Четыркин, профессор Н. Д. Успенский
и[сполняющий] д[олжность] Инспектора Академии, доцент, протоиерей Владимир Благовещенский
Доцент С. А. Купрессов, доцент Д. Д. Вознесенский
Доцент иеромонах Феогност[20]

Ученый секретарь:
доцент: К. Сборовский

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 2. Машинопись. Копия. Рукописные вставки. Подписи — автографы.

№ 5.

«3 янв[аря] 48 г. Представить на утверждение Св. Патриарха в копии Журнал и записку о. Осипова.
М[итрополит] Григорий»[21].

ЖУРНАЛ № 4.
Ученого Совета Ленинградской Духовной Академии
от 30 декабря 1947 г.

Присутствовали: И[сполняющий] д[олжность] Ректора проф[ессор] прот[оиерей] А. ОСИПОВ, И[сполняющий] д[олжность] Инспектора доц[ент] прот[оиерей] В. БЛАГОВЕЩЕНСКИЙ, пом[ощник] Инспектора иеромонах ФЕОГНОСТ, проф[ессор] УСПЕНСКИЙ Н. Д., доценты: КУПРЕССОВ С. А., СБОРОВСКИЙ К. А.

Председатель: И[сполняющий] д[олжность] ректора проф[ессор] прот[оиерей] А. ОСИПОВ.

Ученый Секретарь: доцент СБОРОВСКИЙ, К. А.

Статья I.

СЛУШАЛИ:

Заявление И[сполняющего] д[олжность] ректора Ленинградской Духовной Академии профессора протоиерея А. ОСИПОВА с просьбой одобрить и утвердить на соискание степени доктора Богословия тему ученой диссертации:

«Проблема появления жизни в Библии, русском православном богословии и в науке»[22].

Краткий план диссертации прилагается к протоколу в прошении.

ПОСТАНОВИЛИ:

Признать тему, избранную И[сполняющим] д[олжность] Ректора Ленинградской Духовной Академии проф[ессором] прот[оиереем] А. ОСИПОВЫМ для диссертации на соискание степени доктора Богословия, вполне соответствующей требованиям высшей ученой степени доктора Богословия и просить Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейшего Митрополита ГРИГОРИЯ о представлении означенной темы на утверждение Его Святейшества, Святейшего Патриарха АЛЕКСИЯ.

Председатель:
И[сполняющий] д[олжность] Ректора Ленинградской Духовной Академии
профессор, протоиерей А. Осипов

Члены Ученого Совета:
И[сполняющий] д[олжность] Инспектора, доцент, прот[оиерей] Влад[имир] Благовещенский
профессор Н. Д. Успенский
доцент С. А. Купрессов
доцент иеромонах Феогност

Ученый секретарь:
доцент: К. А. Сборовский

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 4. Машинопись. Подлинник. Рукописные вставки. Подписи — автографы.

№ 6.

Ученому Совету Ленинградской Православной
Духовной Академии.

Настоящим прошу Высокое Ученое Собрание утвердить и одобрить избранную мною тему ученого исследования на соискание степени доктора богословия по занимаемой мною кафедре Священного Писания Ветхого Завета:

ПРОБЛЕМА ПОЯВЛЕНИЯ ЖИЗНИ
в Библии, русском православном богословии и в науке.

Исследование предусматривает следующие разделы:

I часть.

I. Вопрос о появлении жизни в Священном Писании. Филологический обзор древних текстов. Оттенки, привнесенные древнейшими переводами. Филологический обзор важнейших новых переводов. Какие выводы позволяет сделать разбор Библейских текстов.

II. Вопрос о появлении жизни в святоотеческой и древне-христианской литературе. Основные течения. Резюме.

III. Вопрос о появлении жизни в русском богословии. Обзор важнейших догматических и апологетических трудов. Резюме.

IV. Вопрос о появлении жизни в русских академических и других крупнейших богословских журналах. Полемика с западными протестантскими критическими школами и естественными науками.

V. Общие итоги богословской части исследования.

II часть.

VI. История вопроса о появлении жизни и развитие естественно-исторических наук. Взгляды XVIII века. Основные течения XIX века. Взгляды дореволюционного периода XX века.

VII. Вопрос о появлении жизни в современной науке. Основные задачи, стоящие перед учеными исследователями. Главные течения научной мысли. Резюме.

III часть.

VIII. Сопоставление итогов богословской и естественно-исторических частей исследования. Русская православная богословская мысль и прогрессивная наука в вопросе о появлении жизни.

Ученые итоги.

Пояснение.

Тема принятая мною для научной работы потребует многих лет напряженного и тщательного труда. Но рано или поздно, а вопрос о появлении жизни должен быть поднят и исследован. В русском православном богословии о появлении жизни много говорилось и писалось, но все до сих пор не выходило за границы страниц, или, в лучшем случае, глав, посвященных этой кардинальной проблеме в больших компендиальных обще-догматических или обще-апологетических трудах, или не превышало рамок журнальных статей, отзывов и рецензий.

Между тем современные выводы естествознания выдвинули столько новых, крайне интересных данных в области проблемы, что обходить их молчанием нельзя. Русское богословие обязано проанализировать богатый, но разбросанный и не систематизированный опыт своего прошлого, сказать четкое слово веры и исповедания в отношении одного из так называемых «проклятых вопросов».

Я осмеливаюсь взять на себя попытку заполнения существующего пробела в отечественном богословии и потому, что уже тринадцать лет изучаю проблему появления жизни и смежные с нею вопросы в отечественном и древнехристианском богословии, так и ввиду многолетнего изучения мною соприкасающихся в этой области с богословием естественно-исторических наук, где мне знакомы и самые новейшие работы по принятому мною для исследования вопросу.

И[сполняющий] д[олжность] Ректора
Ленинградской Православной Духовной Академии
и профессор по кафедре Священного Писания
Ветхого Завета, Магистр богословия[23] Тартуского
Государственного Университета

Протоиерей АЛЕКСАНДР ОСИПОВ

30. XII. 47.

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 5–7. Машинопись. Подлинник. Подпись — автограф.

№ 7.

ЖУРНАЛ № 6
Ученого Совета Ленинградской Духовной Академии
от 3 февраля 1948 г.

Присутствовали: И[сполняющий] д[олжность] Ректора, проф[ессор] прот[оиерей] А. ОСИПОВ, И[сполняющий] д[олжность] Инспектора, доц[ент] прот[оиерей] В. БЛАГОВЕЩЕНСКИЙ, Пом[ощник] Инспектора, доцент иеромонах ФЕОГНОСТ, доценты: ВОЗНЕСЕНСКИЙ Д. Д., КУПРЕССОВ С. А., СБОРОВСКИЙ К. А.

Председатель: И[сполняющий] д[олжность] ректора проф[ессор] прот[оиерей] А. ОСИПОВ.

Ученый Секретарь: доцент СБОРОВСКИЙ К. А.

<...>

Статья 2.

СЛУШАЛИ:

Выписку из рапорта старосты и регента Николо-Богоявленского Кафедрального Собора ШИШКИНА А. Ф.[24] Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнейшему ГРИГОРИЮ, Митрополиту Ленинградскому и Новгородскому, о том, чтобы ему было дано благословение на труд по написанию кандидатского сочинения на тему: «Историческое обозрение взаимоотношений Церкви и Государства в России с X века по настоящее время», с резолюцией Его Высокопреосвященства Митрополита ГРИГОРИЯ от 23 / I — 48 г. за № 53 «Передать Совету Академии».

Выписка рапорта прилагается к протоколу[25].

ПОСТАНОВИЛИ:

1. Тему «Историческое обозрение взаимоотношений Церкви и Государства в России с X века по настоящее время», представленную на соискание ученого звания кандидата богословия старостой и регентом Николо-Богоявленского Кафедрального Собора, принять, ввиду бесспорного ее научного интереса в современный момент истории.

2. Для утверждения означенной темы Совету необходимо иметь краткое обозрение темы в виде основных разделов сочинения, как это было принято при прежних представлениях тем (проф. УСПЕНСКИМ Н. Д. и профессором, протоиереем А. ОСИПОВЫМ)[26].

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 18–19. Машинопись. Подлинник.

№ 8.

ЖУРНАЛ № 8
Ученого Совета Ленинградской Духовной Академии
от 23 июня 1948 г.

Присутствовали: о.[27] Ректор, Преосвященный СИМЕОН, Епископ Лужский, Инспектор, проф[ессор]-прот[оиерей] А. ОСИПОВ, Пом[ощник] Инспектора доцент иеромонах о. ФЕОГНОСТ (Дерюгин), проф[ессор] САГАРДА А. И.[28], проф[ессор] УСПЕНСКИЙ Н. Д., доценты: ВОЗНЕСЕНСКИЙ Д. Д., КУПРЕССОВ С. А., НЕКРАСОВ В. А.[29], СБОРОВСКИЙ К. А., препод[аватели] ФЕДОРОВ К. М.[30], ШИШКИН А. Ф.

Председатель: о. Ректор Преосвященный СИМЕОН, Епископ Лужский

Ученый секретарь: доцент СБОРОВСКИЙ К. А.

<...>

Статья 2.

СЛУШАЛИ:

Следующее заявление профессора Ленинградской Духовной Академии УСПЕНСКОГО Н. Д.:

«Настоящим прошу Ученый Совет допустить меня к публичной защите диссертации на соискание ученой степени магистра Богословия.

Диссертацию на тему «Чин всенощного бдения» (историко-археологическое исследование) в двух книгах, пагинаж XVI и 802 страницы — в двух экземплярах при сем прилагаю. Третий экземпляр обязуюсь представить к 1 сентября с[его] г[ода]».

ПОСТАНОВИЛИ:

Избрать рецензентами диссертации профессора УСПЕНСКОГО Н. Д. Магистра богословия преосвященного ИСИДОРА (Богоявленского), Епископа Таллиннского и Эстонского и профессора САГАРДА А. И., согласие коих имеется, и просить их представить отзыв о диссертации профессора УСПЕНСКОГО Н. Д. к 1 января 1949 г.[31]

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 35–36. Машинопись. Подлинник.

№ 9.

ЖУРНАЛ № 4 (12)
Ученого Совета Ленинградской Духовной Академии
от 15 сентября 1948 г.

Присутствовали: Ректор Академии Преосвященный СИМЕОН, Епископ Лужский, Инспектор проф[ессор] прот[оиерей] А. ОСИПОВ, пом[ощник] Инсп[ектора] доцент иеромонах о. ФЕОГНОСТ (Дерюгин), профессора: САГАРДА А. И., УСПЕНСКИЙ Н. Д., доценты: прот. СЕРГЕЕНКО А.[32], КУПРЕССОВ С. А., НЕКРАСОВ В. А., СБОРОВСКИЙ К. А.

Председатель: Ректор Академии Преосвященный СИМЕОН, Епископ Лужский.

Ученый секретарь: доцент СБОРОВСКИЙ К. А.

Статья 1.

СЛУШАЛИ:

Следующее предложение Отдела внешних церковных сношений Священного Синода Русской Православной Церкви:

«В целях укрепления дружественных отношений с братскими Церквами и восстановления с ними научно-богословской связи Московская Патриархия считает необходимым привлечение к современной научной работе, в требуемом для настоящего времени направлении, корпорации Вашей Академии.

Начало этого участия будет состоять в исполнении следующих заданий:

1. Необходимо составить неотложную историческую справку в отношении Румынской, Сербской, Болгарской, Албанской, Грузинской, Польской, Чешской, Элладской, Константинопольской, Иерусалимской, Антиохийской и Александрийской Православных Церквей — какие знаменательные события церковной жизни их могут быть юбилейно (25, 50, 100 и т. д. лет) отмечены в ближайшие 1949, 1950 и 1951 годы.

При этом следует предусмотреть и события политического характера, в которых благоприятно для народа отразилось или было решающим влияние соответствующей Церкви или ее отдельных деятелей.

Эта Историческая справка должна дать пока краткую историю и краткую характеристику значения события не только для того времени, но и для настоящего (если это имеет место).

Ввиду краткости времени, уделяемого для составления этой предварительной справки (срок к 25 сентября с. г.), требование к ней минимальное. Работа по дальнейшему уточнению будет развита после одобрения Московской Патриархией их значения. Справка к указанному сроку должна быть направлена в Отдел Внешних Церковных Сношений Священного Синода.

2. Элладская Православная Церковь начала научную подготовку к празднованию в 1950 году 1900-ой годовщины прибытия ап[остола] Павла в Европу (Греция). Этой подготовкой заняты богословские факультеты в Афинах и в Салониках. Одна часть программы торжеств содержит путешествие и организацию богослужений в местах проповеди ап[остола] Павла, и также и конференции в различных городах. Другая часть программы касается опубликования серии работ о творениях и о богословии ап[остола] Павла, написанных известными богословами различных факультетов всего мира. Греческая Церковь считает себя обязанной предстоящим юбилеем засвидетельствовать все, чем она обязана ап[остолу] Павлу.

Русские православные богословы могли бы принять участие в данной научной работе. И Совету Академии следовало бы обсудить вопрос об участии в ней, сформулировать темы работ и распределить их среди корпорации.

Отдел Внешних Сношений Священного Синода будет ожидать от Совета Академии копии протоколов заседаний Совета по затрагиваемому вопросу».

ПОСТАНОВИЛИ:

1. Поручить составление исторической справки о юбилейных событиях церковной жизни в 1949, 50 и 51 годах в Константинопольской, Иерусалимской, Антиохийской и Александрийской Православных Церквей проф[ессору] САГАРДЕ А. И., в Грузинской, Сербской, Болгарской Православных Церквах — препод[авателю] ВОЗНЕСЕНСКОМУ Д. Д., Чешской Прав[ославной] Церкви — преп[одавателю] ШИШКИНУ А. Ф., Румынской и Польской — библиотекарю кандидату богословия ПОПОВУ В. М[33].

2. Научную работу о творениях и о богословии ап[остола] Павла Ленинградская Духовная Академия не имеет возможности осуществить до получения разрешения на комплектование при Академической библиотеке Отдела Новейшей Иностранной Богословской литературы, вышедшей за пределами СССР в последние десятилетия[34].

Председатель:
Ректор Академии Преосвященный СИМЕОН Епископ Лужский.

Члены Совета:
проф[ессор] прот[оиерей] Ал[ександр] Осипов

проф[ессор] А. Сагарда
проф[ессор] Н. Успенский
С. Купрессов
Иером[онах] Феогност
прот[оиерей] А. Сергеенко
доц[ент] В. Некрасов
К. Федоров
Нелидова

Ученый секретарь:
доцент: К. А. Сборовский

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 23–24. Машинопись. Подлинник. Подписи — автографы.

№ 10.

ЖУРНАЛ № 7 (51)
Объединенного Педагогического Совета Ленинградской Духовной Академии и Семинарии

от 5 октября 1948 г.

Присутствовали: Ректор Преосвященный СИМЕОН, Епископ Лужский, Инспектор, проф[ессор] прот[оиерей] А. ОСИПОВ, Пом[ощник] Инспектора иеромонах, доцент ФЕОГНОСТ (Дерюгин), доценты: протоиерей СЕРГЕЕНКО А., КУПРЕССОВ С. А., НЕКРАСОВ В. А., СБОРОВСКИЙ К. А., преподаватели: ВОЗНЕСЕНСКИЙ Д. Д., НЕЛИДОВА Н. Н.[35]

Председатель: Ректор Преосвященный СИМЕОН, Епископ Лужский.

Секретарь: доцент СБОРОВСКИЙ К. А.

<...>

Статья 4.

СЛУШАЛИ:

Положение о деканате, составленное Комиссией, выбранной Советом Академии, соответственно инструкции Высокопреосвященнейшего ГРИГОРИЯ,

Митрополита Ленинградского и Новгородского, в составе: Инспектора Академии, проф[ессора] прот[оиерея] А. ОСПИОВА, Пом[ощника] Инспектора доцента иеромонаха ФЕОГНОСТА (Дерюгина) и преподавателя РУСАКОВА М. Ф.

Положение прилагается.

ПОСТАНОВИЛИ:

Положение о деканате принять и просить Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейшего ГРИГОРИЯ, Митрополита Ленинградского и Новгородского, утвердить его.

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 134, 135. Машинопись. Подлинник.

№ 11.

ПОЛОЖЕНИЕ
о деканате

составленное избранной согласно указанию инструкции Высокопреосвященнейшего Владыки Митрополита Комиссией в составе: профессора протоиерея А. ОСИПОВА, доцента протоиерея СЕРГЕЕНКО А. и преподавателя РУСАКОВА М. Ф.[36]

§ 1.

В целях улучшения преподавания в Академии и Семинарии вводятся объединяющие однотипные кафедры начало[37] — деканаты.

§ 2.

Предметы, преподаваемые в Академии и Семинарии, делятся на группы:

а) Священного Писания
б) Богословия
в) Истории
г) Философии
д) Филологии

§ 3.

Каждую из перечисленных в § 2 групп возглавляет избираемый ежегодно Ученым Советом Академии из состава профессоров или доцентов и утверждаемый Высокопреосвященнейшим Владыкою Митрополитом Декан, каковое понятие соответствует по светской терминологии заведующему кафедрой.

§ 4.

В обязанности декана входит:

1) Следить за единообразием преподавания предметов его кафедры,

2) Уничтожать в этом преподавании параллелизм прохождения одних и тех же отделов науки разными преподавателями.

3) Следить за своевременным представлением преподавателями данной кафедры программ (если таковые назначены Советом к пересмотру) и календарных планов занятий (по месяцам).

4) Принимать от преподавателей для доклада Совету квартальные и годовые отчеты преподавателей.

5) Наблюдать за правильностью методики преподавания и входить, по мере надобности, с соответствующими пожеланиями и предложениями в Методическую Комиссию[38] и Ученый Совет,

6) Созывать периодические или по мере надобности совещания преподавателей своей кафедры для обсуждения учебно-методических и научных проблем, встающих перед кафедрой.

7) Содействовать учено-богословской творческой работе преподавателей кафедры и

8) Вообще всячески содействовать плодотворной работе кафедры.

§ 5.

Для координирования работы кафедры с преподавателями других кафедр декан данной кафедры сносится непосредственно или через Инспектора с деканами кафедр соответствующих предметов.

§ 6.

Декан работает в постоянном контакте с Инспектором Академии, как Заведующим Учебной частью.

§ 7.

Декан периодически, не менее раза в квартал, отчитывается о работе кафедры перед Ученым Советом.

§ 8.

Декан за свою работу получает основной оклад не за 12 лекций, а за 10.

Проф[ессор] прот[оиерей] Ал[ександр] Осипов.

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 143–144. Машинопись. Подлинник. Подпись — автограф.

№ 12.

ЖУРНАЛ № 9 (53)
Объединенного Педагогического Совета Ленинградской Духовной Академии и Семинарии

от 20 октября 1948 г.

Присутствовали: Ректор Преосвященный СИМЕОН, Епископ Лужский
Инспектор, проф[ессор] прот[оиерей] А. ОСИПОВ,
Пом[ощник] Инспек[тора] доцент иеромонах
о. ФЕОГНОСТ (Дерюгин), профессора: САГАРДА А. И.,
УСПЕНСКИЙ Н. Д., доценты: прот. СЕРГЕЕНКО А.,
КУПРЕССОВ С. А., НЕКРАСОВ В. А., СБОРОВСКИЙ К. А.,
препод[аватели]: БОЯНОВСКАЯ Е. Н.[39],
ВОЗНЕСЕНСКИЙ Д. Д., НЕЛИДОВА Н. Н., РУСАКОВ М. Ф.,
ШИШКИН А. Ф., ФЕДОРОВ К. М.

Председатель: Ректор Преосвященный СИМЕОН, Епископ Лужский.

Секретарь: доцент СБОРОВСКИЙ К. А.

<...>

СТАТЬЯ 6.

СЛУШАЛИ:

Следующий доклад Инспектора Академии проф[ессора] прот[оиерея] А. ОСИПОВА:

На Журнале Педагогического Совета № 7 (51) от 5.X.48 г. по ст[атье] 4 о учреждении деканата последовала 8.X за № 836 следующая резолюция Владыки Митрополита: «В группировке предметов по деканатам можно было бы Св. Писание отнести к группе Богословия и прибавить группу церковно-практических предметов; может быть, было бы целесообразно объединить деканаты в Методической Комиссии, введя последнюю в деканат. Предлагаю Совету обсудить».

В соответствии с этой резолюцией имею честь предложить Совету переработанное в духе резолюции Положение о Деканате, которое, после введения в него пожеланий Его Высокопреосвященства, выглядит следующим образом:

Положение о деканате.

§ 1.

В целях улучшения преподавания в Академии и Семинарии вводятся объединяющие однотипные кафедры начало — деканаты.

§ 2.

Предметы, преподаваемые в Академии и Семинарии делятся на группы:

а) Богословия
б) Истории
в) Церковно-практические предметы
г) Философии
д) Филологии

§ 3.

Каждую из перечисленных в § 2 групп возглавляет избираемый ежегодно Ученым Советом Академии из состава профессоров или доцентов и утверждаемый Высокопреосвященнейшим Владыкою Митрополитом Декан, каковое понятие соответствует по светской терминологии заведующему кафедрой.

§ 4.

В обязанности декана входит:

1) Следить за единообразием преподавания предметов его кафедры,

2) Уничтожать в этом преподавании параллелизм прохождения одних и тех же отделов науки разными преподавателями.

3) Следить за своевременным представлением преподавателями данной кафедры программ (если таковые назначены Советом к пересмотру) и календарных планов занятий (по месяцам).

4) Принимать от преподавателей для доклада Совету квартальные и годовые отчеты преподавателей.

5) Наблюдать за правильностью методики преподавания и входить, по мере надобности, с соответствующими пожеланиями и предложениями в Ученый Совет.

6) Созывать периодические или по мере надобности совещания преподавателей своей кафедры для обсуждения учебно-методических и научных проблем, встающих перед кафедрой.

7) Содействовать учено-богословской творческой работе преподавателей кафедры и

8) Вообще всячески содействовать плодотворной работе кафедры.

§ 5.

Для координирования работы кафедры с преподавателями других кафедр декан данной кафедры сносится непосредственно или через Инспектора с деканами кафедр соответствующих предметов.

§ 6.

По обще-методическим вопросам собирается по мере надобности и по соглашению их между собою Совет Деканов, собрания и решения которого протоколируются для докладов Ученому Совету. Этот Совет заменяет собою ранее действовавшую в Академии Методическую Комиссию, функции которой ныне передаются Деканам и их Совету. Председателем Совета Деканов является один из деканов по-избранно, Секретарь — Декан Филологии.

§ 7.

Деканы работают в постоянном контакте с Инспектором Академии, как Заведующим Учебной частью.

§ 8.

Деканы периодически, по полугодиям, отчитываются о работе своих кафедр перед Ученым Советом.

§ 9.

Деканы за свою работу получают основной оклад не за 12 лекций, а за 10.

ПОСТАНОВИЛИ:

Принять и просить Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейшего ГРИГОРИЯ, Митрополита Ленинградского и Новгородского, утвердить переработанное, соответственно его резолюции, положение о деканате.

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 147, 151–153. Машинопись. Подлинник.

№ 13.

ЖУРНАЛ № 12 (56)
Объединенного Педагогического Совета Ленинградской Духовной Академии и Семинарии

от 1 декабря 1948 г.

Присутствовали: Ректор Преосвященный СИМЕОН, Епископ Лужский.

Инспектор проф[ессор] прот[оиерей] А. ОСИПОВ, Пом[ощник] Инспектора доцент УГЛЯНСКИЙ А. А.[40], профессора: САГАРДА А. И., УСПЕНСКИЙ Н. Д., доценты: прот[оиерей] СЕРГЕЕНКО А., КУПРЕССОВ С. А., НЕКРАСОВ В. А., СБОРОВСКИЙ препод[ователи]: ВОЗНЕСЕНСКИЙ Д. Д., БОЯНОВСКАЯ Е. Н., НЕЛИДОВА, Н. Н., ШИШКИН А. Ф.

Председатель: Ректор Преосвященный СИМЕОН, Епископ Лужский.
Секретарь: Доцент СБОРОВСКИЙ К. А.

<...>

Статья 3.

СЛУШАЛИ:

Следующее отношение Отдела внешних церковных сношений при Священном Синоде Русской Православной Церкви от 12 / XI – 1948 г. за № 164 на имя Высокопреосвященнейшего ГРИГОРИЯ, Митрополита Ленинградского и Новгородского, направленное в Совет Ленинградской Духовной Академии:

«Ваше Высокопреосвященство,
по Благословению Владыки Митрополита НИКОЛАЯ[41] пишу Вам это письмо.

На благоусмотрение Вашего Высокопреосвященства ставится вопрос о выделении Советом Ленинградской Духовной Академии и Вашем утверждении — одного или двух научно-богословских работников, высшей квалификации, для систематической работы по вопросу об экуменическом движении.

Условие: выделение и утверждение лица может быть лишь при абсолютно-добровольном согласии его самого, — более того, — только при наличии действительной заинтересованности его в этом вопросе. Предпочтительно — знание английского и французского языков.

Мы будем на имя этих коллег, на личный их адрес, высылать поступающий к нам материал, в подлиннике ли, или в переводе. Естественно, что в процессе изучения материалов отклики на него будут проситься в статью в наш журнал[42], где они и будут помещаться.

Как и всякое другое движение, экуменическое движение, развивающееся сейчас на поприще социальном и политическом, под влиянием здравой критики со стороны или под влиянием церковных позитивных установок православных богословов может вернуться на свою первоначальную истинную дорогу к благодатному воссоединению всех христиан.

И Русская Православная Церковь не может отказываться от этой последней, миссионерской, работы среди протестантского мира и ограничиваться только принятием или отказом от приглашения на экуменические конференции. Надо изучать и изучать, критиковать и исправлять, надо взоры всех обращать на Единый Маяк — Православную Церковь.

За экуменическим движением надо наблюдать в несколько пар глаз.

Наш Отдел будет ожидать скорейшего отклика на это предложение.

Вашего Высокопреосвященства
послушник (протоиерей Разумовский[43])».

Резолюция: 21 ноября.

«Совету Академии. Обсудить, предложить желающим и сообщить мне для ответа.

М[итрополит] ГРИГОРИЙ».

ПОСТАНОВИЛИ:

Выделить для систематической работы по вопросу об экуменическом движении доцентов: протоиерея А. СЕРГЕЕНКО и КУПРЕССОВА С. А., и обеспечить им товарищескую помощь преподавателей иностранных языков в Духовной Академии.

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 178, 179–180. Машинопись. Подлинник.

№ 14.

ЖУРНАЛ № 13 (57)
Объединенного Педагогического Совета Ленинградской Духовной Академии и Семинарии

от 28 декабря 1948 г.

Присутствовали: Ректор Преосвященный СИМЕОН, Епископ Лужский.

Инспектор проф[ессор] прот[оиерей] А. ОСИПОВ, Пом[ощник] Инспектора доцент УГЛЯНСКИЙ А. А., профессора: САГАРДА А. И., УСПЕНСКИЙ Н. Д., доценты: прот[оиерей] СЕРГЕЕНКО А., КУПРЕССОВ С. А., НЕКРАСОВ В. А., СБОРОВСКИЙ К. А., препод[ователи]: БОЯНОВСКАЯ Е. Н., НЕЛИДОВА Н. Н., ВОЗНЕСЕНСКИЙ Д. Д., РУСАКОВ М. Ф., ФЕДОРОВ К. М., ШИШКИН А. Ф.

Председатель: Ректор Преосвященный СИМЕОН, Епископ Лужский.
Секретарь: Доцент СБОРОВСКИЙ К. А.

Статья 1.

СЛУШАЛИ:

Следующее отношение Учебного Комитета при Священном Синоде от 30 / XI – 48 г. за № 88 на имя Высокопреосвященнейшего ГРИГОРИЯ, Митрополита Ленинградского и Новгородского, направленное канцелярией Митрополита от 6 / XII – 48 г. за № 4344 / 23 Совету Ленинградской Духовной Академии и Семинарии:

«На представленном Учебным Комитетом отчете по Ленинградской Духовной Семинарии за 1947–1948 учебный год ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВО положил следующую резолюцию:

«1948 Н[оя]б[рь]. 26. ЧИТАЛ. БОГ БЛАГОСЛОВИТ УСМАТРИВАЕМОЕ ВО ВСЕМ ОБИХОДЕ АКАДЕМИИ И СЕМИНАРИИ ТЩАНИЕ НАЧАЛЬСТВУЮЩИХ И УЧАЩИХ И ДОБРОЕ УСЕРДИЕ К ДЕЛУ СО СТОРОНЫ УЧАЩИХСЯ».

(По заслушании благословения Святейшего АЛЕКСИЯ, Патриарха Московского и всея Руси, члены Совета встают и поют Святейшему «Ис полла»).

«В тексте отчета СВЯТЕЙШИМ ПАТРИАРХОМ отчеркнуты красным карандашом и сделаны замечания:

В разделе I п. I Администрация.

Зачеркнута фамилия Преосвященного СИМЕОНА — Бычков. Очевидно, не следует употреблять после имени Преосвященного его фамилию.

Подчеркнуты: «ученый секретарь», «ученый библиотекарь», «инспектор профессор протоиерей» и надписано «В ПРЕЖНИХ АКАДЕМИЯХ БЫЛИ СКРОМНЕЕ, ХОТЯ И БОЛЕЕ УЧЕНЫМИ: СЕКРЕТАРЬ БЫЛ ПРОСТО СЕКРЕТАРЬ И БИБЛИОТЕКАРЬ ПРОСТО БИБЛИОТЕКАРЬ И ИНСПЕКТОР И РЕКТОР ИМЕНОВАЛИСЬ ПРОСТО, ХОТЯ И ТОТ И ДРУГОЙ БЫЛИ И ПРОФЕССОРАМИ».

В разделе II Деятельность Совета и Правления.

Подчеркнуто слово «Завхоз» и написано «НАДО БЫ НАЗВАТЬ ЕГО ПРЕЖНИМ НАИМЕНОВАНИЕМ: ЭКОНОМ».

<...>

Резолюция № 1069:

«4 дек[абря] 48 г. Совету Академии. К сведению и руководству. Подчеркнутые Святейшим Патриархом выражения, вошедшие в употребление преимущественно в технических учреждениях и приспособленные к характеру их работы, не подходят к стилю ученой и учебной деятельности. Нет нужды вводить заимствованные на стороне термины и заменять ими уже установившиеся в прежней практике выражения.

М[итрополит] ГРИГОРИЙ».

ПОСТАНОВИЛИ:

Принять сделанные Святейшим Патриархом замечания на годовом отчете по Ленинградской Духовной Академии и Семинарии за 1947–48 уч[ебный] год, а также и указанную резолюцию Высокопреосвященнейшего ГРИГОРИЯ, Митрополита Ленинградского и Новгородского, от 4 / XII – 48 г. за № 1069, в связи с этими замечаниями Святейшего Патриарха, принять к сведению и руководству.

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 189–190, 191. Машинопись. Подлинник.

№ 15.

ЖУРНАЛ № 14 (58)
Совета Ленинградских Духовных Академии и Семинарии
от 2 февраля 1949 г.

Присутствовали: Ректор Преосвященный СИМЕОН, Епископ Лужский.

Инспектор протоиерей А. ОСИПОВ, Пом[ощник] инспектора доцент УГЛЯНСКИЙ, А. А.,
Профессора: САГАРДА А. И., УСПЕНСКИЙ Н. Д.,
Доценты: прот[оиерей] СЕРГЕЕНКО А., КУПРЕССОВ С. А., НЕКРАСОВ В. А., СБОРОВСКИЙ К. А.,
Препод[ователи]: ВОЗНЕСЕНСКИЙ Д. Д., НЕЛИДОВА Н. Н., РУСАКОВ М. Ф., ФЕДОРОВ К. М., ШИШКИН А. Ф.

Председатель: Ректор Преосвященный СИМЕОН, Епископ Лужский.
Секретарь: Доцент СБОРОВСКИЙ К. А.

Статья 1.

СЛУШАЛИ:

ПРЕДЛОЖЕНИЕ Ректора Академии СИМЕОНА Епископа Лужского возбудить ходатайство перед Учебным Комитетом при Священном Синоде о присуждении Святейшему Патриарху АЛЕКСИЮ степени доктора богословия gonoris causa[44].

Основанием для этого ходатайства являются следующие соображения.

В последней четверти века истории Русской Православной Церкви обращает на себя внимание деятельность Святейшего Патриарха АЛЕКСИЯ, как такого церковного администратора, который правильно понимает исторические задачи Русской Православной Церкви и настойчиво, неукоснительно их осуществляет.

Направление своей деятельности Св. Патриарх АЛЕКСИЙ указал в письме к Председателю Совета Народных Комиссаров Маршалу Советского Союза И. В. Сталину[45] 20 / V – 44 г. в следующих двух руководящих принципах: «Следование канонам и установлениям церковным с одной стороны, и неизменная верность Родине и возглавляемому Вами правительству нашему, с другой».

Первое указанное Св. Патриархом положение, которым он руководствуется, направило его деятельность на укрепление (организационное и духовно-просветительное) Русской Православной Церкви в тяжелый период ее истории, сначала внутреннего ее развала обновленческим расколом, потом во время вторжения фашистов, опустошавших нашу Родину и несших ей духовное порабощение, и остается руководящим принципом до сих пор уже в условиях общего мирного созидательного труда граждан нашего Социалистического отечества.

Второе указанное им руководящее положение дало патриотическое направление его деятельности.

Первый указанный Святейшим АЛЕКСИЕМ Патриархом Московским и всея Руси принцип церковной жизни (следование канонам и установлениям церковным) нашел свое осуществление в следующих фактах его деятельности и в следующих его мероприятиях:

1. Святейший Патриарх АЛЕКСИЙ еще в бытность свою епархиальным епископом (Ямбургским, викарием Петроградским, потом Новгородским) вел твердую неотступную борьбу с обновленческим расколом, и его заслуги в этом были по достоинству оценены бывшим в то время Патриаршим Местоблюстителем Митрополитом Сергием[46] (впоследствии Московским и всея Руси Патриархом), который ввел Преосвященного Архиепископа Новгородского АЛЕКСИЯ в состав Священного Синода.

2. Правильная со всех точек зрения деятельность и энергичное участие Святейшего Патриарха АЛЕКСИЯ в борьбе с обновленчеством способствовало тому, что Русская Православная Церковь преодолела грозивший ей тогда раскол и сохранила в чистоте Православную Христианскую веру в «могущественной России, которая стала крепостью всего православия» (ТИМОФЕЙ, Патриарх Иерусалимский[47]).

Выражением этой твердости и прочности Русской Православной Церкви является Собор Епископов в 44 г.[48] и Поместный Собор 1945 г.[49], общее руководство по созыву и организации которым взял на себя Патриарший Местоблюститель, в то время Митрополит АЛЕКСИЙ. А усиливающееся влияние Русской Православной Церкви, возглавляемой уже с 1944 г. Святейшим Патриархом АЛЕКСИЕМ, проявилось в воссоединении греко-католической церкви Галичины с Русской Православной Церковью на Львовском церковном Соборе 1946 г.[50], который отменил Брестскую унию 1596 г.[51]

3. Такого положения наша Церковь могла достигнуть при условии своей прочности не только в организационном отношении, но в результате общей просветительной своей работы.

По инициативе и по планам Святейшего Патриарха АЛЕКСИЯ открыта целая сеть учебных заведений, реорганизована Московская и Ленинградская Духовная Академия из Богословско-пастырских курсов; Благодаря этим мероприятиям Русская Православная Церковь обеспечивается кадром просвещенных пастырей, что так настоятельно необходимо для Церкви.

4. Питомцы духовных школ, насажденных с благословения Святейшего Патриарха АЛЕКСИЯ, будут воспитывать в нашем отечестве христиан в духе Православной Церкви. Эту работу возглавляет Патриарх.

Его многочисленные обращения к пастырям и пастве в связи со всеми важными событиями церковной и государственной жизни являются образцом пастырского попечения и руководства. Проникнутые христианским духом любви к людям и заботы о преуспеянии веры Христовой, они раскрывают глубины истинного православия, трогают сердца, воспламеняют волю и питают ум своей

простотой и задушевностью. Святейший Патриарх в этой своей деятельности является попечителем, отцом и пастырем своей многомилионной паствы.

5. В заботах о воспитательных средствах христианского духа и благочестия Патриарх восстановил монашескую жизнь в древних лаврах: Троице-Сергиевской, Киево-Печерской, Почаевской. Эта добрая закваска положена в жизнь современного русского общества рукой АЛЕКСИЯ, Московского и всея Руси Патриарха.

При святейшем Патриархе АЛЕКСИЕ православные христиане снова получили возможность поклонения Святым Мощам преподобного Сергия, Святителя Алексия, Святителя Феодосия Черниговского, Виленских мучеников.

6. В заботах о церковном благочинии и о воспитательном воздействии церковного богослужения Святейший Патриарх требует уставности богослужения, восстановления старинных церковных напевов, которые, по его словам, «являются самым лучшим выражением высоких религиозных настроений», «небесной музыкой».

7. Вторым руководящим принципом деятельности Святейшего Патриарха является верность Родине и нашему Правительству.

Он лег в основу христианско-патриотической и широкой благотворительной деятельности, которую Патриарх проявил в бытность его Митрополитом Ленинградским и Новгородским в памятные годы блокады Ленинграда и во время его патриаршества в Москве. Патриотические его заслуги перед Родиной оценены Советским Правительством, наградившим его орденом Красного Знамени[52].

Святейший Патриарх АЛЕКСИЙ является достойным преемником великих почивших святителей: Патриарха ТИХОНА[53] и мудрого старца отца нашей церкви Святейшего Патриарха Сергия. Он закрепил то правильное положение Русской Православной Церкви, при котором она не является государственным ведомством или государством в государстве, а Христианской семьей, цель которой — нравственное воспитание своих членов. Из этого же принципа вытекает вся его реорганизация Русской Церкви на демократических началах.

Принимая во внимание отмеченные мною заслуги перед Русской Православной Церковью Святейшего Патриарха АЛЕКСИЯ, а также руководствуясь ст. 27 и 28[54] положения о Духовных Академиях, я предлагаю возбудить перед Учебным Комитетом при Священном Синоде ходатайство о воздействии Святейшего Патриарха Алексия в степень доктора богословия.

ПОСТАНОВИЛИ:

Возбудить перед Учебным Комитетом при Священном Синоде ходатайство о возведении Святейшего Патриарха АЛЕКСИЯ в степень доктора богословия gonoris causa.

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 210–212. Машинопись. Подлинник.

№ 16.

ЖУРНАЛ № 14 (58)
Совета Ленинградских Духовных Академии и Семинарии

Присутствовали: Ректор Преосвященный СИМЕОН, Епископ Лужский.

Инспектор протоиерей А. ОСИПОВ, Пом[ощник] инспектора доцент УГЛЯНСКИЙ А. А.,
Профессора: САГАРДА А. И., УСПЕНСКИЙ Н. Д.,
Доценты: прот[оиерей] СЕРГЕЕНКО А., КУПРЕССОВ С. А., НЕКРАСОВ В. А., СБОРОВСКИЙ К. А.,
Препод[ователи]: ВОЗНЕСЕНСКИЙ Д. Д., НЕЛИДОВА Н. Н., РУСАКОВ М. Ф., ФЕДОРОВ К. М., ШИШКИН А. Ф.

Председатель: Ректор Преосвященный СИМЕОН, Епископ Лужский.
Секретарь: Доцент СБОРОВСКИЙ К. А.

<...>

Статья 5.

СЛУШАЛИ:

Следующую резолюцию Высокопреосвященнейшего ГРИГОРИЯ Митрополита Ленинградского и Новгородского от 22 / I — 49 г. за № 96:

«Совету Духовной Академии.

1) Ввиду пересмотра программ по общеобразовательным предметам в Учебном Комитете при Священном Синоде предлагаю приостановиться в наступившем полугодии преподаванием Истории философии в IV классе Дух[овной] Семинарии впредь до указания Учебного Комитета.

2) Преподаватели учебных предметов филологического сектора Дух[овной] Академии, имеющие высшее образование, должны быть уравнены в звании доцента наравне с преподавателями прочих предметов Дух[овной] Академии; соответственно с этим должны быть изменены и оклады их содержания. Митрополит ГРИГОРИЙ».

ПОСТАНОВИЛИ:

1) Принять к сведению и исполнению.

2) Освободившиеся от истории философии 2 часа в расписании 4-го класса Дух[овной] Семинарии предоставить доц[енту] СБОРОВСКОМУ К. А. для занятий по Св[ященному] Писанию Нового Завета, ввиду обширности программы

по этому предмету (все апостольские послания) и недостаточности часов, назначенных переводным учебным планом для данного класса и в этом году.

3) Просить Высокопреосвященнейшего ГРИГОРИЯ Митрополита Ленинградского и Новгородского возбудить ходатайство перед Учебным Комитетом об утверждении в звании доцентов следующих преподавателей филологического сектора: РУСАКОВА М. Ф., кандидата филологии, окончившего Филологический Институт, БОЯНОВСКУЮ Е. Н., окончившую Женский Педагогический Институт, НЕЛИДОВУ Н. Н., окончившую Саратовский Государственный Университет.

По последнему пункту постановления проф[ессор] УСПЕНСКИЙ Н. Д. подает особое мнение, которое прилагается.

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 210, 214. Машинопись. Подлинник.

№ 17.

ОСОБОЕ МНЕНИЕ

проф. УСПЕНСКОГО по вопросу присуждения ученого звания доцента преподавателям филологической кафедры М. Ф. РУСАКОВУ, Е. Н. БОЯНОВСКОЙ и Н. Н. НЕЛИДОВОЙ.

1) Присуждение ученого звания доцента преподавателю Академии РУСАКОВУ М. Ф., имеющему ученую степень кандидата филологических наук, считаю правильным.

2) Против присуждения этого же звания преподавателям Е. Н. БОЯНОВСКОЙ и Н. Н. НЕЛИДОВОЙ протестую, т. к. названные преподаватели не имеют ни ученой степени, ни научных трудов, хотя бы в объеме рефератов или ученых записок. Присуждение им этого звания было бы в прямом противоречии с 19 ст.[55] Положения о Православных Духовных Академиях, по которому это звание присуждается лицам, имеющим ученую степень кандидата.

3) Если вопрос сводится к улучшению материального положения преподавателей БОЯНОВСКОЙ Е. Н. и НЕЛИДОВОЙ Н. Н., то полагал бы возможным увеличение оплаты их педагогического труда в Академии сравнительно с оплатой труда преподавателей Семинарии, но считаю в принципе неверным необоснованное присуждение ученого звания из соображений улучшения материального положения.

4) Будучи не согласен с решением Совета Академии по существу его, возражаю и против самой процедуры этого решения, когда столь важный вопрос, сугубо принципиальный, как присуждение ученого звания, при наличии возражений по нему, решается без голосования, по тем мотивам, ЯКО-БЫ такое решение указано в императивной форме самим Владыкой Митрополитом. В таком случае для меня является вообще непонятным — зачем выносится на рассмотрение Совета вопрос, который уже разрешен самим Владыкой Митрополитом. Как сын Православной Церкви и работник Духовной Академии, я обязан подчиниться всем решениям Владыки Митрополита безапелляционно и считаю себя не в праве рассуждать об этих решениях. Таково мое убеждение. В действительности же я оказываюсь перед каким-то своеобразным искушением, когда на Совете предлагается к решению вопрос и тут же заявляется ЯКО-БЫ Владыка Митрополит указывает императивно (в обязательном порядке) определенное по нему решение[56].

3 / II — 49 г.

Профессор Н. Успенский.

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 221. Машинопись. Подлинник.

№ 18.

ЖУРНАЛ № 5
Совета Деканов Ленинградской Духовной Академии
От 4 / VII — 49 года.

Присутствовали: Инспектор Академии проф[ессор] прот[оиерей] ОСИПОВ А. А.
Профессор САГАРДА А. И
Доценты: КУПРЕССОВ С. А., СБОРОВСКИЙ К. А.
Присутствует по приглашению доцент СЕРГЕЕНКО А. А.

Председатель профессор А. ОСИПОВ
Секретарь доцент СБОРОВСКИЙ

<...>

Статья 3.

СЛУШАЛИ:

Обсуждение вопроса о кандидатском минимуме (во исполнение постановления Совета Академии от 25 / V (Журнал № 20 (64) ст. 3)) и предложение проф[ессора] САГАРДЫ А. И. принять для оканчивающих Лен[инградскую] Духовную Академию в 1950 году в качестве кандидатского минимума четыре предмета, положенных переходным учебным планом на четвертом курсе: Священное Писание Нового Завета, Христианская Апологетика, Аскетика и Каноническое Право.

ПОСТАНОВИЛИ:

1) Введение кандидатского минимума обязательно в соответствии с практикой светских ВУЗ'ов (доцент КУПРЕССОВ воздержался от принятого решения).

2) Для оканчивающих Ленинградскую Духовную Академию в будущем 1949–50 учебном году кандидатский минимум состоит из Священного Писания Нового Завета, Христианской Апологетики, Аскетики (из курса Пастырского богословия) и Канонического Права.

3) В будущем 1950–51 учебном году Совету Академии установить постоянный комплекс предметов кандидатского минимума.

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 319, 320. Машинопись. Подлинник.

№ 19.

ЖУРНАЛ № 1 (71)
Совета Ленинградской Духовных Академии и Семинарии
31 августа 1949 года

Присутствовали:

Ректор Академии Преосвященный СИМЕОН Епископ Лужский

Инспектор Академии проф[ессор] прот[оиерей] А. ОСИПОВ

Профессор УСПЕНСКИЙ Н. Д.

Доценты: прот[оиерей] А. СЕРГЕЕНКО, прот[оиерей] И. КОЗЛОВ, КУПРЕССОВ С. А., НЕКРАСОВ В. А., СБОРОВСКИЙ К. А., МАКАРОВСКИЙ А. И.[57], РУСАКОВ М. Ф., УГЛЯНСКИЙ А. А. и МИРОЛЮБОВ Г. П.[58]
Преподаватели: БОЯНОВСКАЯ Е. Н., НЕЛИДОВА Н. Н., ВОЗНЕСЕНСКИЙ Д. Д., ШИШКИН А. Ф., ФЕДОРОВ К. М.

Председатель: Ректор Академии Епископ СИМЕОН
Секретарь: Доц[ент] СБОРОВСКИЙ К. А.

<...>

Статья 25.

СЛУШАЛИ:

Сообщение о. Инспектора о пожелании Высокопреосвященнейшего Владыки Митрополита изменить тему актовой речи на предстоящем Годовом акте Академии.

Профессор Н. Д. УСПЕНСКИЙ высказывает готовность принять на себя актовую речь на тему: «К истории обряда святого огня, совершаемого в Великую Субботу в Иерусалиме».

ПОСТАНОВИЛИ:

1) Приветствовать готовность профессора Н. Д. УСПЕНСКОГО потрудиться на пользу Академии.
2) Утвердить предложенную тему.
3) Ради предоставления проф[ессору] Н. Д. УСПЕНСКОМУ больших возможностей подготовки актовой речи разрешить ему в течение сентября или первой декады октября сделать недельный перерыв в чтении лекций в порядке творческого отпуска.

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 1, 11–12. Машинопись. Подлинник.

№ 20.

ЖУРНАЛ № 1
Заседания Совета Деканов Ленинградской Духовной Академии
от 31 октября 1949 г.

Присутствовали: Инспектор Академии проф[ессор] прот[оиерей] А. ОСИПОВ
Профессора: САГАРДА А. И., УСПЕНСКИЙ Н. Д.
Доценты: КУПРЕССОВ С. А., СБОРОВСКИЙ К. А.

Председатель Инспектор Академии проф[ессор] прот[оиерей] А. ОСИПОВ
Секретарь доц[ент] СБОРОВСКИЙ К. А.

<...>

Статья 2.

СЛУШАЛИ:
Обсуждение вопроса о разрядах оканчивающих Духовную Академию и о присвоении им звания кандидата богословия.

ПОСТАНОВИЛИ:

§ 1. Студенты IV курса, представившие удовлетворительное курсовое сочинение и за все пребывание в Академии не получившие ни одного неудовлетворительного балла, утверждаются в степени кандидата богословия и причисляются: при среднем выводе за все три года обучения не менее 4 ½ к первому разряду, а при среднем выводе не менее 3 ½ — ко второму.

2. Кандидаты богословия, окончившие по первому разряду, пользуются правом на получение степени магистра богословия без новых испытаний. Окончившие по второму разряду должны для получения степени магистра богословия выдержать новое устное испытание по тем предметам, по коим они получили балл ниже 4.

3. Студенты, оказавшие за время обучения в Академии удовлетворительные или и лучшие успехи, но представившие сочинение, неудовлетворительное для степени кандидата богословия, или вовсе, по уважительной причине, не представившие сочинения, получают звание действительного студента.

4. В случае непредставления студентом IV курса курсового сочинения без уважительной причины, он выпускается из Академии с свидетельством о выслушании им академических наук. Сочинение может быть представлено им не ранее года по выходе из Академии.

5. Лица, выпущенные из Академии с званием действительного студента по неудовлетворительности курсового сочинения, могут впоследствии получить степень кандидата богословия, если представят соответствующее цели сочинение, вновь написанное или переделанное из прежнего неудовлетворительного. Если же причиной неполучения кандидатской степени был недостаточный средний балл по устным ответам или письменным работам, то для получения названной степени требуется более удовлетворительная сдача устных испытаний или письменных работ по тому предмету, по которому имеются недостаточные баллы.

6. Если студент получил при переходных испытаниях один неудовлетворительный балл, то для получения степени кандидата он может подвергаться переэкзаменовке на весенней или осенней экзаменационной сессии по усмотрению Совета. Если же он получил и другой неудовлетворительный балл, то к переэкзаменовке для получения степени кандидата он допускается не ранее года по окончании занятий в Академии.

Статья 3.

СЛУШАЛИ:

Обсуждение вопроса о кандидатском минимуме.

ПОСТАНОВИЛИ:

1) В кандидатский минимум включить 3 предмета:

а) предмет, по которому студент пишет кандидатское сочинение.

б) один из древних языков (еврейский, греческий, латинский).

в) третий предмет определяются той группой предметов, к которой относится кандидатское сочинение, а именно:

Если сочинение	Предмет минимума
I) по Новому Завету	Свящ[енное] Писание Ветхого Завета
“ Ветхому Завету	
“ Догматическому богословию	
“ Нравственному богосл[овию]	Свящ[енное] Писание Нового Завета
“ Апологетике	
II) по Общей Церков[ной] Истории	
“ Расколу	Русская церковная история
“ Русск[ой] Церковн[ой] истории	

“ Сравнит[ельному] богословию	
“ Патрологии	Общая церковная история
“ Истории Религий	
“ Церковной Археологии	

III) по Литургике	Церковное право
“ Церковному праву	Общая церковная история
“ Гомилетике	Литургика
“ Пастырству	Нравственное богословие

2. Предметы кандидатского минимума сдаются не по стенограммам, а по материалам, указанным профессорами.

3. Предметы кандидатского минимума должны быть сданы до начала экзаменационной сессии.

<…>

Статья 5.

СЛУШАЛИ:

Обсуждение вопроса о принципах программ для Духовной Академии.

ПОСТАНОВИЛИ:

1) В программу включать историографию предмета.

2) Лекции должны составляться преимущественно по источникам, а не по пособиям.

Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 4. Л. 78–80. Машинопись. Подлинник.

Примечания

[1] Епископ Таллинский и Эстонский *Исидор* (Богоявленский Иван Яковлевич; 1879–1949) — из семьи псаломщика, выпускник СПбДА (1904), рукоположен во священника (1905), магистр богословия (1915), эмигрировал в Эстонию (1919), руководитель русскоязычных богословско-пастырских курсов в Таллине (1930-е гг.), ректор вновь открытых ЛДАиС (1946–1947), пострижен в монашество и хиротонисан во епископа Таллинского и Эстонского (1947).

[2] *Осипов* Александр Александрович (1911–1967) — сын служащего Ревельского отделения госбанка, окончил православное отделение Богословского факультета Тартуского университета (1935), рукоположен во священника к Тартускому Успенскому собору (1935), участник Поместного собора 1945 г., с 1947 г. — протоиерей, профессор и инспектор ЛДАиС (с 1946), вступил во второй брак (1951), лишен права священнослужения и ношения наперсного креста (1955), в 1959 г. ушел из Православной Церкви, тогда же постановлением Священного Синода извергнут из священного сана, в последующие годы выступал в качестве пропагандиста-антирелигиозника.

[3] *Четыркин* Василий Васильевич (1888–1948) — окончил СПбДА (1912), магистр богословия (1916), профессор кафедры истории Средних веков и истории религий в Саратовском университете (1920–1924), с 1 сентября 1946 г. — профессор ЛДАиС.

[4] *Вознесенский* Дмитрий Дмитриевич (1889–1970) — выпускник СПбДА (1913), служил в Красной Армии (1919–1920), далее специализировался как учитель географии, с 1946 г. — доцент ЛДАиС.

[5] *Сборовский* Константин Александрович (1883–1965) — окончил СПбДА (1908) и литературное отделение историко-филологического факультета Петербургского университета (1910). Преподавал в различных учебных заведениях, с 1946 г. — доцент ЛДАиС, с сентября 1946 по сентябрь 1953 г. — Ученый секретарь Совета ЛДА, с 1952 г. магистр богословия и профессор, в 1958 г. по состоянию здоровья вышел на пенсию.

[6] *Успенский* Николай Дмитриевич (1900–1987) — в 1920–1923 гг. учился в Петроградском Богословском институте, в 1926 г. утвержден в степени кандидата богословия, с сентября 1927 г. — секретарь Совета Высших богословских курсов в Ленинграде. Регент в ленинградских храмах. С 1945 г. — преподаватель церковного устава на Богословско-пастырских курсах в Ленинграде. С 1 сентября 1946 г. — доцент кафедры литургики ЛДАиС, с 1947 г. — профессор, магистр богословия (1949), доктор церковной истории (1957), с 1975 г. — заслуженный профессор.

[7] Греч. ἀγρυπνία — «бдение».

[8] Митрополит *Григорий* (Чуков Николай Кириллович; 1870–1955) — выпускник СПбДА (1895), ректор Олонецкой ДС (1911–1918). В 1918 г. выслан из Олонецкой губернии. В 1919–1920 гг. — настоятель Петропавловской церкви Петроградского университета, с 1920 г. — настоятель Казанского собора. С 1920 г. ректор Петроградского Богословского института. 30 мая 1922 г. арестован по делу «о сопротивлении изъятию церковных ценностей». С 1924 по 1935 гг. — настоятель Николо-Богоявленского собора. Возглавлял Высшие богословские курсы. Магистр богословия (1926). В 1935 г. приговорен к административной высылке из Ленинграда в Саратов. Овдовел. В 1942 г. пострижен в мантию, хиротонисан во епископа Саратовского, возведен в сан архиепископа, с 1943 г. — архиепископ Саратовский, с 1944 г. — Псковский, с 1945 г. — митрополит Ленинградский и Новгородский, с 1946 г. — председатель Учебного комитета при Священном Синоде.

[9] Высшие богословские курсы — учебное заведение, существовало в Ленинграде в 1925–1928 гг., инициатором создания и ректором был протоиерей Николай Чуков (впоследствии митрополит Григорий).

[10] *Алексий I* (Симанский Сергей Владимирович; 1877–1970), Патриарх Московский и всея Руси с 1945 г.

[11] Епископ *Симеон* (в миру Сергей Иванович Бычков; 1882–1952) — выпускник СПбДА (1908), в начале 1920-х гг. — благочинный 3-го округа г. Петрограда, в 1922 г. арестован по обвинению в «сопротивлении изъятию церковных ценностей», приговорен к трем годам лишения свободы, в 1923 г. освобожден условно-досрочно. Служил в разных храмах Ленинграда. Рукоположен в сан епископа (1947), с апреля 1948 г. — ректор ЛДАиС.

[12] Статья 27 «Положения о Православных Духовных Академиях»: «Совет Духовной Академии с утверждения Святейшего Патриарха может присуждать высшую ученую степень доктора богословия или церковной истории тому или другому лицу, имеющему ученую степень магистра богословия, и за совокупность его ученых трудов, хотя бы и рукописных, по предложению не менее как трех членов Совета, имеющих ученую степень не ниже магистра». Архив СПбДА. Организация богословских школ в 1943–51 гг. Л. 43.

[13] Резолюция.

[14] *Благовещенский* Владимир Александрович, протоиерей (1888–1968) — выпускник СПбДА (1912), эмигрировал в Эстонию, в 1920–1940 гг. преподавал в гимназии в Нарве, рукоположен во священника (1939), с 1947 г. — доцент ЛДАиС, в 1948 г. — подал прошение о переходе на приходское служение.

[15] Архимандрит *Феогност* (Дерюгин Федор Александрович; 1887–1970) — выпускник СПбДС (1908), обучался в СПбДА (1909–1910, 1914), окончил историко-филологический факультет Варшавского университета, кандидат филологии, в 1947 г. принял постриг, доцент ЛДАиС (1947–1948), ректор Саратовской ДС (1948–1949).

[16] *Купрессов* Сергей Алексеевич (1887–1965) — выпускник СПбДА (1912), преподавал в СПбДС (1912–1918) и на Пастырско-Богословских курсах в Петрограде. После революции работал в средних и высших советских учебных заведениях, с 1946 г. — доцент ЛДАиС, заведующий заочным отделением ЛДАиС (1948–1960). С 1960 г. — ушел на пенсию.

[17] Тема диссертации: «Мессианские представления иудеев по Таргуму Ионафана, сына Узиелова».

[18] Православный Богословский Институт и Богословские пастырские курсы открыты в Москве в 1944 г., преобразованы в Московскую Духовную Академию и Московскую Духовную Семинарию в 1946 г.

[19] Утверждение в степени состоялось 15 апреля 1949 г.

[20] В перечне присутствовавших на заседании данного Совета о. Феогност обозначен как инок, однако сам он подписался под журналом данного заседания уже как иеромонах. 6 декабря 1947 г. митрополитом Григорием был рукоположен во иеродиакона, 7 декабря — во иеромонаха.

[21] Резолюция.

[22] Работа так и не была представлена к защите.

[23] Тема диссертации: «Пасторологические взгляды Иоанна Хризостома».

[24] *Шишкин* Александр Федорович (1897–1965) — окончил 4 класса Екатербургской духовной семинарии и историко-филологический факультет Пермского университета (1919),

служил в Красной Армии (1919–1921). Окончил курсы машинописи, бухгалтерии, иностранных языков. Окончил Ленинградский музыкально-педагогический институт по дирижерскому отделению. С 1939 г. был комендантом и регентом хора Спасо-Преображенского собора, в 1946–1965 гг. нес послушание регента митрополичьего хора Николо-Богоявленского кафедрального собора. Являлся консультантом Отдела внешних церковных сношений Московской патриархии. В 1960–1962 гг. — ответственный редактор ЖМП. В 1948–1964 гг. преподавал в ЛДАиС.

[25] Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 23.

[26] В итоге в 1951 г. сдал экстерном экзамены за курс духовной академии. Удостоен степени кандидата богословия за сочинение «Историческое обозрение взаимоотношения Церкви и государства в домонгольский период русской церковной истории».

[27] Так в тексте.

[28] *Сагарда* Александр Иванович (1883–1950) — выпускник СПбДА (1909), профессор СПбДА по кафедре патрологии (1911–1918), магистр богословия (1913). С 1948 г. — профессор ЛДАиС.

[29] *Некрасов* Владимир Афанасьевич (1892–1987) — выпускник Петроградской духовной академии (1917), в 1918 г. добровольцем ушел в Красную Армию, в 1922 г. демобилизовался, с 1948 г. библиотекарь в ЛДАиС, с 1948 г. преподавал в ЛДАиС, с 1961 г. — доцент кафедры церковной археологии.

[30] *Федоров* Константин Михайлович (1882–1977) — обучался в Петербургской учительской семинарии и в регентских классах Придворной Певческой капеллы. Преподавал пение в средних учебных заведениях. Регент Спасо-Парголовского храма (1904–1946). С 1946 г. — преподаватель ЛДАиС.

[31] На заседании совета 30 мая 1949 состоялось уточнение темы диссертации. Публичная защита диссертации «Чин всенощного бдения в Греческой и Русской Церкви» прошла 22 июня 1949 г.

[32] *Сергеенко* Андрей Александрович, протоиерей (1902–1973) — окончил юридический факультет в Праге, Богословский институт в Париже, в 1948 г. вернулся в СССР, с 1948 по 1958 г. — доцент ЛДАиС, кандидат богословия (1955), с 1966 г. преподавал в МДАиС, магистр богословия (1969).

[33] *Попов* Василий Михайлович — выпускник Петроградской духовной академии (1917).

[34] Ответы преподавателей в виде соответствующих кратких справок были представлены и рассмотрены на заседании Совета академии 22 сентября 1948 г. (Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3. Л. 25–37).

[35] *Нелидова* Надежда Николаевна (1901–1996) — жена профессора ЛДАиС В. В. Четыркина, училась в Женской Демидовской гимназии и с 1917 г. — на историко-филологическом факультета в Петрограде. Высшее образование завершила в 1924 г., после окончания Саратовского государственного университета, с 1948 по 1974 г. преподавала немецкий язык в ЛДАиС.

[36] *Русаков* Михаил Филаретович (1891–1979) — выпускник Тульской ДС, в 1915 г. окончил Петроградский историко-филологический институт, кандидат филологии, в 1944–1947 гг. — эконом Московской патриархии, с 1948 по 1971 г. преподавал в ЛДАиС.

[37] Так в тексте.

[38] Здесь в тексте имеется примечание: «В этих случаях декан, в порядке кооптирования участвует в заседании Методической комиссии».

[39] *Бояновская* Екатерина Николаевна (1887–1956) — окончила в 1910 г. словесное отделение Петербургского женского педагогического института, в 1911 г. вышла замуж за А. И. Сегенюка (с декабря 1916 г. — Боярский), впоследствии известного протоиерея, затем обновленческого митрополита. После развода жила в Кинешме. С 1946 г. преподавала английский язык в ЛДАиС.

[40] *Углянский* Александр Александрович (1885–1953) — выпускник КазДА (1912), до 1918 г. преподавал в Тамбовской духовной семинарии, затем учительствовал в советских школах Тамбова. С 1948 по 1950 г. — доцент ЛДАиС.

[41] Митрополит *Николай* (в миру Борис Дорофеевич Ярушевич; 31 декабря 1891 (13 января 1892) — 1961) — выпускник СПбДА (1914), магистр богословия (1917), в 1922 г. хиротонисан во епископа Петергофского, викария Петроградской епархии. В 1935 г. возведен в сан архиепископа. В 1940 г. — архиепископ Волынский и Луцкий, экзарх Украины и Белоруссии. С 15 июля 1941 г. — митрополит Киевский и Галицкий, экзарх Украины. В 1946–1960 гг. возглавлял Издательский отдел при Священном Синоде, являлся главным редактором «Журнала Московской Патриархии». В 1944 г. — митрополит Крутицкий, управляющий Московской епархией. Доктор богословия (1949). Первый председатель Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата (с апреля 1946 г.). В 1960 г. освобожден от должности митрополита Крутицкого и Коломенского.

[42] «Журнал Московской Патриархии».

[43] *Разумовский* Григорий Иванович, протоиерей (1883–1967) — выпускник МДА (1917), в 1944 г. рукоположен в сан священника, с 1944 г. — помощник митрополита Николая (Ярушевича), с 1946 по 1952 г. работал в Отделе внешних церковных сношений.

[44] В машинописном тексте фраза именно «gonoris causa» дописана в начале и конце данной статьи карандашом.

[45] *Сталин* Иосиф Виссарионович (Джугашвили, 1878–1953) — революционер, советский политический, государственный, военный и партийный деятель, генералиссимус, глава Советского правительства (председатель Совета Народных Комиссаров и Совета Министров СССР).

[46] Патриарх *Сергий* (Страгородский Иван Николаевич; 1867–1944) — выпускник СПбДА (1890), ректор СПбДА (1901–1905), в 1901 г. хиротонисан во епископа Ямбургского, викария Санкт-Петербургской епархии. С 1905 г. — архиепископ Финляндский и Выборгский. С 1917 г. — архиепископ Владимирский и Шуйский. С 10 декабря 1925 г. — заместитель Патриаршего Местоблюстителя. 8 сентября 1943 г. избран Патриархом Московским и всея Руси.

[47] Патриарх *Тимофей* (в миру Пифагорас Фемелис; 1878–1955) — с 1937 г. патриарх Иерусалимский.

[48] Архиерейский Собор, проведенный в Москве 21–23 ноября 1944 г., занимался подготовкой Поместного Собора 1945 года.

[49] Поместный собор Русской православной церкви 1945 года — проходил в период с 31 января по 4 февраля 1945 г. в Москве, в храме Воскресения Христова в Сокольниках. Собор принял положение об управлении Русской Православной Церковью, открытым голосованием был избран патриарх Алексий I.

[50] Львовский собор проходил 8–10 марта 1946 г. во Львове; была провозглашена ликвидация Брестской унии 1596 г. и присоединение к Русской Православной Церкви.

[51] Брестская уния — решения Собора епископов Западнорусской митрополии, проходившего в Бресте в октябре 1596 г., о соединении с Католической Церковью — подчинении власти Римского папы и принятии католического вероучения.

[52] Всего Патриарх Алексий I был четырежды награжден орденами Трудового Красного Знамени (1946, 1952, 1962, 1967).

[53] Патриарх *Тихон* (Белавин Василий Иванович; 1865–1925) — выпускник СПбДА (1888), патриарх Московский с 1917 г. Причислен к лику святых в 1989 г. Память 25 марта / 7 апреля и 26 сентября / 9 октября.

[54] Статья 28 «Положения о Православных Духовных Академиях»: «Лица, оказавшие своими трудами или выдающейся просветительной и церковно-общественной деятельностью особые заслуги перед Православной Церковью, могут быть избираемы Советом Академии с утверждения Святейшего Патриарха в звание Почетных членов Академии с правом участия в заседаниях Совета Академии и решающего голоса по вопросам ученого и учебного характера». Архив СПбДА. Организация богословских школ в 1943–51 гг. Л. 43–44.

[55] Статья 19 «Положения о Православных Духовных Академиях»: «Лица, занимающие кафедры в Академии, носят звание профессора, если имеют ученую степень доктора или магистра богословия (или других наук), и звание доцента, если имеют степень кандидата». Архив СПбДА. Организация богословских школ в 1943–51 гг. Л. 41.

[56] Резолюция митрополита Григория по данному пункту была следующей: «По ст[атье] 5 — согласен с особым мнением проф[ессора] УСПЕНСКОГО. Мое предложение о присвоении звания доцента отнюдь не должно считаться императивным, а подлежать обсуждению Совета Академии. Посему предлагаю заготовить надлежаще мотивированное представление Свят[ейшему] Патриарху с поставлением Совета о присвоении этого звания М. Ф. РУСАКОВУ. Что же касается преподав[ателей] Е. Н. БОЯНОВСКОЙ и Н. Н. НЕЛИДОВОЙ, то Совет должен выяснить наличие у них уч[еной] степени „Кандидата“ (согласно § 19 „Положения“) и лишь в таком случае — по обсуждении — возбудить соответствующее ходатайство». Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3. Л. 209.

[57] *Макаровский* Александр Иванович (1888–1958) — выпускник СПбДА (1913), с 1914 по 1918 г. преподавал в Псковской духовной семинарии, с 1949 по 1955 г. — преподавал в ЛДАиС, магистр богословия (1951).

[58] *Миролюбов* Георгий Павлович (1884–1964) — выпускник МДА (1908), после революции до 1924 г. учительствовал в средних учебных заведениях Рязани, с 1936 г. преподавал в различных учебных заведениях Ленинграда, с 1949 г. — профессор ЛДАиС.

"He has been able to light the oil lamp of knowledge before the altar of Eternal Truth in modern educational institutions". *Documents on the History of the Development of Theological Sciences at Leningrad Theological Academy during the First Years Following its Reopening.*

A graduate of St. Petersburg Theological Academy before the Revolution, Metropolitan Gregory (Chukov) of Leningrad and Novgorod, bears much responsibility for the reopening of Leningrad Theological Academy in 1946. Thanks to his titanic labors, the theological academy in Russia's Northern Capital could not only be reopened, but also could become one of the leading institutions of higher learning in Orthodoxy. The initial tasks before Metropolitan Gregory and the Academy's leadership included questions of hiring, the development of course programs and completely new courses, and carrying out the necessary repairs to the Academy's facilities. But despite the difficult conditions, the ruling bishop and professors and instructors of the Academy were involved in another important task: theological scholarship. The many surviving documents testify to the fact that even during the first years following the Academy's reopening, its professors had ambitious plans for new research projects. We publish some of these plans here, based on decisions taken by the Academy's Academic Council and reflected in a very interesting source for the study of the Academy's history: the minutes of the meetings of the Academic Council of Leningrad Theological Academy (Archives of St. Petersburg Theological Academy, f. 1. file 1. units 1-4).

***Keywords*:** Leningrad Theological Academy, Educational Committee at the Holy Synod, Department of External Church Contacts, doctoral dissertation, master's dissertation, attestation of theological scholarship, Patriarch Alexius I, Metropolitan Gregory (Chukov), Nikolay Uspensky, Aleksandr Osipov.

Священник Глеб Санюк

ЛИТУРГИЧЕСКАЯ ТЕМАТИКА НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ» в 30-е гг. XIX в.

Статья посвящена обзору публикаций литургической тематики в «Христианском чтении» на раннем этапе существования журнала — в 30-е гг. XIX в. Описывается общий уровень и направленность изданных в России работ, посвященных литургике, дается оценка научной деятельности наиболее известных церковных исследователей обозначенного периода и их богословских изысканий. Помимо статей литургической тематики, авторство которых известно, рассматривается целый ряд анонимных публикаций, которые в своем большинстве хоть и носят нравственно-назидательный характер, но тем не менее дают более полное представление о векторе исследовательских интересов ученых-литургистов первой половины XIX в. Проводится анализ статей, касающихся комментирования гимнографических памятников и святоотеческих творений, статей, посвященных эортологии и сотериологии, а также работ по изучению и исправлению богослужебных книг, в частности переводов на русский язык наиболее трудных для понимания церковных служб и канонов. В заключение статьи предпринимается попытка дать общую характеристику литургическим статьям, опубликованным в «Христианском чтении» в этот период.

Ключевые слова: Санкт-Петербургская духовная академия, церковная публицистика, «Христианское чтение», историческая литургика, история богословского образования, история Русской Православной Церкви в XIX в., исправление богослужебных книг, богослужебные переводы, эортология, гимнография.

В первой половине XIX в. литургика, или, как она тогда официально называлась, «церковная археология — древности», еще не заняла должного ей места в системе академических дисциплин, и долгое время отношение к ней было не вполне серьезным, а иногда и откровенно предвзятым. Объясняется это обстоятельство главным образом тем, что на протяжении длительного времени эта специальность считалась прикладной, как некогда заметил проф. Н. Н. Глубоковский, «служащей лишь к назидательному истолкованию церковно-богослужебного обряда со всеми

Священник Глеб Санюк — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (saniukgleb@yandex.ru).

вещественными и икономическими аксессуарами»[1]. Литургические чины, как правило, в это время рассматривались исследователями как нечто окончательно и навсегда сформировавшееся, застывшее, и в этом виде они «догматизировались», поскольку в своих главных элементах непременно возводились к апостольским временам. Исторический генезис чинопоследований в работах таких литургистов или отрицался вовсе, или же сводился к иллюстрации каких-либо «случайных исторических исключений», которые были призваны лишь подтверждать общее правило[2]. Естественно, что без серьезного анализа исторического развития не могло быть и речи об объективном изучении и тем более понимании богослужебных чинов, истолкование которых в это время происходило в духе схоластической символики. Структура того или иного чина или последования выводилась из общей идеи служб. Следствие такого подхода к объяснению богослужебных текстов — крайний субъективизм толкований, что можно наблюдать в сочинениях литургистов-экзегетов синодальной эпохи, в особенности в период до середины XIX в.[3] Лишь немногие энтузиасты в это время сознавали актуальность и важность исторического метода в изучении литургики, но для серьезных капитальных исторических исследований в области богослужения, как показала история, еще не пришло время, а толкованием литургических текстов и обрядов, как догматическим, так и нравственным, по преимуществу занимались церковные иерархи и высшее духовенство[4].

Правда, справедливости ради стоит сказать, что академические богословы иногда привлекались к литургическим разработкам, особенно когда дело касалось издания учебных пособий или же комментирования трудов зарубежных исследователей в области толковой литургики. Так, например, в 1829–1845 гг. в Санкт-Петербурге на основе работы англиканского священника Джозефа Бингема «О христианских древностях»[5] профессором

[1] *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 106.

[2] Там же.

[3] В качестве примера таких толкований можно привести работы архиеп. Вениамина (Румовского-Краснопевкова), прот. Григория Дебольского, А. Н. Григорьева, которые для своего времени хотя и были написаны на достаточно приличном научном уровне, однако не были лишены тех недостатков, о которых мы упомянули.

[4] *Лисовой Н. Н.* Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX — начале XX столетия // Богословские труды. М., 2002. Вып. 37. С. 77.

[5] *J. Bingham.* Origines Ecclesiasticae, or The Antiquities of the Christian Church: 10 vol. L., 1715–1722.

Санкт-Петербургской духовной академии (далее — СПбДА) И. Я. Ветринским было составлено первое на русском языке крупное церковно-археологическое пособие «Памятники древней христианской Церкви или христианских древностей». В этом труде систематически изложено описание церковной иерархии, обрядов, а также развитие церковного календаря в первые 500 лет христианства. Данная работа отличалась исчерпывающей для своего времени информацией, а также была написана доступным языком, что сделало ее одним из самых популярных пособий по изучению истории Церкви[6]. Особого внимания заслуживает и труд протоиерея Георгия Дебольского «Дни богослужения православной Церкви», который был опубликован в 1837 г. в Санкт-Петербурге и представлял собой первую в России попытку создать полное описание православного литургического года. Автор подробно разбирает виды праздничных дней, подвижный и неподвижный циклы, историю происхождения каждого праздника, его историческое, догматическое и символическое значение, основные элементы уставного богослужения, гимнографию[7]. Этот объемный труд, который выдержал свыше десятка переизданий, и доныне остается наиболее полным справочником по православной эортологии, несмотря на свой общедоступный и неакадемический характер[8].

В этот период было также напечатано много статей, касающихся исторического научного комментирования гимнографических памятников и отеческих творений в журнале СПбДА «Христианское чтение» (далее — «ХЧ»), который в начале XIX в. был единственным духовным журналом в России, благодаря чему его выпуски пользовались большой популярностью[9]. Среди многочисленных неподписанных статей (авторство которых доныне не установлено, и которых до начала протасовских реформ 1840-х гг. было издано около десятка) были напечатаны литургические работы прот. Герасима Павского, архим. Мартирия (Горбачевского), прот. Михаила Богословского, прот. Григория Дебольского.

Сразу хочется сделать пояснения, почему нами были выбраны такие хронологические рамки. Казалось бы, если речь идет о начальном

---

[6] *Беляев Л. А.* Бингем // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 5. С. 217.

[7] Дебольский // Православная энциклопедия. М., 2012. Т. 14. С. 272.

[8] *Желтов М., свящ.* Обзор истории православной литургической науки до конца XX в. // БОГОСЛОВ.ru. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1883125.html (дата обращения: 25.11.15).

[9] *Карпук Д. А.* Периодические издания Санкт-Петербургской духовной академии (1821–1917): к 190-летию журнала «Христианское чтение» // ХЧ. 2011. № 6. С. 48.

Протоиерей
Герасим Павский (1787–1863)

периоде существования журнала, который начал издаваться с 1821 г., логично было бы упомянуть и о статьях литургической тематики, опубликованных в «ХЧ» в 20-е гг. XIX в. Однако при детальном изучении работ, напечатанных в этот период, выяснилось, что таковых не имеется. Лишь с очень большой условностью сюда можно отнести статью под заглавием «Нравы христиан»[10], повествующую об особенностях жизни раннехристианской общины. Из самого названия работы видно, что ее автор пытался раскрыть нравственную сторону жизни первых христиан, исходя из исторического и культурного контекста того времени. Лишь в параграфах данной статьи, посвященных Крещению и Литургии, можно встретить краткое описание особенностей последования и совершения указанных служб[11], взятое из сочинений раннехристианских писателей (св. Иринея Лионского, св. Климента Римского, св. Иустина Философа, Тертуллиана). Что же касается ряда анонимных статей, опубликованных в «ХЧ» в этот период[12], то по своему содержанию они являются нравственно-назидательными чтениями, скорее походящими на пространные проповеди, чем на статьи литургической тематики[13].

[10] Нравы христиан // ХЧ. 1825. Ч. 19. С. 63–79, 186–220, 300–340.

[11] Там же. С. 192–194, 320–324.

[12] Напр.: Страстная неделя // ХЧ. 1824. Ч. 13. С. 325–336; О поминовении усопших // ХЧ. 1824. Ч. 16. С. 170–199; О почитании храмов Божьих // ХЧ. 1824. Ч. 16. С. 337–347; Неделя перед Рождеством Христовым // ХЧ. 1829. Ч. 36. С. 333–338; Навечерие Рождества Христова // ХЧ. 1829. Ч. 36. С. 339–349.

[13] Здесь необходимо упомянуть доклад Н. Т. Карамышева «Основные тенденции в статьях литургической тематики журнала „Христианское чтение“ (1821–1855)», представленный на VIII ежегодной студенческой научно-богословской конференции СПбДА. Как нам представляется, достоинством доклада является составленная его автором хронологическая таблица статей ХЧ, опубликованных в период с 1821 по 1855 гг., с кратким комментарием к каждой из них. Вместе с тем статьи, изданные в «ХЧ» в 1821–1829 гг. и рассматриваемые автором как относящиеся к литургической направленности, как нам кажется, не заслуживают данной оценки по вышеизложенным нами причинам.

В большой степени богословскому углублению в сокровенный смысл церковных служб способствовало издание статей протоиерея Герасима Павского, основателя русской библейско-исторической школы и автора известного учебника еврейского языка для духовных семинарий. Хотя Г. Павский и посвятил практически всю свою жизнь проблемам библеистики и переводу Священного Писания, однако литургические изыскания этого исследователя также заслуживают интереса. Статьи данного автора, изданные в 1830-х гг., главным образом касаются изучения истории и толкования главного церковного таинства — Евхаристии. В 1830 г. в «ХЧ» был издан цикл его работ, посвященных истории развития чинопоследования литургии, в который входили статьи «История и истолкование Литургии», «Когда и как совершил таинственную вечерю И. Христос?», «Как совершалась вечеря у христиан при апостолах?», «Как совершалась вечеря у христиан после апостолов во II и III вв.?», «Вечеря Господня в торжествующей церкви».

Статья «История и истолкование литургии» представляет собой небольшое эссе, в котором нет исследования богослужения как такового, а представлены рассуждения автора по поводу того, какое значение имело для человечества воплощение и земная жизнь Господа Иисуса Христа[14]. Написана она в художественном стиле и, по сути, является своеобразным введением к дальнейшим статьям. По своему содержанию больше походит на гомилетическое слово или поучение, чем на научный текст. В следующей за ней статье «Когда и как совершил таинственную вечерю Иисус Христос?» автор дает расширенное толкование евангельских событий, описывающих историю совершения Тайной Вечери, параллельно объясняя, каким образом происходила в то время пасхальная трапеза у иудеев и какие обряды при этом совершались: как происходило деление агнца, благословение чаш, пение псалмов и толкование Священного Писания, благодарение Богу[15]. Далее описываются события омовения ног, установление таинства Евхаристии, последняя перед крестными страданиями беседа Христа со Своими учениками[16]. При описании всего нами перечисленного исследователь, как может показаться, выступает не как историк, которого интересуют в первую очередь истоки и смысл происхождения чинов и таинств,

[14] *Павский Г., прот.* История и истолкование литургии // ХЧ. 1830. Ч. 38. С. 51–54.

[15] *Он же.* Когда и как совершил таинственную вечерю Иисус Христос? // ХЧ. 1830. Ч. 38. С. 58–60.

[16] Там же. С. 64–83.

а в большей степени как проповедник, который пытается оценить все описываемые события с нравственно-назидательной точки зрения.

В продолжение темы Г. Павский пишет небольшую работу под заглавием «Как совершалась вечеря у христиан при апостолах?»[17], которая по стилю и по общей канве изложения практически никак не отличается от предыдущей, а вот две заключительные статьи: «Как совершалась вечеря у христиан после апостолов во II и III вв.?» и «Вечеря Господня в торжествующей церкви», заслуживают большего внимания, поскольку, во-первых, они больше предыдущих статей по объему, во-вторых, автор здесь пытается привлечь письменные свидетельства о церковном богослужении исследуемого периода, активно ссылаясь на св. Иустина Философа, св. Киприана Карфагенского, Тертуллиана, Постановления Апостольские, Литургию ап. Иакова[18]. Протоиерей Г. Павский описывает время и место совершения Евхаристии в древней Церкви, говорит о порядке причащения и о Литургии Преждеосвященных Даров, подробно описывает структуру и последование богослужебного чина, указывает на обязанности епископов, пресвитеров и диаконов за Литургией, говорит о значении агап для членов Церкви и о жизни раннехристианской общины в целом. Статья «Вечеря Господня в торжествующей церкви» посвящена истории церковного богослужения в период после принятия Миланского эдикта в 313 г. и тематически состоит из двух разделов. Первый посвящен общему описанию Церкви: устройству и убранству храмов, церковной иерархии и богослужебным облачениям, времени совершения богослужения и причащению верных. Последнее заслуживает особого внимания, поскольку в вопросе о частоте причащения Г. Павский не смог избежать стереотипов и предрассудков своей эпохи. Безусловно, как человек образованный, он не мог не знать того, что нормой для первых христиан было причащаться за каждой Литургией, о чем свидетельствует и книга Деяний (Деян 2:42), и древние писатели, и церковные историки; тем не менее, тот упадок церковной жизни, который произошел в IV в. и который привел, в частности, к практике редкого причащения, автор не оценивает критически, а лишь указывает на него как на свершившийся факт[19].

[17] *Павский Г., прот.* Как совершалась вечеря у христиан при апостолах? // ХЧ. 1830. Ч. 38. С. 93–98.

[18] *Он же.* Как совершалась вечеря у христиан после апостолов во II и III вв.? // Там же. С. 256–264.

[19] *Он же.* Вечеря Господня в торжествующей церкви // Там же. С. 291.

Второй раздел статьи представляет собой изложение Литургии св. Василия Великого с выделением главных ее смысловых частей и кратким комментарием к основным священнодействиям. По содержанию видно, что Павский пользуется последованием, изложенным не в современном ему служебнике, а использует какой-то древний евхологий или кодекс, но, к сожалению, свой источник он не указывает.

Годом позже архимандритом Мартирием (Горбачевским) была издана статья под заглавием «Краткое историческое сведение о песнопениях нашей церкви»[20]. В своей статье автор повествует о первоначальном установлении священных песней и постепенном их распространении в христианском богослужении, рассказывает об известных составителях богослужебных гимнов, о стихотворных формах и развитии гласов, о различных наименованиях песней (напр., догматик, светилен, ипакои и др.) с пояснением значения и особенностей каждой из них, об истории гимнографии в Русской Церкви в связи с особенностями перевода греческих стихотворных форм, а также ка́лек с греческого языка.

В это же время в «ХЧ» публиковались исследования и по конкретным разделам богослужения, например неподписанные статьи «О литургии», «О всенощной», «О литургии Преждеосвященных Даров». Эти статьи, однако, при более подробном изучении оказались выдержками из книги А. Н. Муравьева «Письма о богослужении Восточной Кафолической Церкви», которая впервые была издана в 1835 г. Это сочинение А. Н. Муравьева в свое время было чрезвычайно востребовано и популярно, о чем говорит хотя бы тот факт, что в течение XIX в. оно выдержало двенадцать переизданий[21].

Стоит отметить, что сочинение А. Н. Муравьева написано в эпистолярном жанре — в виде «писем к юному другу», и является своеобразным ответом на «Философические письма» П. Я. Чаадаева, который критиковал православие в России за то, что оно не только не способствовало освобождению крестьян от крепостничества, но и напротив, способствовало его укреплению во времена Годунова и Шуйского[22], а также видевшего

[20] *Мартирий (Горбачевский), архим.* Краткое историческое сведение о песнопениях нашей церкви // ХЧ. 1831. Ч. 42. С. 70–106.

[21] Письма о богослужении Восточной Кафолической Церкви (А. Н. Муравьев) // Русский православный информационный центр св. равноап. вел. кн. Владимира.
URL: http://www.svroic.org/ru/books/pisma_ bogosluzhenie (дата обращения: 27.11.15.).

[22] *Чаадаев П. А.* Философические письма. Письмо второе // *Он же.* Избранные сочинения и письма. М., 1991. С. 47.

Церковный писатель
А. Н. Муравьев (1806–1874)

в христианстве одно лишь бессмысленное поклонение[23]. Падение интереса к церковной жизни, среди прочего, крылось и в непонимании сущности обрядов и богослужений: люди воспринимали только внешнюю сторону таинств, переставая понимать их внутреннее духовное содержание. Объяснению этого содержания и были посвящены «Письма» А. Н. Муравьева. В них он рассказывает о таинстве Евхаристии, разъясняет содержание различных типов Литургии, историю возникновения богослужебных ее элементов[24], смысл Всенощного бдения, вечерни и утрени[25], рассказывает о Литургии Преждеосвященных Даров[26].

В следующем 1836 г. в «ХЧ» продолжили печатать выдержки из «Писем» А. Н. Муравьева. В частности, свет увидели его статьи, посвященные празднику Пасхи[27] и Великому посту[28]. Помимо толкования богослужений суточного круга и великих праздников, в этом же году были изданы статьи этого же автора, относящиеся к сакраментологии[29]. В 1837 г. в первой части «ХЧ» была опубликована заметка А. Н. Муравьева, посвященная освящению храма[30]. Как можно заключить из этих, а также из предыдущих публикаций, автор не ставил себе задачу останавливаться на догматических вопросах в рассматриваемых им чинопоследованиях, а пытался ориентировать свое произведение на человека, делающего

[23] *Чаадаев П. А.* Философические письма. Письмо седьмое // *Там же.* С. 132.

[24] *Муравьев А. Н.* О литургии // ХЧ. 1835. Ч. 4. С. 88–122.

[25] *Он же.* О всенощной // Там же. С. 197–222.

[26] *Он же.* О литургии Преждеосвященной // Там же. С. 323–336.

[27] *Он же.* Пасха // ХЧ. 1836. Ч. 1. С. 280–293.

[28] *Он же.* О Четыредесятнице // Там же. С. 185–192.

[29] *Он же.* О причащении и покаянии // ХЧ. 1836. Ч. 3. С. 56–77; *Он же.* О таинстве брака // Там же. С. 186–198; *Он же.* О таинстве елеосвящения // Там же. С. 199–209; *Он же.* О таинстве священства // Там же. С. 282–303.

[30] *Он же.* Торжество освящения храма // ХЧ. 1837. Ч. 1. С. 62–81.

первые шаги в усвоении истин православия. В этой связи его «Письма» носят весьма доступный характер, а читать их достаточно легко и увлекательно, поскольку наряду с раскрытием содержания и значения богослужения и отдельных его элементов А. Н. Муравьев описывает духовный опыт отцов Церкви, а также делится собственными эстетическими переживаниями православного богослужения.

Особого внимания заслуживают и работы главного священника армии и флота Михаила Богословского (с 1879 г. протопресвитер большого Успенского собора), который, будучи профессором кафедры психологии СПбДА, опубликовал в 1839 г. в «ХЧ» несколько работ, посвященных христианским праздникам, совершаемым в период Страстной седмицы и Пятидесятницы.

Цикл этих работ открывает статья под названием «Как древние христиане постились во святую Четыредесятницу?»[31], в которой повествуется об истории установления Великого поста, о правилах вкушения пищи и поведения верных в этот период. Особенность ее состоит в том, что данная статья опосредованно носит полемический характер, — автор указывает на то, что Восточная Церковь, в отличие от Западной, сохранила «древний образ пощения», и последнюю отец Михаил укоряет в необоснованном ослаблении строгости, необходимой в покаянный период[32]. Несмотря на свой небольшой объем, статья насыщена большим количеством ссылок на произведения древних отцов Церкви, причем греческие отцы (напр., свт. Василий Великий, свт. Феофил Александрийский) цитируются по латинским источникам, что говорит о большей доступности трудов последних в духовных академиях того времени именно на латинском языке, а не на греческом[33].

Следующая статья протоиерея Михаила Богословского, «Воскрешение Лазаря. Неделя Ваий. События в Страстную неделю», как видно из самого названия, посвящена событиям, воспоминаемым Церковью в заключительный период перед Пасхой. Автор изначально излагает историю, содержащуюся в евангельском повествовании, посвященную рассматриваемому дню, затем приводит исторические свидетельства в пользу древности совершаемого богослужения, ссылаясь на литургические произведения

[31] *Богословский М., прот.* Как древние христиане постились во святую Четыредесятницу? // ХЧ. 1839. Ч. 1. С. 251–257.

[32] Там же. С. 255–256.

[33] *Карамышев Н. Т.* Научная деятельность профессора литургики СПбДА В. И. Долоцкого // ХЧ. 2015. № 2. С. 191.

свв. Андрея Критского, Космы Маюмского и Иоанна Дамаскина, подробно останавливается на богослужебных особенностях дня, рассматривая, какие чтения используются на службе и в чем их смысл[34], кратко излагает последование и историю богослужебных элементов.

Данный цикл продолжают статьи, посвященные событиям от Воскресения Христова до праздника Пятидесятницы. По своей структуре эти исследования мало чем отличаются от предыдущих — автор изначально останавливается на евангельском повествовании, связанном с рассматриваемым событием, затем кратко излагает чинопоследование службы, комментируя отдельные богослужебные элементы и делая периодические экскурсы в историю совершаемого праздника. При этом М. Богословский подкрепляет свои доводы ссылками на постановления церковных соборов, кодексы императоров Феодосия и Юстиниана, сочинения древних отцов Церкви[35], что свидетельствует не только о высоком уровне подготовки ученого, но и о степени его научного углубления в исследуемую проблематику.

Помимо авторских статей, изданных в «ХЧ» в этот период, существует ряд анонимных работ, также посвященных литургической тематике. Это статьи нравственно-назидательного характера, касающиеся подготовки к богослужению и поведения в храме[36], заметка, посвященная истории празднования воскресного дня[37], а также статья «О похоронах», повествующая о погребальных традициях иудеев и египтян и связанных с ними верованиях, а также рассказывающая о христианских основаниях совершения данного чина[38].

Важным направлением литургической деятельности СПбДА в этот период являлись работы по изучению и исправлению богослужебных книг, и в частности труды по переводам на русский язык церковных служб и канонов, церковнославянские переводы которых были наиболее

[34] *Богословский М., прот.* Воскрешение Лазаря. Неделя Ваий. События в Страстную неделю // ХЧ. 1839. Ч. 1. С. 385–387, 391–392, 395–399, 402–404.

[35] *Он же.* Воскресение Господне. Неделя Антипасхи. Преполовение Пятидесятницы // ХЧ. 1839. Ч. 2. С. 128–133; *Он же.* Вознесение Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа // Там же. С. 307; *Он же.* Неделя Пятидесятницы, или сошествие Святого Духа на апостолов // Там же. С. 312.

[36] О цели говения и порядке благоговейных занятий христианина, приготовляющегося к святому причащению, с пояснением некоторых молитв // ХЧ. 1833. Ч. 1. С. 185–270; О наружных движениях молящегося // ХЧ. 1839. Ч. 1. С. 258–270.

[37] Краткое сведение о воскресном дне // ХЧ. 1837. Ч. 3. С. 303–313.

[38] О похоронах // ХЧ. 1838. Ч. 4. С. 222–237.

трудными для понимания. Инициатива в этом важном деле принадлежала архимандриту (впоследствии архиепископу) Иннокентию (Борисову), автору книги «Историческое обозрение богослужебных книг Греко-Российской Церкви». Еще раньше, чем была написана эта книга (она издана в 1837 г.), архимандрит Иннокентий, будучи инспектором СПбДА, привлек к работам по переводу с греческого языка памятников древнего церковного литургического творчества преподавателей академии Михаила Богословского и Иоанна Колоколова[39]. Первый из них перевел с греческого на русский и напечатал в журнале «ХЧ» следующие литургические тексты: Великий канон святого Андрея Критского[40], каноны святого Космы Маюмского на Воздвижение[41], Рождество Христово[42], Богоявление[43], Сретение[44], Успение[45]; каноны святого Иоанна Дамаскина на Рождество Христово[46], Богоявление[47], Успение[48]; канон на Благовещение митрополита Феофана Никейского[49]. Второму принадлежат переводы канонов св. Космы Маюмского в Неделю Цветоносную[50], Великий Четверг[51], Воздвижение[52]. В 50-х гг. XIX в. профессор СПбДА Е. И. Ловягин продолжил труд своих

[39] *Лисовой Н. Н.* Обзор основных направлений русской богословской академической науки… С. 75.

[40] Святого Андрея Иерусалимлянина, архиепископа Критского Великий канон // ХЧ. 1836. Ч. 1. С. 129–184.

[41] Преподобного отца нашего Космы, епископа Маюмского. Ирмосы канона на Воздвижение честнаго и животворящего Креста Господня // ХЧ. 1831. Ч. 43. С. 261–263.

[42] Святого отца нашего Космы Маюмского. Канон на Рождество Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа // ХЧ. 1831. Ч. 44. С. 252–261.

[43] Святого отца нашего Космы Маюмского. Канон на Богоявление // ХЧ. 1832. Ч. 45. С. 38–47.

[44] Святого Космы Маюмского. Канон на Сретение Господне // ХЧ. 1837. Ч. 1. С. 149–157.

[45] Святого Космы Маюмского. Канон на Успение Пресвятой Богородицы // ХЧ. 1836. Ч. 3. С. 155–163.

[46] Преподобного отца нашего Иоанна Дамаскина. Канон на тот же Праздник // ХЧ. 1831. Ч. 44. С. 262–269.

[47] Преподобного отца нашего Иоанна Дамаскина. Канон на тот же Праздник // ХЧ. 1832. Ч. 45. С. 48–56.

[48] Преподобного Иоанна Дамаскина. Канон на Успение Пресвятой Богородицы // ХЧ. 1836. Ч. 3. С. 147–154.

[49] Блаженного Феофана, митрополита Никейского. Канон на благовещение Пресвятой Богородицы // ХЧ. 1833. Ч. 1. С. 326–338.

[50] Святого Космы Маюмского. Канон в Неделю Цветоносную // ХЧ. 1834. Ч. 2. С. 31–38.

[51] Святого Космы Маюмского. Канон в Великий Четверг // ХЧ. 1835. Ч. 2. С. 278–286.

[52] Святого Космы Маюмского. Канон на Воздвижение честнаго и животворящего Креста Господня // ХЧ. 1835. Ч. 3. С. 274–284.

предшественников, создав новый русский перевод богослужебных канонов и издав его вместе с греческими оригиналами и церковно-славянским текстом[53].

Как можно заключить из исследованных нами работ, в целом статьи, опубликованные в этот период, носили, как правило, популяризационный, миссионерский или же апологетический характер. Капитальных литургических разработок в этот период не проводилось, и речи о какой-либо серьезной научной постановке решения проблем, связанных с историей возникновения и развития богослужебных чинов, пока не шло. Авторам данных статей не были известны и труды современных им католических и протестантских ученых-литургистов, которые начиная с XVI в. были безусловными лидерами в области исторической литургики, а, например, труды И. Гоара, считающегося основоположником литургики как исторической науки, упоминались практически во всех серьезных историко-литургических исследованиях того времени[54]. Ничего подобного, к сожалению, в это время в русском академическом богословии в области литургики не наблюдалось. Как правило — это пока лишь механические перечисления отрывочных исторических свидетельств о различных элементах обрядов. Такое положение дел не является удивительным, поскольку литургика в духовных учебных заведениях начала XIX в. была молодой наукой и это были, по сути, первые шаги академических богословов на данном исследовательском поприще — золотые времена И. Д. Мансветова, И. А. Карабинова и М. Н. Скабалановича будут еще впереди. В целом, несмотря на свое научное несовершенство, данные статьи представляют интерес для церковно-исторической науки, поскольку являются свидетельством развития литургики в отечественных богословских школах на ее начальном этапе.

[53] *Лисовой Н. Н.* Обзор основных направлений русской богословской академической науки… С. 75-76.

[54] *Санюк Г., свящ.* Литургические исследования профессора Санкт-Петербургской духовной академии А. Л. Катанского // ХЧ. 2015. № 2. С. 184.

Источники и литература

1. *Беляев Л. А.* Бингем // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 5. С. 217.

2. Блаженного Феофана, митрополита Никейского. Канон на благовещение Пресвятой Богородицы // ХЧ. 1833. Ч. 1. С. 326–338.

3. *Богословский М., прот.* Вознесение Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа // ХЧ. 1839. Ч. 2. С. 306–309.

4. *Богословский М., прот.* Воскресение Господне. Неделя Антипасхи. Преполовение Пятидесятницы // ХЧ. 1839. Ч. 2. С. 119–136.

5. *Богословский М., прот.* Воскрешение Лазаря. Неделя Ваий. События в Страстную неделю // ХЧ. 1839. Ч. 1. С. 382–406.

6. *Богословский М., прот.* Как древние христиане постились во святую Четыредесятницу? // ХЧ. 1839. Ч. 1. С. 251–257.

7. *Богословский М., прот.* Неделя Пятидесятницы, или сошествие Святого Духа на апостолов // ХЧ. 1839. Ч. 2. С. 309–316.

8. *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. 189 с.

9. *Дебольский* // Православная энциклопедия. М., 2012. Т. 14. С. 272.

10. *Желтов М., свящ.* Обзор истории православной литургической науки до конца XX в. // БОГОСЛОВ.ru. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1883125.html (дата обращения: 25.11.15).

11. *Карамышев Н. Т.* Научная деятельность профессора литургики СПбДА В. И. Долоцкого // ХЧ. 2015. № 2. С. 188–209.

12. *Карпук Д. А.* Периодические издания Санкт-Петербургской духовной академии (1821–1917): к 190-летию журнала «Христианское чтение» // ХЧ. 2011. № 6. С. 41–89.

13. Краткое историческое сведение о песнопениях нашей церкви // ХЧ. 1831. Ч. 42. С. 70–106.

14. Краткое сведение о воскресном дне // ХЧ. 1837. Ч. 3. С. 303–313.

15. *Лисовой Н. Н.* Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX — начале XX столетия // Богословские труды. М., 2002. Вып. 37. С. 6–127.

16. *Муравьев А. Н.* Навечерие Рождества Христова // ХЧ. 1829. Ч. 36. С. 339–349.

17. *Муравьев А. Н.* Неделя перед Рождеством Христовым // ХЧ. 1829. Ч. 36. С. 333–338.

18. *Муравьев А. Н.* Нравы христиан // ХЧ. 1825. Ч. 19. С. 63–79, 186–220, 300–340.

19. *Муравьев А. Н.* О всенощной // ХЧ. 1835. Ч. 4. С. 197–222.

20. *Муравьев А. Н.* О литургии // ХЧ. 1835. Ч. 4. С. 88–122.

21. *Муравьев А. Н.* О литургии Преждеосвященной // ХЧ. 1835. Ч. 4. С. 323–336.

22. О наружных движениях молящегося // ХЧ. 1839. Ч. 1. С. 258–270.

23. О поминовении усопших // ХЧ. 1824. Ч. 16. С. 170–199.

24. О похоронах // ХЧ. 1838. Ч. 4. С. 222–237.

25. О почитании храмов Божьих // ХЧ. 1824. Ч. 16. С. 337–347.

26. О причащении и покаянии // ХЧ. 1836. Ч. 3. С. 56–77.

27. О таинстве брака // ХЧ. 1836. Ч. 3. С. 186–198.

28. О таинстве елеосвящения // ХЧ. 1836. Ч. 3. С. 199–209.

29. О таинстве священства // ХЧ. 1836. Ч. 3. С. 282–303.

30. О цели говения и порядке благоговейных занятий христианина, приготовляющегося к святому причащению, с пояснением некоторых молитв // ХЧ. 1833. Ч. 1. С. 185–270.

31. О Четыредесятнице // ХЧ. 1836. Ч. 1. С. 185–192.

32. *Павский Г., прот.* Вечеря Господня в торжествующей церкви // ХЧ. 1830. Ч. 38. С. 280–337.

33. *Павский Г., прот.* История и истолкование литургии // ХЧ. 1830. Ч. 38. С. 51–54.

34. *Павский Г., прот.* Как совершалась вечеря у христиан после апостолов во II и III вв.? // ХЧ. 1830. Ч. 38. С. 255–337.

35. *Павский Г., прот.* Как совершалась вечеря у христиан при апостолах? // ХЧ. 1830. Ч. 38. С. 93–98.

36. *Павский Г., прот.* Когда и как совершил таинственную вечерю Иисус Христос? // ХЧ. 1830. Ч. 38. С. 55–93.

37. Пасха // ХЧ. 1836. Ч. 1. С. 280–293.

38. Письма о богослужении Восточной Кафолической Церкви (А. Н. Муравьев) // Русский православный информационный центр св. равноап. вел. кн. Владимира. URL: http://www.svroic.org/ru/books/pisma_ bogosluzhenie (дата обращения: 27.11.15).

39. Преподобного отца нашего Иоанна Дамаскина. Канон на тот же Праздник // ХЧ. 1831. Ч. 44. С. 262–269.

40. Преподобного отца нашего Иоанна Дамаскина. Канон на тот же Праздник // ХЧ. 1832. Ч. 45. С. 48–56.

41. Преподобного Иоанна Дамаскина. Канон на Успение Пресвятой Богородицы // ХЧ. 1836. Ч. 3. С. 147–154.

42. Преподобного отца нашего Космы, епископа Маюмского. Ирмосы канона на Воздвижение честнаго и животворящего Креста Господня // ХЧ. 1831. Ч. 43. С. 261–263.

43. *Санюк Г., свящ.* Литургические исследования профессора Санкт-Петербургской духовной академии А. Л. Катанского // ХЧ. 2015. № 2. С. 178–187.

44. Святого Андрея Иерусалимлянина, архиепископа Критского Великий канон // ХЧ. 1836. Ч. 1. С. 129–184.

45. Святого Космы Маюмского. Канон в Великий Четверг // ХЧ. 1835. Ч. 1. С. 278–286.

46. Святого Космы Маюмского. Канон в Неделю Цветоносную // ХЧ. 1834. Ч. 2. С. 31–38.

47. Святого Космы Маюмского. Канон на Воздвижение честнаго и животворящего Креста Господня // ХЧ. 1835. Ч. 3. С. 274–284.

48. Святого Космы Маюмского. Канон на Сретение Господне // ХЧ. 1837. Ч. 1. С. 149–157.

49. Святого Космы Маюмского. Канон на Успение Пресвятой Богородицы // ХЧ. 1836. Ч. 3. С. 155–163.

50. Святого отца нашего Космы Маюмского. Канон на Рождество Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа // ХЧ. 1831. Ч. 44. С. 252–261.

51. Страстная неделя // ХЧ. 1824. Ч. 13. С. 325–336.

52. Торжество освящения храма // ХЧ. 1837. Ч. 1. С. 62–81.

53. *Чаадаев П. А.* Философические письма. Письмо второе // *Он же.* Избранные сочинения и письма. М., 1991. С. 41–54.

54. *Чаадаев П. А.* Философические письма. Письмо седьмое // *Он же.* Избранные сочинения и письма. М., 1991. С. 115–133.

Priest Gleb Sanyuk. **Liturgical Subjects on the Pages of Khristianskoye Chtenie in the 1830's.**

This article reviews publications on liturgical subjects in Khristianskoye Chtenie during the early stage in the journal's life – the 1830's. The article describes the overall level and direction of publications devoted to liturgics and evaluates the scholarship of the more famous church scholars of this time period. In addition to those articles that are signed, a series of anonymous publications is also reviewed; most of these are of a moral and pastoral character, but nonetheless paint a more complete picture of the direction of interest for liturgical scholars in the first half of the 19th century. Articles devoted to commenting hymnography and patristic writings, as well as articles on heortology and sotereology, are examined; in addition, articles on the correction of liturgical books and translations into Russian of some particularly difficult passages from services and canons are reviewed. In conclusion, the author offers a general characterization of liturgical material published in Khristianskoye Chtenie in the indicated time period.

***Keywords*:** St. Petersburg Theological Academy, church publicism, Khristianskoye Chteniye, historical liturgics, history of theological education, history of the Russian Orthodox Church in the 19th century, correction of liturgical books, liturgical translation, heortology, hymnography.

Priest Gleb Sanyuk — Master of Theology, Doctoral Student at St. Petersburg Theological Academy (saniukgleb@yandex.ru).

Священник Владислав Малышев

ОБСУЖДЕНИЕ ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫХ ВОПРОСОВ НА СТРАНИЦАХ АКАДЕМИЧЕСКИХ ЖУРНАЛОВ «ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ» И «ЦЕРКОВНЫЙ ВЕСТНИК» В 60–70-е гг. XIX в.

Статья посвящена анализу публицистического материала на страницах периодических изданий Санкт-Петербургской духовной академии «Христианское чтение» и «Церковный вестник» в период Великих реформ. В данный период внимание общества было обращено скорее к государственным и церковным проблемам, чем к пониманию богословских истин, что отразилось в том числе и в духовной периодической печати. Даже строго богословский журнал «Христианское чтение» оказался не чужд обсуждению бытовых и внутрицерковных проблем. В статье в первую очередь изучается вопрос обращения академических изданий к жанру церковно-общественной публицистики, которая понимается как жанр, описывающий внутрисословные проблемы духовенства в период преобразований императора Александра II. «Христианское чтение» и «Церковный вестник» рассматриваются как печатные органы, вовлеченные во всеобщую полемику о ходе церковных и государственных реформ.

Ключевые слова: церковно-общественная публицистика, «Церковный вестник», «Христианское чтение», периодические издания Санкт-Петербургской духовной академии, периодическая печать XIX в., синодальный период, быт духовенства, социальное положение духовенства, духовное образование, монашество.

В конце 1850-х — начале 1860-х гг., благодаря нескольким книгам и брошюрам, описывающим положение Церкви и духовенства[1], в Российской империи появился такой жанр, как «церковно-общественная публицистика». Данный жанр стал развиваться, и в 1870-х гг. этому более способствовала периодическая печать, нежели издание все новых

Священник Владислав Малышев — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (mvsandmjk@yandex.ru).

[1] Под «Церковно-общественной публицистикой» в данной статье понимаются разного рода печатные материалы публицистического жанра, в которых представители духовного сословия обсуждали положение духовенства в Церкви и обществе, его нравственность, образование и другие внутрисословные вопросы. Подробно о церковно-общественной публицистике см.: *Малышев В. С., свящ.* Церковно-общественная публицистика в период Великих реформ // Христианское чтение. 2015. № 5. С. 121–145.

и новых фолиантов критиков и апологетов Церкви[2]. Особо интересен в данном контексте период середины 70-х — начала 80-х гг. XIX в. Именно в это время церковно-общественная публицистика становится яркой и полемичной. По причине чрезвычайной строгости духовной цензуры добиться столь открытой активной полемики в печати было не так просто, но благодаря появлению газеты «Церковно-общественный вестник» под редакторством лектора французского языка Санкт-Петербургской духовной академии А. И. Поповицкого эта цель была достигнута[3]. Откровенные статьи на самые острые и насущные темы стали появляться на страницах «Церковно-общественного вестника» и не только сделали имя самой газете, но и подтолкнули издателей остальных органов периодической печати к более активному и смелому обсуждению насущных вопросов.

Несмотря на то, что к церковно-общественной публицистике данного периода легко приложимы такие эпитеты, как «яркая», «смелая» и «полемичная», а журнальные и газетные типографии в основном принадлежали частным лицам, все же можно отметить и другие примеры. Известен целый ряд статей, авторы которых не стремятся уязвить своих оппонентов и с помощью критики чужих позиций отстоять свои. Среди периодических изданий, авторы которых касались в своих статьях актуальных церковных проблем, но которые не носили скандально-полемический характер и принадлежали не частным лицам, можно отметить научно-богословский журнал «Христианское чтение» (далее — «ХЧ») и церковно-публицистический журнал «Церковный вестник» (далее — «ЦВ»).

---

[2] Конечно, нельзя утверждать, что развитие жанра церковно-общественной публицистики — исключительная заслуга периодической печати, так как известная специалистам полемика священника И. С. Белюстина и Д. И. Ростиславова с Н. В. Елагиным и его сотрудниками на тему современного положения Русской Церкви — это все же полемика посредством книг и брошюр. Однако данный этап (полемики через книги) в жизни церковно-общественной публицистики можно считать ее зарождением, а издаваемые книги — ее основанием. Впоследствии активное обсуждение как самих церковно-общественных вопросов, так и издаваемой на эту тему литературы все же нашло свое место именно в периодической печати. Это связано также и с тем, что публиковаться в периодике становилось все проще.

[3] «Церковно-общественный вестник» А. И. Поповицкого получил широкую известность благодаря откровенным и насущным статьям относительно быта духовенства и проблем Церкви. Газету Поповицкого позднее назвали либерально-обличительным органом церковной печати.

Оба журнала издавались корпорацией Санкт-Петербургской духовной академии.

Однако прежде чем говорить о роли изданий Санкт-Петербургской духовной академии в обсуждении церковных проблем, эти проблемы необходимо обозначить. Церковно-общественная публицистика 60–80-х гг. XIX в. затрагивала целый ряд актуальных проблем, среди которых особенно важно отметить: быт, материальное и социально-правовое положение белого духовенства; проблемы духовного образования разного уровня, начиная с училищ и заканчивая академиями; материальное и духовно-нравственное положение монашества и епископата; гласность и цензура; проблемы церковного суда; церковные реформы и их последствия; каноничность синодального управления Церковью и пр. Все эти проблемы обсуждались как на страницах книг, так и в периодической печати. Среди периодики можно особо выделить «Церковно-общественный вестник» (СПб., 1874–1886) и «Православное обозрение» (М., 1860–1891), а также отметить такие издания, как «Гражданин» (СПб., 1872–1879, 1882–1914), «Домашняя беседа» (СПб., 1858–1877) и «Церковный вестник» (СПб., 1875–1917).

Публицистика на страницах богословского журнала «Христианское чтение»

Журнал «ХЧ», первый номер которого вышел в январе 1821 г., по праву считается старейшим не только церковным академическим печатным органом, но и российским изданием[4]. Программа чисто богословского журнала не предполагала помещения на его страницах статей публицистического толка[5]. Главной целью издания предполагалось не обсуждение насущных вопросов церковной действительности, о которых в первой четверти XIX в. еще даже не пытались высказываться, а проповедь христианской жизни, просвещения, богословской науки, а также популяризация святоотеческой литературы и церковной истории. Последнее достигалось через размещение на страницах издания качественных переводов святоотеческих творений на русский язык[6].

[4] См.: *Карпук Д. А.* Периодические издания Санкт-Петербургской духовной академии (1821–1917) // ХЧ. 2011. № 6. С. 42.

[5] Программу журнала см.: *Карпук Д. А.* Периодические издания Санкт-Петербургской духовной академии… С. 46–47.

[6] О цели и предметах предлагаемого «Христианского чтения» // ХЧ. 1821. Т. 1. С. 7.

Протопресвитер Иоанн Янышев (1826–1910), ректор СПбДА (1866–1883)

Однако, несмотря на совершенно четкую программу, издательству «ХЧ» пришлось идти на поводу у современного читателя и разнообразить свои строго богословские материалы публицистическими. Данное решение было связано с тем, что в Российской империи наступила эпоха Великих реформ и умы читателей были заняты скорее насущными, земными вопросами, нежели стремлением к богословскому просвещению. Реформы коснулись Православной Церкви, о церковных нестроениях стали писать не только анонимно в книгах, изданных в заграничных типографиях, но и в периодической печати. В такой ситуации, влача нищенское существование, в то время как создавались новые, нацеленные на обсуждение реальных проблем и преуспевающие впоследствии печатные органы, редакция «ХЧ» вводит такие рубрики, как: «Внутреннее обозрение», «Современное обозрение», «Летопись заграничной жизни» и пр. В своих статьях авторы данных разделов, в числе которых были профессора духовных академий[7], стремились затронуть интересующие общество проблемы, например, о расколе и церковном суде. Необходимо отметить, что сделать «ХЧ» актуальным и интересным для современного читателя редакция смогла благодаря деятельности ректора академии протоиерея Иоанна Янышева. Именно его инициативы относительно помещения в «ХЧ» новых рубрик позволили журналу выжить в непростое для него время.

В рубриках «Современное обозрение» и «Внутреннее обозрение» с конца 1860-х и вплоть до 1875 гг. авторы «ХЧ» касались разнообразных вопросов жизни духовенства, состояния духовного образования и деятельности монастырей.

[7] Часто интересующего нас содержания статьи в «ХЧ» не имели подписи, поэтому авторство многих из них остается неизвестным.

Одной из самых актуальных и обсуждаемых тем была проблема материального обеспечения духовенства. Различного рода проекты, планы и соображения о том, как обеспечить нищенствующее сельское духовенство, стали часто появляться на страницах периодических изданий. Не обошлось без этой темы и в «ХЧ». Так, в 1869 г. обсуждался вопрос об улучшении быта духовенства, причем учитывались как меры, предлагаемые литературой, так и собственное мнение редакции[8]. В 1871 г. автором раздела «Современное обозрение» рассматривались постановления Нижегородского присутствия по вопросу об улучшении быта духовенства[9], а также обсуждался вопрос конкретных действий и способов, среди которых: жалование из казны, приходские сборы и сокращение причтов[10]. Вопрос о сокращении причтов, как особо острый и неоднозначный, если судить о нем по последствиям, затрагивался и в последующих номерах[11]. Отдельно, как это и следовало исходя из политических реалий данного периода, была затронута тема улучшения быта духовенства в западных губерниях[12], вопрос улучшения быта рассматривался и на примере конкретных ситуаций в той или иной епархии. Например, рассматривалась проблема обеспечения причтов домами и земельными наделами в Самарской губернии. В статье, по большому счету носящей информационный характер, были затронуты важные проблемы и указаны причины, по которым решение этих проблем затягивалось или сводилось на нет[13].

В качестве меры улучшения быта духовенства авторы академического издания часто рассматривали вариант получения вспомоществования от казны в виде жалования или другими, более оригинальными способами. Реже высказывалось мнение о том, что духовенство должно обеспечить себя само, не ожидая помощи от государства и общества. Эта, очень непопулярная, точка зрения была озвучена в том числе и на страницах «ХЧ». В разделе «Внутреннее обозрение» были рассмотрены меры, принимаемые духовенством к обеспечению себя собственными средствами[14]. В частности, встречались и статьи, носящие оценочный

[8] Современное обозрение // ХЧ. 1869. № 1. С. 135–158.
[9] Современное обозрение // ХЧ. 1871. № 9. С. 462–485.
[10] Современное обозрение // ХЧ. 1871. № 8. С. 304–324.
[11] Современное обозрение // ХЧ. 1871. № 9. С. 462–485.
[12] Внутреннее обозрение // ХЧ. 1872. № 7. С. 500–514.
[13] Внутреннее обозрение // ХЧ. 1873. № 7. С. 522–533.
[14] Внутреннее обозрение // ХЧ. 1874. № 4. С. 630–639.

характер, например анализирующие ход дела по обеспечению духовенства[15] или определяющие гражданские и семейные права духовенства[16]. В процессе улучшения быта представители духовного сословия возлагали надежды, помимо государства, на помощь со стороны земств и приходских попечительств. К сожалению, ни земства, ни попечительства не оправдали надежд духовенства, однако на страницах «ХЧ» можно встретить несколько статей, в которых говорится о благотворной деятельности данных организаций. Например, в одной из статей речь идет не только об участии духовенства в земствах[17], но также о заботе приходских попечительств о нравственном улучшении приходов, о народном образовании и материальном обеспечении духовенства[18]. Благотворная деятельность попечительств и необходимость их дальнейшего учреждения отмечена и в 1872 г.[19], а реальная помощь от земств нашла свое отражение только в одной статье, да и то, отметим, помощь была адресована не духовенству, а духовно-учебным заведениям в Орловской губернии и Пермском уезде[20]. Автор статьи называет факт помощи земств учебным заведениям «отрадным переломом в общественном мнении», но в то же время «единичным в жизни нашего земства»[21].

Если рассматривать журнал «ХЧ» в контексте полемики о состоянии духовенства второй половины XIX в., то в нем скорее можно найти взвешенную критику или обнаружить положительный образ священнослужителя. Например, участие некоторых представителей духовенства в деле народного образования[22] оценивается самым высоким баллом[23], а отношение рядового священства к духовно-учебным заведениям именуется заботливостью[24] и в качестве доказательства приводится ряд предпринимаемых им мер к их улучшению[25]. Например, в Саратовской епархии съезд духовенства, среди прочего, улучшил содержание казенных воспитанников семинарии и увеличил жалование наставникам, а в Одессе

[15] Внутреннее обозрение // ХЧ. 1873. № 2. С. 287–298; № 10. С. 322–333; № 11. С. 532–542.
[16] Современное обозрение // ХЧ. 1871. № 9. С. 462–485.
[17] Современное обозрение // ХЧ. 1868. № 3. С. 450–477.
[18] Современное обозрение // ХЧ. 1868. № 5. С. 728–760.
[19] Внутреннее обозрение // ХЧ. 1872. № 6. С. 335–352; № 8. С. 670–687.
[20] Современное обозрение // ХЧ. 1872. № 2. С. 321–342.
[21] Там же. С. 330.
[22] Внутреннее обозрение // ХЧ. 1873. № 4. С. 762–769; 1874. № 4. С. 630–639.
[23] Современное обозрение // ХЧ. 1868. № 3. С. 450–477.
[24] Современное обозрение // ХЧ. 1871. № 4. С. 756–773.
[25] Современное обозрение // ХЧ. 1872. № 2. С. 321–342.

духовенство назначило средства на постройку и содержание женского епархиального училища[26]. Авторы статей освещают деятельность современного духовенства[27], благотворность практики благочинических съездов[28], но не проходят и мимо проблем, указывая на то, что необходимо исправить или искоренить[29]. Путь исправлений и реформ вполне созвучен данному историческому периоду, однако далеко не все представители светского общества, высшего духовенства, а также публицисты желали наступающих перемен или представляли себе преобразования в ином ключе, не так, как это реализовывалось или планировалось реализовать. По данному вопросу в «ХЧ» также нашлось несколько статей, в том числе о противниках реформ в среде духовенства[30] и о самом процессе преобразований. Например, в первом же номере за 1871 г. автор, чье имя скрывается под подписью «П.», представил свой взгляд на недавнее прошлое духовного сословия и на меры преобразования в его среде, а также высказался об ожидаемых результатах[31].

Гораздо меньше внимания редакция уделяла проблемам монашества. Так, в 1869 г. в одной из статей была затронута тема реформ в православном русском монашестве[32], а в 1872 г. целый ряд монастырей Кишиневской епархии и Покровский Воронежский монастырь заслужили похвалы за деятельность в пользу народного образования и учреждение примонастырской больницы[33], рассмотрены были и мероприятия по делам монастырей, такие как: общежительный устав, пресечение поступков, вызывающих нарекания в адрес монашества, доходы монашествующих и пр.[34] Конечно, эти статьи не исчерпывают темы монашества на страницах «ХЧ», однако ее присутствие крайне незначительно.

---

[26] Там же. С. 328–329.

[27] Современное обозрение // ХЧ. 1868. № 3. С. 450–477; № 11. С. 766–792.

[28] Современное обозрение // ХЧ. 1872. № 4. С. 751–768; Внутреннее обозрение // ХЧ. 1872. № 7. С. 500–514.

[29] Большое количество неразрешенных проблем церковной жизни невозможно было обойти стороной, некоторые из них нашли отражение в следующих статьях: *Янышев И. Л., прот.* Несветлые стороны нашей церковной жизни // ХЧ. 1868. № 1. С. 146–183; Современное обозрение // ХЧ. 1868. № 4. С. 609–636; Современное обозрение // ХЧ. 1872. № 3. С. 554–564.

[30] Современное обозрение // ХЧ. 1871. № 2. С. 394–410.

[31] Современное обозрение // ХЧ. 1871. № 1. С. 159–188.

[32] Современное обозрение // ХЧ. 1869. № 10. С. 720–770.

[33] Внутреннее обозрение // ХЧ. 1872. № 8. С. 670–687.

[34] Современное обозрение // ХЧ. 1872. № 2. С. 321–342.

Было бы удивительно, если бы академический журнал, обсуждая проблемы белого духовенства и монашества, совершенно не обращал внимание на проблемы в духовно-учебной среде. В данной области «ХЧ» затронуло целый спектр проблем, от бытовых вопросов до проблем организации образовательного процесса и распределения выпускников. Редакции были очевидны проблемы размещения учеников и необходимость устройства общежитий в училищах[35]. Существовали и другие не менее серьезные проблемы, такие как финансирование училищ[36], нравственное воспитание учеников[37], образовательная деятельность[38] и разработка мер для предупреждения уклонения воспитанников духовных академий от обязательной службы по духовно-учебному ведомству[39]. Не остались без внимания и вопросы преобразования духовных академий[40] и условий приема выпускников семинарий в университеты[41]. Например, в числе обсуждаемых проблем был вопрос о недостаточной подготовке семинаристов к поступлению в университеты и о необходимости с весны 1876 г., помимо проверочного испытания в университет, держать экзамен по древним языкам и математике. Данная мера оказалась выгодной для духовных академий, так как затрудняла семинаристам путь в университеты и подталкивала к продолжению образования в школе своего сословия.

Помимо упомянутых выше проблем обсуждались и другие, не менее насущные вопросы. Одним из важных объектов обсуждения стал вопрос церковного суда. Статьи о духовном или церковном суде могут быть названы историко-публицистическими, т. к. углубление в историю данного вопроса осуществляется не ради его научного осмысления, а ради влияния на умы читателей, ведь в данный период реформа церковного суда была одной из самых обсуждаемых. Тема церковного суда несколько раз поднималась в разделах «Современное обозрение» и «Внутреннее обозрение»[42], а также удостаивалась отдельного внимания со стороны

[35] Современное обозрение // ХЧ. 1871. № 2. С. 394–410.

[36] Современное обозрение // ХЧ. 1871. № 10. С. 643–665; Внутреннее обозрение // ХЧ. 1872. № 9. С. 150–164.

[37] Современное обозрение // ХЧ. 1871. № 2. С. 394–410.

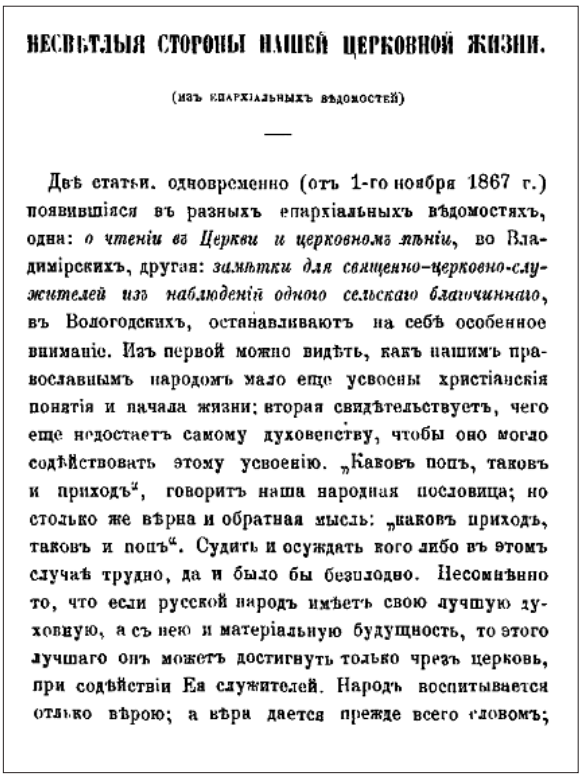
[38] Внутреннее обозрение // ХЧ. 1872. № 12. С. 741–760.

[39] Современное обозрение // ХЧ. 1871. № 10. С. 643–665.

[40] Современное обозрение // ХЧ. 1869. № 3. С. 486–524.

[41] Внутреннее оброзрение // ХЧ. 1873. № 7. С. 522–533.

[42] Современное обозрение // ХЧ. 1871. № 12. С. 1029–1071; Внутреннее обозрение // ХЧ. 1872. № 12. С. 741–760; 1873. № 3. С. 558–567.



НЕСВѢТЛЫЯ СТОРОНЫ НАШЕЙ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ.

(изъ епархіальныхъ вѣдомостей)

—

Двѣ статьи, одновременно (отъ 1-го ноября 1867 г.) появившіяся въ разныхъ епархіальныхъ вѣдомостяхъ, одна: *о чтеніи въ Церкви и церковномъ пѣніи*, во Владимірскихъ, другая: *замѣтки для священно-церковно-служителей изъ наблюденій одного сельскаго благочиннаго*, въ Вологодскихъ, останавливаютъ на себѣ особенное вниманіе. Изъ первой можно видѣть, какъ нашимъ православнымъ народомъ мало еще усвоены христіанскія понятія и начала жизни; вторая свидѣтельствуетъ, чего еще недостаетъ самому духовенству, чтобы оно могло содѣйствовать этому усвоенію. „Каковъ попъ, таковъ и приходъ", говоритъ наша народная пословица; но столько же вѣрна и обратная мысль: „каковъ приходъ, таковъ и попъ". Судить и осуждать кого либо въ этомъ случаѣ трудно, да и было бы безплодно. Несомнѣнно то, что если русской народъ имѣетъ свою лучшую духовную, а съ нею и матеріальную будущность, то этого лучшаго онъ можетъ достигнуть только чрезъ церковь, при содѣйствіи Ея служителей. Народъ воспитывается только вѣрою; а вѣра дается прежде всего словомъ;

Первая страница статьи прот. И. Янышева «Несветлые стороны нашей церковной жизни» (Христианское чтение. 1868. № 1)

авторов журнала. Так, с 1870 по 1875 г. отдельных статей на тему церковного суда было написано не менее семи (некоторые из них являются частями одной большой статьи), большинство из них написал профессор Т. В. Барсов[43].

Ряд публицистических статей не ограничивается обращением к глобальным проблемам, встречаются заголовки, не позволяющие точно классифицировать и отнести к конкретной группе ту или иную статью. Например, обсуждались следующие вопросы: о жизни религиозно-церковной и жизни гражданской[44]; о преподавании Закона Божия лицами, не облеченными священным саном[45]; участие общества в нравственно-религиозном развитии народа[46]; постановления правительства относительно лиц, состоящих в звании церковного старосты[47]; о правах и обязанностях вольнонаемных причетников[48];

[43] *Барсов Т. В.* О духовном суде // ХЧ. 1870. № 9. С. 462–510; № 10. С. 587–626; *Андрей (Шагуна), митр.* О законодательстве, управлении и суде церковном // ХЧ. 1871. № 11. С. 715–749; О церковном суде // ХЧ. 1872. № 7. С. 475–499; № 9. С. 88–123; № 10. С. 276–299; *Барсов Т. В.* О судопроизводстве по проступкам и преступлениям, подвергающим духовных лиц светскому суду // ХЧ. 1875. № 6. С. 450–490.

[44] Современное обозрение // ХЧ. 1868. № 8. С. 301–330.

[45] Современное обозрение // ХЧ. 1871. № 9. С. 462–485.

[46] Современное обозрение // ХЧ. 1871. № 6. С. 1143–1160.

[47] Внутренее обозрение // ХЧ. 1872. № 11. С. 525–537.

[48] Внутреннее обозрение // ХЧ. 1873. № 5. С. 140–153.

замечание о проповеди и мерах к ее усилению[49]; мнения и отзывы светской литературы о русском духовенстве[50] и др.

Подводя итог публицистической деятельности журнала «Христианское чтение», можно отметить: несмотря на то, что отступление от чисто богословской направленности издания было вынужденным, редакция сумела поднять и обсудить целый ряд актуальных вопросов, не вмешиваясь в полемику с более активными на данном поприще и скандальными периодическими изданиями. Характер обсуждения разного рода проблем в «ХЧ» всегда был сдержанным, и редакция никогда не позволяла себе того, что могло бы опорочить репутацию научно-богословского академического издания. Статьи публицистического жанра публиковались на страницах «ХЧ» до 1875 г. Именно с этого года корпорация Санкт-Петербургской духовной академии начала выпускать журнал «ЦВ», неофициальная часть которого была полностью посвящена проблемам Церкви и общества. В «ХЧ» с этого времени помещались статьи исключительно научного содержания.

Неофициальный, или публицистический, раздел журнала «Церковный Вестник»

Первый номер «ЦВ» вышел в свет 4 января 1875 г., однако его проект был одобрен гораздо раньше. Еще 7 апреля 1871 г. он был не просто утвержден Св. Синодом, но и избран официальным органом высшего духовного ведомства[51], каковым и стал с 1875 г. параллельно с журналом «Духовная беседа», а с 1876 г. единолично[52]. «ЦВ» состоял из двух частей: «официальной» и «неофициальной». «Официальная» часть стала рупором Св. Синода, где публиковались указы высшего церковного органа, а «неофициальная», находящаяся полностью в ведении редакции, — живым публицистическим органом.

В первом же слове к читателю редактор «ЦВ» профессор А. И. Предтеченский заявляет, что не допустит на страницах своего журнала обидного глумления, полемики с чужими воззрениями и не будет вступать

[49] Внутреннее обозрение // ХЧ. 1874. № 5. С. 116–132.

[50] Внутреннее обозрение // ХЧ. 1874. № 3. С. 477–500.

[51] *Карпук Д. А.* Периодические издания Санкт-Петербургской духовной академии (1821–1917): к 190-летию журнала «Христианское чтение» (окончание) // ХЧ. 2012. № 4. С. 25.

[52] Там же. С. 27, 33.

в споры с редакциями других журналов[53]. Таким образом, редакция указывает читателю на свое стремление соответствовать статусу академического издания, которому чужды «грязные приемы» привлечения внимания читателей через скандалы и публикацию разного рода «информации с перцем». Но не стоит думать, что на страницах «ЦВ» обошлось совершенно без споров, хоть и под видом разъяснений. Например, в 1876 г. можно было найти целый ряд возражений в адрес «ЦВ» от Ф. Тернера и ответов на данные возражения со стороны редакции[54], а также дискуссию двух преподавателей по вопросу о преподавании нравственного богословия[55]. Ф. Тернер и редакция спорили в том числе и на актуальные в данный период темы свободы совести и взаимоотношений Церкви и государства.

Не станем спорить с мнением редакции и примем ее точку зрения относительно того, что на протяжении десятилетий «ЦВ» принимал участие в обсуждении острых, насущных и актуальных вопросов церковной и общественной жизни[56], однако здесь необходимо сделать пояснение. Действительно, авторы «ЦВ» затрагивали в своих статьях серьезные, злободневные и весьма актуальные темы, касающиеся как гражданско-общественной, так и церковной жизни, но большая часть публикуемого материала не подпадает под узкое понимание термина «церковно-общественная публицистика» как жанра, описывающего внутрисословные проблемы духовенства. Программа «ЦВ» скорее отвечает более широкому пониманию церковно-общественной публицистики как жанра, охватывающего весь спектр проблем Церкви и общества. На страницах журнала часто публиковались слова и поучения; сведения о богослужениях или посланиях епископов; о пожертвованиях в монастыри, храмы или семинарии; некрологи известных общественных и церковных деятелей; исторические очерки, информация к сведению духовенства;

[53] Первое слово к читателям // ЦВ. 1875. № 1. С. 6.

[54] *Тернер Ф.* Возражение «Церковному вестнику» // ЦВ. 1876. № 4; Ответ на статью г. Тренера // ЦВ. 1876. № 4; *Тернер Ф.* Возражение православному мирянину // ЦВ. 1876. № 22; Ответ г. Тернеру // ЦВ. 1876. № 22; *Тернер Ф.* Жалобы на духовенство // ЦВ. 1877. № 5; Ответ на жалобы // ЦВ. 1877. № 5.

[55] *Успенский Е.* Заметка о преподавании нравственного богословия в духовных семинариях // ЦВ. 1876. № 18; *Гренков А.* По поводу заметки о преподавании нравственного богословия в духовных семинариях // ЦВ. 1876. № 21; *Успенский Е.* К разъяснению возникших недоразумений относительно заметки о преподавании нравственного богословия в духовных семинариях // ЦВ. 1876. № 28.

[56] От редакции // ЦВ. 1910. № 1.

литургические заметки; статьи о церковном пении; богословские статьи и пр. Отдельное место занимали информационные статьи и заметки: «Хроника и особенности западной церковной жизни»; «О расколе» и «Вести с Востока».

1878 ЦЕРКОВНЫЙ ВѢСТНИКЪ, № 1

Январь

ИЗДАВАЕМЫЙ ПРИ С.-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ. 7 января.

ЧАСТЬ НЕОФИЦІАЛЬНАЯ.

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ЦЕРКОВЬ ВЪ ПРОШЛОМЪ ГОДУ.

Академический журнал «Церковный вестник» (1878. № 1)

Посвящая большую часть своих статей глобальным проблемам и вопросам, рассчитанным на широкий круг читателей, «ЦВ» в основном оставляет без внимания большое количество внутрисословных проблем духовенства. Такая позиция понятна, поскольку до 1888 г. журнал является в том числе официальным печатным органом Св. Синода, а обсуждение вопросов из области внутрисословной проблематики всегда связано с репутационными рисками для высшего церковного органа и иерархии, а также провоцировало бы нежелательную для академического издания полемику. Другими словами, «ЦВ» в большинстве случаев возвышается над бытовыми проблемами и публикует информацию о событиях и проблемах глобального характера, а также освещает жизнь Церкви более с ее официальной, а не бытовой стороны. Однако, несмотря на это, было бы несправедливо утверждать, что на страницах журнала в первые годы его издания вовсе отсутствует информация о бытовых и внутрисословных проблемах духовенства. Такая информация публиковалась, но зачастую занимала незначительный объем и терялась в ряду более значимых, интересных или обращенных к широкому кругу

читателей материалов. Попробуем указать на те внутрисословные вопросы, которые все же были затронуты и отражены на страницах «ЦВ»[57].

Самая актуальная тема касалась положения белого духовенства, его нравственности, приходских послушаний и повседневного быта. Журналы и газеты часто поднимали вопрос о жаловании священникам и оплате приходских треб. Так, например, на страницах «ЦВ» мы видим статьи о спорах по вопросу о назначении причтам жалования[58] или мнения духовенства том, что уже сделано или планируется сделать по данному вопросу[59]. В качестве одной из мер обсуждалось учреждение так называемых эмеритальных касс и разного рода сборов в пользу духовенства[60]. Конечно, финансовое обеспечение духовенства — это не единственная тема, которую затрагивали авторы «ЦВ». Рассматривались и другие проблемы, такие как нравственность причтов[61], помощь духовенства крестьянам и другим сословиям[62], внебогослужебные обязанности духовенства[63], участие в земствах[64] и пр. Например, нельзя обойти стороной внимание «ЦВ» к теме участия духовенства в деле народного образования. Данный вопрос обсуждался широко в период Великих реформ, и тенденция к тому, чтобы духовенство было лишено права преподавать в народных школах, казалась опасной для будущего Церкви и религиозного воспитания крестьян. В сложившейся ситуации необходимо было решать проблему стимулирования духовенства к участию в образовании народа

[57] Для примера будут приведены статьи за период 1875–1879 гг.

[58] Общественное мнение по вопросу о жаловании духовенству рассмотрено в следующих статьях: Мирские приговоры о назначении причтам жалования // ЦВ. 1875. № 28; К вопросу о жаловании духовенству // ЦВ. 1875. № 20.

[59] Прочны ли приговоры прихожан о жаловании духовенству за требоисправление — заметка священника // ЦВ. 1875. № 35; По вопросу о введении определенной таксы причтам Донской епархии за требоисполнения у прихожан // ЦВ. 1879. № 8; *Тихомиров М., свящ.* Как производятся сборы в сельских приходах // ЦВ. 1876. № 34.

[60] *Бас-кий Е., свящ.* Об эмеритуре, как епархиальной мере, могущей содействовать улучшению содержания духовенства // ЦВ. 1876. № 3; Об учреждении пенсионной кассы духовенства СПб епархии // ЦВ. 1876. № 46; По вопросу об эмеритальных кассах духовенства // ЦВ. 1877. № 4; Приходские благотворительные общества в С.-Петербурге // ЦВ. 1877. № 12.

[61] О мерах к возвышению нравственности духовенства // ЦВ. 1878. № 6.

[62] Помощь донского духовенства детям крестьян // ЦВ. 1875. № 43; Меры попечения духовенства к призрению семейств раненных воинств // ЦВ. 1878. № 8.

[63] *Павловский И.* Нотариальные обязанности духовенства // ЦВ. 1878. № 47.

[64] Об участии духовенства в делах земства // ЦВ. 1877. № 10; Земская управа о духовенстве // ЦВ. 1878. № 43.

и создавать информационное поле, которое способствовало бы принятию обществом духовенства как неотъемлемой части дела народного образования. Редакция «ЦВ» не осталась в стороне, и в 1875–1876 гг. на страницах журнала печатаются следующие статьи: об обязанности народного обучения[65], об участии и роли духовенства в деле народного образования[66], религиозно-патриотическом образовании народа[67], о пожертвованиях духовенства в пользу образования народа[68] и пр. Статьи и информационные заметки подобного содержания могли способствовать формированию в сознании читателя положительного образа современного, деятельного и неравнодушного к проблемам окружающей его среды священнослужителя.

Духовное образование и его проблемы также являются частью жизни духовного сословия. Нерешенных проблем в сфере духовного образования в указанный период было достаточно: это и образовательные программы, и качество преподавания и воспитания, и содержание учеников, и состояние училищных зданий, и бегство студентов в университеты, и многое другое. На страницах «ЦВ» нет популярной для других журналов данного периода полемики относительно вопроса о нахождении монашествующих на должностях в академиях, взятках наставников и другой информации, которой пестрили страницы более либеральной прессы. Но ряд проблем был затронут и в этом академическом издании: о реальном положении духовного образования[69] и возможном слиянии духовных и светских учебных заведений[70], о правах преподавателей[71]

---

[65] Вопрос об обязательности народного обучения // ЦВ. 1875. № 2.

[66] Пастырская практика в виду некоторых современных потребностей общества и главным образом по отношению к народной школе // ЦВ. 1875. № 28; К вопросу об участии духовенства в деле образования народа // ЦВ. 1875. № 39; Заботливость сельского пастыря о школе // ЦВ. 1876. № 8; Значение духовенства в деле народного образования // ЦВ. 1878. № 20.

[67] *Никольский А., свящ.* Религиозно-патриотическое образование народа // ЦВ. 1876. № 18.

[68] Еще крупное пожертвование нового архиепископа тверского на дело народного образования в вологодской епархии // ЦВ. 1876. № 46.

[69] Русский епископ о реальном и духовном образовании // ЦВ. 1875. № 1.

[70] *Барсов Т.* По вопросу о слиянии духовно-учебных заведений с светскими // ЦВ. 1876. № 32.

[71] К вопросу о правах лиц, состоящих на духовно-училищной службе // ЦВ. 1876. № 9; Судьба проекта положения о правах и преимуществах лиц, служащих в духовных академиях, семинариях и училищах // ЦВ. 1876. № 11. Слух относительно положения о правах лиц, служащих в духовно-учебных заведениях // ЦВ. 1876. № 40.

и оплате их труда[72], о помощи бедным студентам[73], о проблемах преподавания[74], об отношении светской литературы к духовному образованию[75] и пр. Например, статья, повествующая об отношении светской литературы к старой бурсе, любопытна тем, что автор подтверждает наличие в духовных семинариях недостатков, о которых писал в «Очерках бурсы» Н. Г. Помяловский, но вместе с тем указывает и на обратную сторону жизни семинаристов. В качестве примера автор приводит письмо М. Б. Чистякова, опубликованное в газете «Пчела», и ставит это письмо в один ряд с такими произведениями, как «Жизнь Дэвида Копперфильда, рассказанная им самим» Ч. Диккенса и «Детство и отрочество» Л. Н. Толстого. Статья подтверждает наличие проблем в образовательном процессе, но не выставляет семинаристов циниками и гордецами.

В то время как в прессе обсуждалась роль монашества в духовном образовании и жизни Церкви, «ЦВ» также публикует некоторые статьи о черном духовенстве, вопреки всеобщему настрою — в положительном ключе[76]. К примеру, Иркутский Вознесенский монастырь содержит приют для обездоленных и училище. Кроме того, имея хороший доход, братия и настоятель питаются скудно, жертвуя на нужды живущих вне монастырских стен[77]. В другом случае «ЦВ» указывает на труды архипастыря Нижнего Новгорода на благо своего духовенства[78]. Данный подход к повествованию о жизни черного духовенства сильно отличается от того подхода, который господствовал в либеральной прессе данного периода, например в «Церковно-общественном вестнике».

Исходя из всего вышесказанного, можно утверждать, то «Церковный вестник», являясь, без сомнения, публицистическим изданием, все же в рассматриваемый нами период в значительной мере допускает

[72] Безмездные труды наставников духовного училища // ЦВ. 1876. № 2.

[73] Общество вспомоществования недостаточным студентам С.-Петербургской Духовной Академии // ЦВ. 1877. №№ 6, 8, 15; Учреждение ссудной кассы для воспитанников семинарии // ЦВ. 1877. № 8.

[74] Каким образом поставить в духовных семинариях преподавание науки проповедничества, чтобы изучение оной служило подготовлением к проповеднической деятельности // ЦВ. 1875. № 49.

[75] Новые отношения к старой бурсе в нашей светской литературе // ЦВ. 1875. № 12.

[76] Идеал современного русского архипастырства по взгляду самих архипастырей // ЦВ. 1875. № 1.

[77] Чем монастыри служат обществу // ЦВ. 1877. № 14.

[78] Достоподражаемый подвиг Нижегородского пастыря на пользу своего духовенства // ЦВ. 1877. №№ 1, 2.

к публикации материалы более общего и глобального характера, обращая мало внимания на внутрисословные интересы духовенства. Такое положение дел связано в первую очередь с тем, что обсуждение бытовых и повседневных проблем, из которых, по сути, и состоит жизнь духовенства, основано на частных случаях и слухах, а также порождает большое количество споров и дискредитирует высшее духовенство, что недопустимо для академического издания и официального органа печати Св. Синода.

* * *

При сравнении двух изданий Санкт-Петербургской духовной академии, «Христианского чтения» и «Церковного вестника», можно сделать на первый взгляд неожиданный вывод: научно-богословский журнал «ХЧ» был более близок к пониманию внутрисословных проблем духовенства, нежели публицистическое издание «ЦВ». «ХЧ» в период своего вынужденного обращения к публицистической деятельности с целью привлечения читателей, действительно, в своих статьях касался целого ряда актуальных современному духовенству вопросов, в то время как «ЦВ» в своей неофициальной части стремился удовлетворить все общество в целом. Таким образом, если термин «церковно-общественная публицистика» понимать более узко, в контексте обсуждения внутрисословных проблем духовенства самим духовенством, то «ХЧ» предоставляет больше информации, нежели «ЦВ», чья публицистика носит более общий характер, затрагивая интересы всей Церкви и большей части общества.

Источники и литература

1. *Андрей (Шагуна), митр.* О законодательстве, управлении и суде церковном // ХЧ. 1871. № 11. С. 715–749.

2. *Барсов Т.* По вопросу о слиянии духовно-учебных заведений с светскими // ЦВ. 1876. № 32.

3. *Барсов Т. В.* О духовном суде // ХЧ. 1870. № 9. С. 462–510; № 10. С. 587–626.

4. *Барсов Т. В.* О судопроизводстве по проступкам и преступлениям, подвергающим духовных лиц светскому суду // ХЧ. 1875. № 6. С. 450–490.

5. *Бас-кий Е.* Об эмеритуре, как епархиальной мере, могущей содействовать улучшению содержания духовенства // ЦВ. 1876. № 3.

6. Безмездные труды наставников духовного училища // ЦВ. 1876. № 2.

7. Внутреннее обозрение // ХЧ. 1872. № 6. С. 335–352; № 7. С. 500–514; № 8. С. 670–687; № 9. С. 150–164; № 11. С. 525–537; № 12. С. 741–760; 1873. № 3. С. 558–567; № 4. С. 762–769; № 5. С. 140–153; № 10. С. 322–333; № 11. С. 532–542; 1874. № 2. С. 287–298; № 3. С. 477–500; № 4. С. 630–639; № 5. С. 116–132; № 7. С. 522–533.

8. Вопрос об обязательности народного обучения // ЦВ. 1875. № 2.

9. *Гренков А.* По поводу заметки о преподавании нравственного богословия в духовных семинариях // ЦВ. 1876. № 21.

10. Достоподражаемый подвиг Нижегородского пастыря на пользу своего духовенства // ЦВ. 1877. №№ 1, 2.

11. Еще крупное пожертвование нового архиепископа тверского на дело народного образования в вологодской епархии // ЦВ. 1876. № 46.

12. Заботливость сельского пастыря о школе // ЦВ. 1876. № 8.

13. Земская управа о духовенстве // ЦВ. 1878. № 43.

14. Значение духовенства в деле народного образования // ЦВ. 1878. № 20.

15. Идеал современного русского архипастырства по взгляду самих архипастырей // ЦВ. 1875. № 1.

16. К вопросу о жаловании духовенству // ЦВ. 1875. № 20.

17. К вопросу о правах лиц состоящих на духовно-училищной службе // ЦВ. 1876. № 9.

18. К вопросу об участии духовенства в деле образования народа // ЦВ. 1875. № 39.

19. Каким образом поставить в духовных семинариях преподавание науки проповедничества, чтобы изучение оной служило подготовлением к проповеднической деятельности // ЦВ. 1875. № 49.

20. *Карпук Д. А.* Периодические издания Санкт-Петербургской духовной академии (1821–1917): к 190-летию журнала «Христианское чтение» // ХЧ. 2011. № 6. С. 41–89; 2012. № 4. С. 24–83.

21. *Малышев В. С., свящ.* Церковно-общественная публицистика в период Великих реформ // ХЧ. 2015. № 5. С. 121–145.

22. Меры попечения духовенства к призрению семейств раненных воинств // ЦВ. 1878. № 8.

23. Мирские приговоры о назначении причтам жалования // ЦВ. 1875. № 28.

24. *Никольский А., свящ.* Религиозно-патриотическое образование народа // ЦВ. 1876. № 18.

25. Новые отношения к старой бурсе в нашей светской литературе // ЦВ. 1875. № 12.

26. О мерах к возвышению нравственности духовенства // ЦВ. 1878. № 6.

27. О цели и предметах предлагаемого «Христианского чтения» // ХЧ. 1821. Т. 1. С. 7.

28. О церковном суде // ХЧ. 1872. № 7. С. 475–499; № 9. С. 88–123; № 10. С. 276–299.

29. Об участии духовенства в делах земства // ЦВ. 1877. № 10.

30. Об учреждении пенсионной кассы духовенства СПб епархии // ЦВ. 1876. № 46.

31. Общество вспомоществования недостаточным студентам С.-Петербургской Духовной Академии // ЦВ. 1877. №№ 6, 8, 15.

32. От редакции // ЦВ. 1910. № 1.

33. Ответ г. Тернеру // ЦВ. 1876. № 22.

34. Ответ на жалобы // ЦВ. 1877. № 5.

35. Ответ на статью г. Тренера // ЦВ. 1876. № 4.

36. *Павловский И.* Нотариальные обязанности духовенства // ЦВ. 1878. № 47.

37. Пастырская практика в виду некоторых современных потребностей общества и главным образом по отношению к народной школе // ЦВ. 1875. № 28.

38. Первое слово к читателям // ЦВ. 1875. № 1.

39. По вопросу о введении определенной таксы причтам донской епархии за требоисполнения у прихожан // ЦВ. 1879. № 8.

40. По вопросу об эмеритальных кассах духовенства // ЦВ. 1877. № 4.

41. Помощь донского духовенства детям крестьян // ЦВ. 1875. № 43.

42. Приходские благотворительные общества в С.-Петербурге // ЦВ. 1877. № 12.

43. Прочны ли приговоры прихожан о жаловании духовенству за требоисправление — заметка священника // ЦВ. 1875. № 35.

44. Русский епископ о реальном и духовном образовании // ЦВ. 1875. № 1.

45. Слух относительно положения о правах лиц, служащих в духовно-учебных заведениях // ЦВ. 1876. № 40.

46. Современное обозрение // ХЧ. 1868. № 3. С. 450–477; № 4. С. 609–636; № 5. С. 728–760; № 8. С. 301–330; № 11. С. 766–792; 1869. № 1. С. 135–158; № 3. С. 486–524; № 10. С. 720–770; 1871. № 1. С. 159–188; № 2. С. 394–410; № 4. С. 756–773; № 6. С. 1143–1160; № 8. С. 304–324; № 9. С. 462–485; № 10. С. 643–665; № 12. С. 1029–1071; 1872. № 2. С. 321–342; № 3. С. 554–564; № 4. С. 751–768.

47. Судьба проекта положения о правах и преимуществах лиц, служащих в духовных академиях, семинариях и училищах // ЦВ. 1876. № 11.

48. *Тернер Ф.* Возражение «Церковному вестнику» // ЦВ. 1876. № 4.

49. *Тернер Ф.* Возражение православному мирянину // ЦВ. 1876. № 22.

50. *Тернер Ф.* Жалобы на духовенство // ЦВ. 1877. № 5.

51. *Тихомиров М.* Как производятся сборы в сельских приходах // ЦВ. 1876. № 34.

52. *Успенский Е.* Заметка о преподавании нравственного богословия в духовных семинариях // ЦВ. 1876. № 18.

53. *Успенский Е.* К разъяснению возникших недоразумений относительно заметки о преподавании нравственного богословия в духовных семинариях // ЦВ. 1876. № 28.

54. Учреждение ссудной кассы для воспитанников семинарии // ЦВ. 1877. № 8.

55. Чем монастыри служат обществу // ЦВ. 1877. № 14.

56. *Янышев И. Л., прот.* Несветлые стороны нашей церковной жизни // ХЧ. 1868. № 1. С. 146–183.

Priest Vladislav Malyshev. **Discussion of Church and Social Issues on the Pages of the Academic Journals Khristianskoye Chteniye and Tserkovny Vestnik in the 1860's and 1870's.**

In this article, the author analyzes editorial material published in the periodicals of St. Petersburg Theological Academy *Khristianskoye Chtenie* and *Tserkovny Vestnik* during the period of the Great Reforms. The public during this time period paid more attention to the various political and ecclesiastical problems than to formulations of theological truths, which is revealed also in the nature of the publications in these periodicals. Even the strictly theological journal *Khristianskoye Chtenie* was not averse to discussing inter-church and social problems. The role that these academic journals took in the genre of ecclesiastic and political publicism is evaluated. Articles in this genre described the social problems of clergy during the reforms of Emperor Alexander II. *Kristianskoye Chtenie* and *Tserkovny Vestnik* are evaluated as journals fully involved in the polemics surrounding ecclesiastic and political reforms.

***Keywords*:** church publicism, Tserkovny Vestnik, Khristianskoye Chteniye, periodicals published by St. Petersburg Theological Academy, periodicals of the 19th century, Synodal period, clergy lifestyles, social status of clergy, theological education, monasticism.

Priest Vladislav Malyshev — Master of Theology, Doctoral Student at St. Petersburg Theological Academy (mvsandmjk@yandex.ru).

А. Н. Кашеваров

ЧАСТИЧНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ И ОСОБЕННОСТИ ЦЕРКОВНОЙ ПЕЧАТИ В 1940-е ГОДЫ

Статья посвящена частичному возрождению церковной печати в 1940-е гг. Освещены трудности издательской работы. Дана характеристика начального этапа деятельности Издательского отдела во главе с митр. Николаем (Ярушевичем). Проанализированы особенности первых изданий. Особое внимание уделено выявлению отличий Журнала Московской Патриархии, выходившего в 1940-е гг., от выпусков 1931–1935 гг. Выделена патриотическая направленность журнала в годы войны. Отмечены его наиболее активные сотрудники.

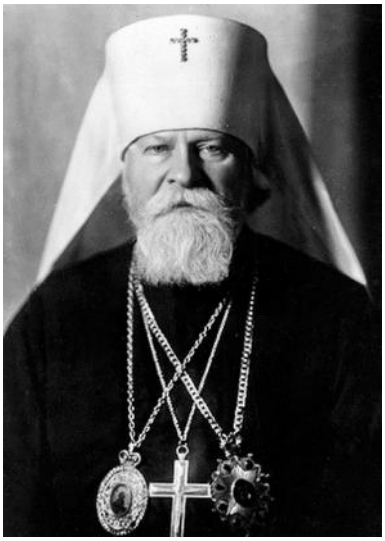
Ключевые слова: церковная печать, Издательский отдел Московской Патриархии, Журнал Московской Патриархии, митрополит Николай (Ярушевич), Совет по делам Русской православной церкви.

Русская Православная Церковь в пределах СССР полностью лишилась возможности вести какую-либо издательскую деятельность после запрета властями в 1935 г. выпуска Журнала Московской Патриархии. Частично возродить свою печать Церковь получила возможность в годы Великой Отечественной войны, когда изменилось отношение государства к ней. Первые ростки этого возрождения проявились еще во время постепенных положительных перемен в государственно-церковных отношениях в 1941–1942 гг.

В 1942 г., когда даже гражданская издательская деятельность была затруднена, Московская Патриархия выпустила превосходную в полиграфическом отношении книгу «Правда о религии в России». Напечатанная в бывшей типографии Союза воинствующих безбожников, эта книга первоначально планировалась к выпуску советским издательством, но затем для пущей убедительности и авторитетности издание передали Церкви[1]. Редакционную комиссию, в которую вошли Г. П. Георгиевский и протоиерей Александр Смирнов, вернувшийся из Ульяновска, возглавил митрополит Николай (Ярушевич). Однако весь процесс

Анатолий Николаевич Кашеваров — доктор исторических наук, профессор кафедры истории журналистики Санкт-Петербургского государственного университета и профессор кафедры истории Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого. Заслуженный работник высшей школы Российской Федерации (kashevar12@mail.ru).

[1] *Поспеловский Д. В.* Русская православная церковь в XX в. М., 1995. С. 185.



Митрополит Николай (Ярушевич), редактор Журнала Московской Патриархии с 1946 по 1960 гг.

создания книги проходил под строгим государственным контролем. Книга в основном была выпущена в пропагандистских целях, в расчете на то, чтобы смягчить международное общественное мнение о жестоком гонении на Церковь в Советском Союзе, и поэтому главным образом предназначалась для союзнических стран. Она была издана 50-тысячным тиражом на нескольких языках, что подтверждает заинтересованность в ее появлении советского руководства[2]. В экземплярах, предназначавшихся для реализации этого пропагандистского замысла в США, русский текст был набран латинскими буквами. Прекрасный кожаный переплет, хорошая печать сделали это издание подарочным. По линии Министерства иностранных дел СССР экземпляры были переданы экзарху Московской Патриархии митрополиту Вениамину (Федченкову), которому предстояло не только разослать книги нужным Москве адресатам, но и получить от них письменные отзывы. Например, владыка передал книги госсекретарю США Кордэну Хэллу, вице-президенту США Генри Уоллесу, мэрам нескольких городов. Они были посланы также епископам и духовенству американской Церкви, приходам Московской Патриархии и «карловчанам». О политической важности этого мероприятия для советского руководства можно судить уже по тому, что письменный отчет владыки Вениамина, предназначенный для патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия, лег на стол В. М. Молотову для дальнейшей обработки[3]. Примечательно, что для внутреннего пользования было напечатано сравнительно небольшое количество экземпляров. И по сей день эта книга является редкостью.

В предисловии, написанном митрополитом Сергием, говорится, что книга имеет цель ответить и на вопрос: признает ли Русская Церковь

[2] *Сурков С. А.* Митрополит Николай (Ярушевич). М., 2012. С. 265.

[3] *Васильева О. Ю.* Русская православная церковь в политике советского государства в 1943–1948 гг. М., 2001. С. 139–140.

себя гонимой большевиками и ждет ли освобождения[4]. Отвечая на этот вопрос, митрополит Сергий писал, что «за 25 лет Советской власти Церковь испытала не гонение, а скорее возвращение к временам апостолов», и обвинил людей, рассказывавших о тяжелом положении Церкви в СССР, в корысти, эгоизме, в отсутствии церковных интересов, пристрастности и даже использовал при этом такую терминологию, как «церковная буржуазия»[5]. Задачей книги являлось также разоблачение германских властей, заявлявших о крестовом походе против безбожного большевизма и позволивших верующим открывать храмы на оккупированных территориях.

Оценивая в целом содержание книги «Правда о религии в России», канадский историк Д. В. Поспеловский пишет: «Она производила грустное впечатление. Отсутствие статистики, фотографии отдельных храмов, усталые лица пожилых священников и мирян. Заверения о полной свободе религии в России звучали при этом неискренне и неубедительно»[6]. Избегая односторонности в оценке, вместе с тем следует подчеркнуть, что книга освещала традиционный патриотизм Русской Церкви, подчеркивая ее связь с народом, и произвела на союзников определенное впечатление. Ее выход ознаменовал начало возрождения церковно-издательской деятельности.

Летом 1943 г. была напечатана и вторая книга с разъяснением патриотического курса Московской Патриархии — «Русская православная церковь и Великая Отечественная война. Сборник церковных документов». Она была издана в твердом, роскошном для условий войны переплете, с золотым тиснением и художественными виньетками. Выход этого сборника документов был приурочен к приезду в Москву осенью 1943 г. делегации Англиканской Церкви. В первой части книги (она имеет заголовок «Послания к клиру и верующим Русской православной церкви») содержится 16 патриотических посланий патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия, 4 послания митрополита Ленинградского Алексия (Симанского) и 3 послания экзарха Украины, митрополита Киевского и Галицкого Николая (Ярушевича), а также 2 определения Собора епископов по делам Украинского епископа Поликарпа (Сикорского) и митрополита Литовского Сергия (Воскресенского). Во второй части книги помещены послания патриаршего местоблюстителя и митрополита

[4] Правда о религии в России. М., 1942. С. 7.

[5] Там же. С. 8.

[6] *Поспеловский Д. В.* Русская православная церковь в XX в... С. 185.

Николая к христианам других стран (например, пасхальное послание 1943 г. местоблюстителя всем христианам оккупированных стран). В третьей части книги напечатаны телеграммы трех митрополитов, Сергия, Алексия и Николая, И. В. Сталину[7].

Таким образом, первые напечатанные после длительного перерыва издания Московской Патриархии были посвящены в основном разъяснению патриотической позиции Церкви в войне, ее связи с народом и вышли в свет до того, как курс власти на фактическую легализацию и частичное восстановление традиционных форм церковной жизни получил свое официальное подтверждение 4 сентября 1943 г. на встрече И. В. Сталина с митрополитами Сергием, Алексием и Николаем.

На этой встрече на вопрос митрополита Сергия, можно ли возобновить издание Журнала Московской Патриархии (далее — ЖМП), Сталин ответил, что «журнал можно и следует выпускать»[8]. Первый номер вышел уже 12 сентября 1943 г. Редактором журнала стал Сергий, избранный на Архиерейском Соборе 8 сентября 1943 г. патриархом Московским и всея Руси, а после его смерти 15 мая 1944 г. во главе журнала стал патриарший местоблюститель, а затем и патриарх Алексий I. В 1946 г. его сменил в этой должности митрополит Крутицкий и Коломенский Николай, который до начала 1950-х гг. непосредственно руководил редколлегией журнала.

В 1945 г. решением Поместного собора на базе журнала был создан Издательский отдел Московской Патриархии, в обязанности которого входила подготовка и осуществление изданий для полнокровной церковной жизни: календарей, Священного Писания, богослужебной литературы, пособий для священнослужителей и т. д. Первым председателем этого отдела стал патриарх Алексий I, а в начале 1947 г. на эту должность был назначен митрополит Николай (Ярушевич), который занимал её на протяжении 13 лет. При нём Издательский отдел переместился из здания Патриархии в Чистом переулке в Новодевичий монастырь, где получил служебное помещение в Лопухинском корпусе и техническое помещение при трапезной, входящей в ансамбль Успенского храма[9].

Согласно воспоминаниям сотрудницы журнала 1940-х гг. А. Шаповаловой, будущее руководство редакционной комиссии ЖМП

[7] См. Русская православная церковь и Великая отечественная война. Сборник церковных документов. М., 1943. С. 93–97.

[8] *Васильева О. Ю.* Русская православная церковь в политике советского государства… С. 112.

[9] *Сурков С. А.* Митрополит Николай (Ярушевич)… С. 462.

и Издательского отдела сложилось в процессе подготовки к изданию книг «Правда о религии в России» и «Русская православная церковь и Великая отечественная война», о которых речь шла выше[10]. Их редактором и издателем являлся митрополит Николай, главным помощником которого был настоятель Николо-Кузнецкой церкви в Москве протоиерей Александр Смирнов, назначенный в сентябре 1943 г. ответственным секретарем редакционной комиссии журнала и состоявший в этой должности до 15 августа 1949 г.[11]

Номера журнала, выходившие в 1940-е гг., во многом отличались от выпусков 1931–1935 гг. Отметим наиболее характерные из этих отличий. Вплоть до конца 1940-х гг. листаж журнала колебался от 32 до 48, а иногда доходил даже до 70 страниц, что в несколько раз превосходит выпуски первой половины 1930-х гг. Важно отметить также своевременность и оперативность в издании журнальных номеров в 1940-е гг. Так, материал о Соборе епископов, проходившем 21–23 ноября 1944 г., был напечатан уже в вышедшем в декабре того же года № 12. При этом следует учесть, что в то время еще шла Великая Отечественная война. Однако тираж журнала в 1943 г. вместо заявленных 15 тысяч составил всего 3 тысячи экземпляров, а в следующем году — 6 тысяч, причем около половины его распространялось за рубежом, чтобы произвести благоприятное впечатление на союзников по антигитлеровской коалиции[12].

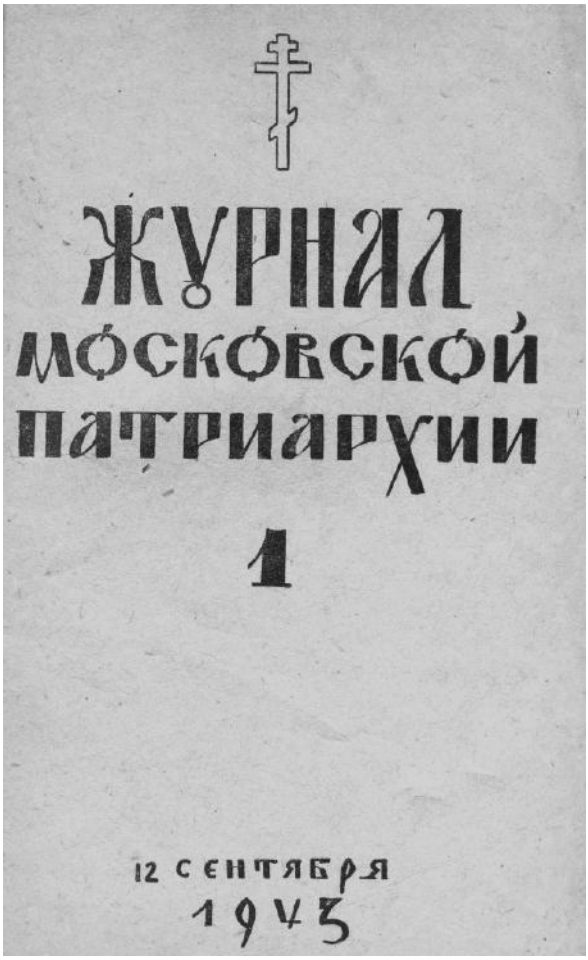
Характеризуя содержание журнала, мы можем выделить его ярко выраженную и постоянную патриотическую направленность, которую священноначалие и руководство издания ставили ему в заслугу. В надгробном слове, произнесенном ответственным секретарем журнала протоиереем А. П. Смирновым во время погребения патриарха Сергия, подчеркивалось, что «Московская Патриархия… в своем журнале как летописец записывает на поучительную память грядущим поколениям все известное ей о патриотической деятельности духовенства и верующих, на каковую благословил и вдохновил патриарх Сергий»[13]. Архиерейский Собор, посвященный в основном подготовке Поместного Собора для избрания патриарха, заслушав 22 ноября 1944 г. доклад ответственного секретаря ЖМП

[10] *Шаповалова А.* Митрополит крутицкий Николай // Журнал Московской Патриархии (ЖМП). М., 1945. № 4. С. 55.

[11] *Боголюбов Д., прот.* Протоиерей Александр Павлович Смирнов (некролог) // ЖМП. 1950. № 10. С. 9.

[12] *Сурков С. А.* Митрополит Николай (Ярушевич)… С. 461.

[13] Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947. С. 162.



Журнал Московской Патриархии. 1943 год. № 1

протоиерея А. П. Смирнова, постановил, что он «с удовлетворением отмечает патриотическое направление журнала, выражает редколлегии журнала благодарность за понесенные труды»[14].

Это патриотическое направление в первую очередь было связано с Великой Отечественной войной. На страницах журнала разъяснялась человеконенавистническая сущность фашизма, его принципиальная враждебность христианству и подчеркивалось единство Церкви с народом, проявленное в самые тяжелые периоды русской истории. Статьи на эту тему в журнале публиковали видные архипастыри тех лет: митрополит Николай (например, его статья «Фашисты — злейшие враги культуры»), архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) (например, его статья «Кровавый мрак фашизма»), архиепископ Григорий (Чуков) (например, его статья «Ленинград в годы Отечественной войны»). В журнальных выпусках 1943–1945 гг. сравнительно мало статей богословского характера и явно преобладали статьи патриотического содержания, среди которых немало было посвящено служению церковных деятелей прошлого — преподобного Сергия Радонежского,

[14] Архиерейский Собор 21–23 ноября 1944 г. // ЖМП. 1944. № 12. С. 12.

митрополита Алексия, архимандрита Дионисия и келаря Троице-Сергиева монастыря Авраамия Палицына, патриарха Гермогена и др.[15] Такого рода статьи призваны были ободрять и воодушевлять защитников Родины примерами славного прошлого Русской земли.

Следующая особенность, отличающая ЖМП 1940-х годов от выпусков 1931–1935 гг., касается полноты освещения деятельности органов высшего церковного управления. Поскольку журнал являлся (и является) официальным изданием Московской Патриархии, он неизменно открывался разделом «Официальная часть», где публиковались послания и указы патриарха, отчеты о его пастырских поездках, встречах с главами и представителями других Церквей и т. п. Весьма подробно в журнале освещались деяния Архиерейского Собора 8 сентября 1943 г., избравшего патриарха и Священный Синод при нем, Архиерейского Собора 21–23 ноября 1944 г., разработавшего все вопросы, связанные с предстоящим Поместным Собором Русской Православной Церкви и, наконец, работу самого Поместного Собора 1945 г.

Согласно статье 1-й «Положения об управлении Русской Православной Церковью», принятого Поместным Собором 1945 г., это управление осуществлялось патриархом совместно со Священным Синодом[16]. Однако, если деятельность избранного на Соборе 1945 г. патриарха Алексия I, бывшего до этого митрополитом Ленинградским, широко освещалась на страницах ЖМП — вплоть до его поездок на отдых и лечение в Сочи и в Одессу, — то о работе Синода в журнале сообщалось очень редко и весьма скупо. О Синоде же, избранном на Архиерейском Соборе 1943 г., в ЖМП не было ни одного специального материала. Для сравнения следует отметить, что в 1931–1935 гг. журнал опубликовал 139 постановлений Временного патриаршего синода[17].

Другая особенность журнальных выпусков 1940-х гг. связана с характером освещения местной — на уровне приходов и епархий — церковной жизни. С 1943 по 1945 гг. в журнале существовал раздел «Корреспонденции с мест», в котором помещались главным образом отчеты о собранных духовенством и верующими денежных суммах в фонд

[15] См., напр.: *Шабатин Н. И.* Еще о великом патриоте Земли Русской патриархе Гермогене // ЖМП. 1944. № 8. С. 19; *Янов В.* Великий русский народ // ЖМП. 1945. № 6. С. 48.

[16] История Русской православной церкви. От восстановления патриаршества до наших дней. СПб., 1997. Т. 1. С. 382.

[17] *Кашеваров А. Н.* Печать Русской православной церкви в XX в. Очерки истории. СПб., 2004. С. 69.

помощи семьям бойцов Красной Армии и на прочие патриотические нужды. С 1945 г. вместо этого раздела появился другой, под названием «Из жизни наших епархий», где печаталась разнообразная информация о местной епархиальной жизни, например о вручении духовенству медалей «За доблестный труд в Великой Отечественной войне», о ремонте и восстановлении ряда храмов, открытии самых различных курсов для церковнослужителей (пастырско-богословских, краткосрочных для сельского духовенства, церковно-певческих и для лиц, занимающих должность псаломщиков) и т. д. Почти все эти материалы отражали начавшееся после долгого периода гонений и утрат возрождение церковной жизни.

В этом процессе были трудности и проблемы, имелись и негативные явления, о которых в ЖМП 1940-х годов, в отличие от выпусков 1931–1935 гг., конкретной информации нет, а лишь иногда встречаются глухие намеки. Например: «Съезд благочинных Кишиневско-Молдавской епархии, состоявшийся 22 февраля 1949 г., мужественно вскрыл все нездоровые явления и непорядки церковно-приходской жизни и наметил ряд путей и средств к ее улучшению»[18]. Такой характер подачи материала с замалчиванием целого ряда внутрицерковных проблем приводил к тому, что у читателей вполне могло сложиться впечатление, что основная и почти единственная трудность Церкви в те годы заключалась лишь в недостатке кадров церковно- и священнослужителей и невысоком уровне подготовки некоторых из них.

Важно выделить и такую особенность, что ни в одной из публикаций ЖМП 1940-х гг. не упоминается о выпусках 1931–1935 гг. Даже в поздравительных посланиях патриарха сотрудникам журнала, его обращениях к читателям время отсчета, с которого ведет свое начало журнал, не 1931 г., а сентябрь 1943 г. Как типичный образец подобного взгляда показательна статья протоиерея Н. А. Харьюзова «К 3-летию издания „Журнала Московской Патриархии“», в названии которой, как видно, нет слова «возобновление». Отмечая, что «редакцией сразу же был взят верный курс — это любовь к Родине, ее правительству и строгая церковность», автор подчеркивает, что журнал еще очень молод[19].

[18] *Петров С., прот.* Из Кишиневско-Молдавской епархии. Съезд благочинных // ЖМП. 1949. № 4. С. 54.

[19] *Харьюзов Н. А., прот.* К 3-летию издания «Журнала Московской Патриархии» // ЖМП. 1946. № 9. С. 43.

Безусловно, выпуски ЖМП 1931–1935 гг. настолько своеобразны, что не имеют аналогов в дореволюционной церковной периодике и весьма отличаются, как было показано выше, от номеров официального органа Русской Православной Церкви, начавшего выходить с сентября 1943 г. под тем же названием. Возможно, сознавая это обстоятельство, авторы журнальных публикаций 1940-х гг. избегали упоминать о какой-либо связи выходившего тогда журнала с выпусками первой половины 1930-х.

В 1940-е гг. определились основные рубрики журнала, которые с небольшими изменениями сохранились до сего дня. Это «Официальная часть», «Проповедь», «Церковная жизнь», «Библиография».

Особенно плодовитыми авторами журнала в 1940-е гг. были А. Шаповалова, протоиереи А. П. Смирнов, Л. Н. Парийский, Н. А. Харьюзов, профессор И. Н. Шабатин, подписывавший свои статьи о русской церковной истории псевдонимом Никита Волнянский, профессор Г. П. Георгиевский. В журнале печатались весьма серьёзные работы выдающегося канониста С. В. Троицкого, эмигрировавшего после революции 1917 г. в Югославию. Иногда помещались религиозные стихи.

Итак, в 1940-х годах Церкви удалось восстановить свою печать и издательскую деятельность — начал выходить ЖМП, с 1946 г. издавался официальный орган Украинского экзархата РПЦ — ежемесячный журнал «Православный вісник» на украинском языке объемом 32 страницы, с 1944 г. выпускались настольные календари, кроме указанных выше двух книг, также вышел ряд других: «Патриарх Сергий и его духовное наследство» (М., 1947), «Слова, речи, послания» 1941–1946 гг. патриарха Алексия I и митрополита Николая (М., 1946), двухтомник «Деяния совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–10 июня 1948 г.» (М., 1949), была напечатана брошюра «Ко дню празднования 850-летия Москвы» (М., 1948), начала издаваться богослужебная литература (например, богослужебные указания на тот или иной год). Однако это было далеко не полное и лишь частичное возрождение. Из традиционных форм печати была восстановлена только одна журнальная, и в весьма ограниченном виде. Единственный официальный орган Русской Православной Церкви издавался только в Москве, местных же изданий типа дореволюционных «епархиальных ведомостей» у Церкви не было. Московская Патриархия не имела ни ежедневной газеты, ни еженедельника.

Следует также особо отметить, что созданный по замыслу И. В. Сталина в сентябре 1943 г. Совет по делам Русской православной церкви при Совете министров СССР во главе с полковником госбезопасности Г. Г. Карповым «для связи между правительством и патриархией» на деле сразу же начал осуществлять жесткий контроль и мелочное вмешательство во все дела Русской Православной Церкви, включая её издательскую деятельность. Так, контроль за выпуском первых номеров ЖМП осуществлял заместитель Г. Г. Карпова К. А. Зайцев[20].

Издательский отдел, не имея своей типографии, фактически оставался лишь группой, которая только проводила редакционную обработку материала. Все издания Московской Патриархии печатались в государственных типографиях. Поэтому первая проблема, с которой Церковь сталкивалась в своей издательской деятельности, выражалась не в том, что печатать, а в том, где это делать.

На состоявшейся 10 апреля 1945 г. встрече патриарха Алексия I с И. В. Сталиным (кроме него правительство представлял В. М. Молотов), в которой с церковной стороны участвовали председатель Издательского отдела митрополит Николай и управляющий делами Московской Патриархии протопресвитер Н. Колчицкий, обсуждались вопросы «расширения церковно-издательского дела» и создания Церковью собственной полиграфической базы[21]. К тому времени правительство уже предоставило Патриархии типографское оборудование, которое сложили на территории Новодевичьего монастыря. Несмотря на то, что И. В. Сталин во время беседы с патриархом, согласно официальному сообщению, «отнёсся ко всем планам и нуждам церковного руководства в высшей степени сочувственно и обещал поддержку во всех начинаниях», помещение для типографии так и не дали — типографское оборудование лежало многие годы в Успенской церкви Новодевичьего монастыря, в которой вплоть до 1981 г. одновременно ютились Издательский отдел и редакция ЖМП[22]. Этот факт явился своеобразным следствием «охлаждения» в государственно-церковных отношениях, наступившего в конце 1940-х гг.

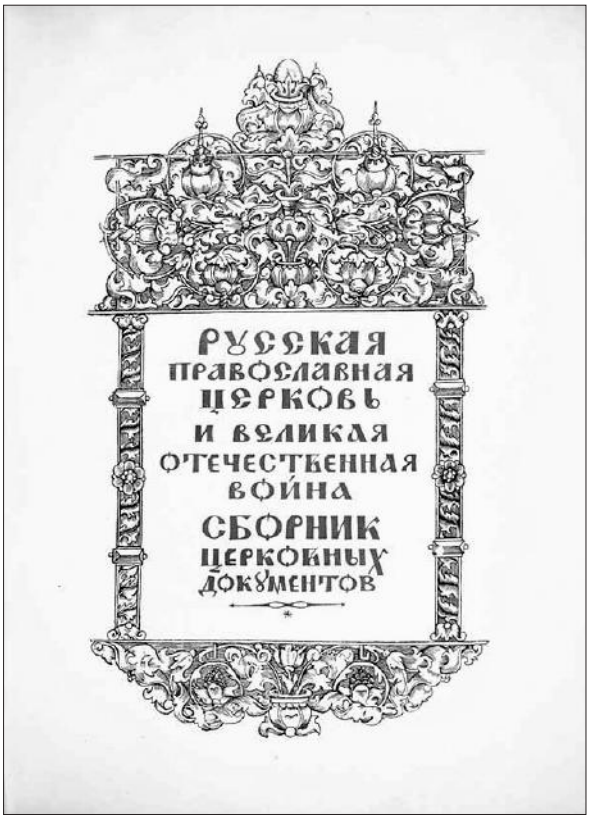
Следует отметить, что решение вопроса о церковной типографии тормозилось не только из-за позиции властей, но из-за скептического

[20] *Поспеловский Д. В.* Русская православная церковь в XX в... С. 190.

[21] Патриарх Сергий и его духовное наследство... С. 376.

[22] *Степанов (Русак) В.* Свидетельство обвинения. М., 1993. Т. 2. С. 15; *Паламарчук П.* Сорок сороков. М., 1992. Т. 1. С. 239.

отношения к этой идее некоторых представителей самой Патриархии. Например, ответственный секретарь редакции журнала протоиерей Александр Смирнов утверждал, что собственная типография будет убыточной. И церковные издания продолжали печататься в государственных издательствах, в том числе и в бывшей типографии Союза воинствующих безбожников. Как правило, выходили они со значительной задержкой. Например, с очень большим опозданием появился в 1947 г. упоминавшийся выше сборник «Патриарх Сергий и его духовное наследство». Подобные задержки были вызваны необходимостью преодоления нескольких бюрократических инстанций. Так, после получения разрешения на публикацию Совет по делам Русской православной церкви отсылал тексты в Объединение государственных издательств (ОГИЗ) при Совнаркоме (Совмине) СССР, религиозная литература по заявке этого Совета включалась в общий план ОГИЗа, а бумага для печати отпускалась через ЦК ВКП(б)[23]. Но перед этим необходимо было миновать несколько кругов цензуры — Совет по делам Русской православной церкви, Главлит и отдел



«Русская православная церковь и Великая Отечественная война. Сборник церковных документов». Издание Московской Патриархии 1943 г. 100 стр.

[23] *Чумаченко Т. А.* Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР в 1943–1947 гг.: особенности формирования и деятельности аппарата // Власть и церковь в органах Восточной Европы 1939–1958: Дискуссионные аспекты. М., 2003. С. 92.

печати МИД, когда дело касалось его компетенции, а в 1943–1946 гг. еще и Совинформбюро. Решающее же слово оставалось за отделом пропаганды и агитации ЦК ВКП(б), поскольку издательская деятельность Московской Патриархии властями была отнесена к идеологической сфере[24]. Когда же председатель Издательского отдела митрополит Николай обращался к руководству Совета по делам Русской православной церкви, то получал неизменный ответ, что это явление носит «временный характер»[25]. С минимальной задержкой выходили лишь издания, посвященные деятельности Русской Православной Церкви в борьбе за мир, в которой было более всего заинтересовано советское руководство.

Особенно свирепствовала цензура в отношении церковной периодики. А. Э. Краснов-Левитин, некоторое время сотрудничавший с ЖМП, вспоминал: «Придирки цензуры были совершенно фантастичны. Так, нельзя было цитировать, конечно, никакие заграничные источники. Но что более удивительно — нельзя было ссылаться и на советские источники, на книги, изданные в СССР: „Что ж, выходит, что мы работаем на вас?“ — говорил чиновник. Изумительная логика! И конечно, тот же принцип: „как бы чего не вышло“... Из статьи о святителе Николае был вымаран абзац, в котором рассказывалось о различных церквях, посвященных святителю Николаю в Москве, так как этих церквей сейчас нет. Из статьи о святителе Филиппе был вычеркнут абзац, в котором рассказывалось о его трудах по благоустройству Соловецкого монастыря. Опять-таки по тому же принципу: „А вдруг читателю придет в голову мысль: а где же теперь все это?“»[26].

В изданиях Московской Патриархии положение Церкви в СССР должно было представляться исключительно в розовом свете и, разумеется, в них не могло быть места для какой-либо критики режима, но должны были подчеркиваться религиозная свобода и отсутствие притеснений со стороны властей. В условиях того времени священноначалие вынужденно шло навстречу подобным «пожеланиям» государства в издательской сфере.

В свою очередь, сотрудникам Издательского отдела приходилось прибегать к всевозможным ухищрениям, чтобы материалы, предназначенные для печати, все-таки увидели свет. Так, о святых подвижницах, которые могли бы стать образцом для подражания и для советских

[24] *Сурков С. А.* Митрополит Николай (Ярушевич)... С. 465.

[25] Там же. С. 463.

[26] *Левитин-Краснов А. Э.* В поисках Нового града. Тель-Авив, 1980. С. 50.

женщин, писала в 1947 г. А. Шаповалова в своей статье в ЖМП под названием «К международному женскому дню»[27]. Отличительной чертой таких публикаций стал своеобразный эзопов язык. Например, если было запрещено упоминать о крестном ходе на храмовый праздник, в статье писалось о процессии с окроплением верующих освященной водой по окончании богослужения и т. п.

Таким образом, Церкви удалось в 1940-е гг. не только частично восстановить свою печать, но и заложить ту основу, на которой осуществлялась издательская деятельность и укреплялась церковная журналистика последующих десятилетий в весьма непростых условиях советского государства.

Источники и литература

1. Архиерейский Собор 21–23 ноября 1944 г. // Журнал Московской Патриархии (ЖМП). 1944. № 12. С. 12.

2. *Боголюбов Д., прот.* Протоиерей Александр Павлович Смирнов (некролог) // ЖМП. 1950. № 10. С. 9.

3. *Васильева О. Ю.* Русская православная церковь в политике советского государства в 1943–1948 гг. М., 2001.

4. История Русской православной церкви. От восстановления патриаршества до наших дней. СПб., 1997. Т. 1.

5. *Кашеваров А. Н.* Печать Русской православной церкви в XX в. Очерки истории. СПб., 2004.

6. *Левитин-Краснов А. Э.* В поисках Нового града. Тель-Авив, 1980.

7. *Паламарчук П.* Сорок сороков. М., 1992. Т. 1.

8. *Петров С., прот.* Из Кишиневско-Молдавской епархии. Съезд благочинных // ЖМП. 1949. № 4. С. 54.

9. Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947.

10. *Поспеловский Д. В.* Русская православная церковь в XX в. М., 1995.

11. Правда о религии в России. М., 1942.

12. Русская православная церковь и Великая Отечественная война. Сборник церковных документов. М., 1943.

13. *Степанов (Русак) В.* Свидетельство обвинения. М., 1993. Т. 2.

14. *Сурков С. А.* Митрополит Николай (Ярушевич). М., 2012.

15. *Харьюзов Н. А., прот.* К 3-летию издания «Журнала Московской Патриархии» // ЖМП. 1946. № 9. С. 43.

16. *Чумаченко Т. А.* Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР в 1943–1947 гг.: особенности формирования и деятельности

[27] *Шаповалова А.* К международному женскому дню // ЖМП. 1947. № 3. С. 27–30.

аппарата // Власть и церковь в органах Восточной Европы 1939–1958: Дискуссионные аспекты. М., 2003. С. 91–93.

17. *Шабатин Н. И.* Еще о великом патриоте Земли Русской патриархе Гермогене // ЖМП. 1944. № 8. С. 19.

18. *Шаповалова А.* К международному женскому дню // ЖМП. 1947. № 3. С. 27–30.

19. *Шаповалова А.* Митрополит Крутицкий Николай // ЖМП. 1945. № 4. С. 55.

20. *Янов В.* Великий русский народ // ЖМП. М., 1945. № 6. С. 48.

Anatoly Kashevarov. **The Partial Restoration of Ecclesiastical Publications in the 1940's and Their Particularities.**

This article is focused on the partial restoration of the ecclesiastical press in the 1940's. Difficulties encountered by church publishers are evaluated. The initial stage of the activities of the Publishing Committee led by Metropolitan Nicholas (Yarushevich) is examined. Particularities of the first publications are analyzed. The author pays special attention to identifying the differences between the issues of the *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii (Journal of the Moscow Patriarchate)* published in the 1940's and the earlier issues from 1931–1935. The patriotic tone of the journal during the years of World War Two is identified. The most active staff members of the journal's board are listed.

***Keywords*:** church press, Publishing Department of the Moscow Patriarchate, Journal of the Moscow Patriarchate, Metropolitan Nicholas (Yarushevich), Soviet for the Affairs of teh Russian Orthodox Church.

Anatoly Nikolayevich Kashevarov — Doctor of Historical Sciences, Professor at the Department of the History of Journalism at St. Petersburg State University and Professor at the Department of History at the Peter the Great St. Petersburg Polytechnical University. Distinguished Leader of Higher Education of the Russian Federation (kashevar12@mail.ru).

Протоиерей Василий Верюжский

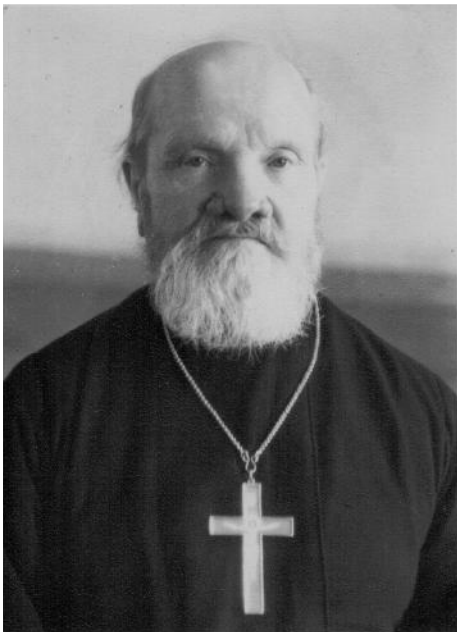
СВЯТАЯ ГОРА АФОН И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ПРАВОСЛАВИЯ И СЛАВЯНСТВА

В статье, которая была написана профессором Ленинградской духовной академии протоиереем Василием Верюжским более полувека назад, в 1952 г., рассматривается вкратце история зарождения монашества на Афоне и влияние афонских аскетических традиций на историю и культуру славянских народов. Особое внимание уделяется взаимоотношениям Русской, Сербской и Болгарской Православных Церквей с Афоном, а также тем проблемам, которые возникли во взаимоотношениях между греками и славянами в XIX в. и просуществовали вплоть до середины XX в. Трения и разногласия возникли далеко не случайно. По мнению профессора протоиерея Василия Верюжского, «греки всегда были преувеличенного представления о своем значении в православии». Автор считает, что решение подобного рода вопросов позволит Константинопольской патриархии «стать на высоту православного сознания и остаться выше национальных пристрастий». Статья воспроизводится по тексту, который хранится в личном деле профессора протоиерея Василия Верюжского в архиве Санкт-Петербургской духовной академии (Д. 1314. Л. 26–58) с небольшими стилистическими и пунктуационными правками.

Ключевые слова: проф. прот. Василий Верюжский, архив СПбДА, Афон, Константинопольский патриархат, Русская Православная Церковь, Сербская Православная Церковь, Болгарская Православная Церковь, преподобный Афанасий Афонский, святитель Григорий Палама, Хиландар, Зограф, Пантелеимоновский монастырь.

Св. гора Афон находится на окраине православного греко-славянского мира, расположена в юго-восточной части Халкидикийского полуострова, впадающегося в Эгейское море. От южной Македонии эта часть полуострова отделена узким перешейком, затрудняющим сообщение с материком. От перешейка же начинается горный хребет длиною до 80, а шириною до 20 км, который, постепенно повышаясь, оканчивается у моря исполинской возвышенностью, достигающей до 2-х км. Т. о., Св. Гора производит впечатление в собственном смысле «пустыни», удаленной от мира, окруженной южным, сверкающим на солнце разноцветными

Протоиерей Василий Верюжский (1874–1955) — профессор Ленинградской духовной академии. Подробнее о биографии и трудах прот. Василия рассказано в статье прот. К. Костромина «Рождение церковно-исторической школы ЛДА (ad memorandum)» на стр. 19-29 текущего номера «Христианского чтения».



Профессор протоиерей
Василий Верюжский (1874–1955)

оттенками, морем и светло-голубым, сливающимся вдали с морской поверхностью, небом. По описанию прежних и новых путешественников, — это очаровательный уголок южной природы, украшенной разновидными деревьями, рощами и разноцветными лугами, благоухающий запахом цветов, восторгающий разнообразием горных местностей, обилием тихо журчащих источников — родников и ручейков, пением птиц. Тишина пустыни оглашается только этими, не раздражающими, а успокаивающими звуками природы, располагающими к созерцанию и молитве. Южная природа здесь не расслабляет, т. к. свежий морской ветерок смягчает жару самых знойных дней.

Но не эта сторона представляет главную привлекательность Афона. Он всегда был знаменит как место святое — «Ἅγιον ὄρος» греков, «Света Гора» болгар и сербов, святое по преимуществу место для всех православных народов.

И верующие люди всех православных народностей стремились сюда как к своему православному центру, устраивали здесь свои национальные лавры, считали Св. Гору своей святыней. Греки, русские, болгары, сербы, румыны, грузины, даже итальянцы имели здесь свои монастыри, массами прибывали сюда и как паломники, в прежнее время приходили даже пешком, несмотря на расстояние и другие трудности и опасности дальнего пути, иногда оставляли и описания своих путешествий и неизбежных при них приключений. Один из таких путешественников 40-х гг. XIX в., инок Парфений, старообрядец, принявший православие, рассказывает, как он во время своего странствования на Афон в Балканских горных лесах встретился с турецкими разбойниками. Ведь Балканский полуостров тогда еще принадлежал туркам, а Турция всегда кишела разбойниками. Разбой был отчасти протестом разнообразных населений Турции против бесправия

и насильнического турецкого режима: у кого турки отняли или обесчестили жену, сестру, убили мать, отца и т. д. У славян из таких оскорбленных людей составлялся особый вид разбойников, который не трогал своих, а мстил только туркам. Это так называемый «хайдуты». С Парфением встретились разбойники-турки. Потребовали денег. А так как у бедного монаха, кормившегося только подаянием во время пути и заявившего, что он смерти не боится, что через смерть «они пошлют его к Богу», взять было нечего, то разбойники посмотрели на него и ушли назад, в лес.

На Афоне насельники и паломники имели общение с монастырями всех народностей. И таким образом весь православный мир представлял здесь одно целое, в собственном смысле единую Церковь.

В турецкое время православные славяне (особенно болгары), по большей части не имевшие возможности слышать у себя на родине славянского богослужения, а слушавшие его на непонятном для них греческом языке, с восторгом молились на Афоне по-славянски в своих монастырях. Да и вообще молитва на Афоне была, должно быть, особенно горяча.

«Ах, у Светой Гори, — говорится в одном сербском народном стихотворении, —

С Небом се говоре».

Т. е. на Св. Горе можно говорить с Богом.

Афон был не только «Святой Горой», возбуждавшей святое настроение, но он был еще и священной Горой, хранившей лучшие традиции древней Византии.

Две преимущественно особенности обращали на себя внимание в византийской жизни, это — необыкновенная любовь к монашеству (Византия, по свидетельству историков, была «сплошным монастырем») и чрезвычайное разнообразие ее народностей. В Византии было до 20 народностей. Они проникались одной своеобразной византийской культурой, но говорили и писали на своих национальных языках. Св. Ефрем Сирин, например, не знал по-гречески.

Св. гора Афон с ее разнообразием различных православных монастырей, с ее величественными древними лаврами византийской архитектуры, с ее архивами, хранящими древние хрисовулы византийских василевсов (а также грамоты славянских и русских царей) и драгоценными памятниками византийской и славянской письменности, являлась, так сказать, осколком древней Византии.

Обратимся теперь к истории Св. Горы и постараемся обрисовать ее великое историческое значение, в особенности для славянства.

Исстари, по древнему афонскому преданию, удел Божией Матери, бывшей ее «Вратарницей» и «Защитницей» от частых нападений разных насильников, особенно арабов-мусульман, морских пиратов, впоследствии латинян и т. д., Св. Гора считалась жилищем иноков, которым она была отдана наконец в исключительное владение византийскими императорами (Константин Погонат — VII в., Василий Македонянин — IX в., Алексей Комнин — XI в.). Иноки не раз были изгоняемы со Св. Горы и разоряемы, но через некоторое время снова возвращались и строили свои монастыри, преимущественно посвященные их Покровительнице — Божией Матери. По особенностям своего положения, это были преимущественно анахореты-отшельники, подвизавшиеся в многочисленных пещерах и горах Афона (хотя на Афоне еще с древних времен много было общежительных монастырей). Из отшельников прославились: св. Петр, живший на Афоне 53 года (681–734), Иосиф, Иоанн Колов, Симеон, Онуфрий и особенно Евфимий (IX в.).

Общежительное монашество утвердилось и стало развиваться на Афоне только с половины X в., со времени преп. Афанасия Афонского, пришедшего на Афон около 960 г.

Афанасий, человек образованный, был другом императора Никифора Фоки (963–969 гг.), аскета на императорском престоле (он днем носил царское одеяние, а ночью надевал власяницу). Сначала Афанасий жил на Афоне как отшельник (в его житии описывается пустынное и безмятежное житие подвижников). Между тем его друг император Никифор Фока предпринял в 961 г. поход для освобождения о. Крита от сарацин. Узнав о месте нахождения Афанасия, он неоднократно присылал к нему послов с предложением посетить его. Во время пребывания Афанасия на о. Крите Никифор убедительно просил его построить лавру на Афоне, имея сам искреннее расположение к монашеской жизни и желание там поселиться. После он послал Афанасию монаха Мефодия с письмом и золотом на постройку лавры. Монастырь был построен. Афанасий написал для него устав, легший в основу и других общежительных монастырей Афона. Устав был утвержден императором Никифором Фокой.

Кроме лавры Афанасия, на Афоне тогда не было ни одного более или менее замечательного монастыря. Прежние древние монастыри, существовавшие на Афоне, находились в разрушенном виде, так как они погибли во время вышеупомянутых вражеских нападений. Собрания иноков-анахоретов все же там бывали, но редко: трижды

в течение года. Они происходили в Карее (которая до последнего времени оставалась центром Афона) только в праздники Рождества Христова, Успения Божией Матери и Пасхи. Монахи жили, конечно, весьма скудно. Они обрабатывали землю и подвергались опасности умереть с голоду в случае суровой зимы.

Преп. Афанасий впервые основал общежительный монастырь.

Но анахореты и этим не были довольны. Порядок монашеской жизни, введенный преп. Афанасием, им не нравился, так как, с их точки зрения, он нарушал основной принцип монашества — удаление от мира. В глазах анахоретов монашеское общежитие с неизбежным материальным обеспечением в монастыре казалось недостойным монашеского идеала и представлялось им мирским делом. Поэтому они считали киновийское общежитие препятствием к спасению и отступлением от устава монашеской жизни. На Афоне произошло даже целое восстание.

Около 970 г. иноки отправили к императору Иоанну Цимисхию (969–976 гг.) человека с жалобой на преп. Афанасия в том, что тот нарушил древние обычаи Св. Горы. Они требовали изгнания с Горы и самого преп. Афанасия, уничтожения его лавры, истребления садов, виноградников, пристани — словом, всех нововведений, которые он произвел на Афоне.

Император Иоанн Цимисхий для расследования этого дела отправил на Афон особое доверенное лицо, игумена Студийского монастыря Евфимия. Этому представителю правительства удалось примирить обе стороны и разрешить их недоумения в том смысле, что анахореты все же получили на Афоне преобладающее значение.

Афонский порядок определялся 28 правилами, которые выработаны были с согласия всех игуменов. Эти 28 правил представляют собой древнейший афонский устав — «типикон», известный под названием «трагос», которым регулировалась монастырская жизнь Афона.

В руках анахоретов осталась власть. Инокам было запрещено держать рабочих животных и приобретать крупную собственность.

В 971 г. устав был утвержден Иоанном Цимисхием.

Из этого устава видно, что в это время на Афоне находились представители разных народностей — греческой, грузинской, армянской, славянской и римской. Общее число монахов восходило до 600.

В руках анахоретов находились места безмолвия (исихастирии), рассеянные по всему Афону. Лавре св. Афанасия принадлежали 5 исихастирий. Управление находилось в Карее.

По этому уставу и по следующим, которые появлялись на Афоне, запрещено было держать в монастырях все существа немужского пола. Не только монахини и вообще женщины не имели права здесь находиться и посещать Афон, но даже животные женского пола не имели права находиться на Афоне — для того, чтобы не нарушать покоя этого вечного племени, т. е. монашества, в котором никто не рождается, но которое, тем не менее, существует.

С тех пор монашеская жизнь на Афоне начала процветать. Материальная помощь Афону притекала не только с Востока, но и с Запада. Здесь возникли даже целые монастыри западного происхождения — например Амальфийский и Каракальский.

Императоры, в особенности Комнины и, в дальнейшем, — Палеологи, соперничали между собой в благотворении Афону (Палеологи — даже сверх своих слабых сил, потому что Византийская империя в ту пору клонилась уже к упадку), издавали указы и делали богатые пожертвования этому очагу греческого и вообще православного благочестия. Аскеты всех православных народов здесь находили свою родину. К многочисленным афонским греческим киновиям присоединились сербские, болгарские, русские и грузинские лавры.

За лаврой св. Афанасия вскоре (тоже в X в.) на Афоне возник Иверский — грузинский монастырь. Происхождение (или, вернее, — воссоздание) этого монастыря связано с именем грузинского куропалата Иоанна и знаменитого византийского полководца Торникия, грузина по национальности.

Вскоре после основания Иверского монастыря на Афон прибыло много латинских монахов и мирян из Рима и Амальфы, привлеченных славой Афона. Они сначала подвизались в греческих обителях, а потом построили и свои монастыри: Каральский, а затем и Амальфийский, и жили там по уставу св. Бенедикта.

Стали также возобновляться и другие старые разрушенные монастыри и населяться монахами разных национальностей.

В конце того же X в. был возобновлен монастырь Ватопедский, который с течением времени получил первостепенное значение на Афоне и принадлежал к числу наиболее благоустроенных и многолюдных монастырей. Управлялся по уставу св. Афанасия.

В X же веке был возобновлен монастырь Зограф, который в XI в. населили болгары, и до последнего времени он являлся болгарским монастырем.

Были там и русские подвижники.

Известно, что одновременно с принятием русским народом христианства на Руси появилось и монашество, появилась Киево-Печерская лавра.

Известно также, что отец русских иноков св. Антоний до водворения в Киеве в 1051 г. жил на Афоне. Его пример побудил и других русских, ищущих иноческих подвигов, стремиться на Афон. В половине XI в. там уже был сооружен русский монастырь Пресвятой Богородицы «Ксилургу» (ξύλον — «отрубленное дерево», и ἔργον — «дело». Как показывает само название, первый русский монастырь на Афоне был, очевидно, деревянным). Этот монастырь, как и сама Киево-Печерская лавра, был посвящен в честь Успения Божией Матери.

Св. Гора в том же XI в. получила полную независимость. Император Алексей Комнин (1081–1118 гг.) в 1094 г. признал ее независимой от соседних Фессалоникийского митрополита и Ериссовского епископа, представив им только право хиротонии священников и диаконов для Афона, но вмешиваться во внутренние дела монастыря никому не было позволено.

«Мы узаконяем, — говорил император Алексей в специальном узаконении относительно Афона, — чтобы Св. Гора была свободна и монахи ее до скончания века не знали никаких податей, чтобы там монахи занимались только молитвами обо всем мире и у них не было никаких других забот».

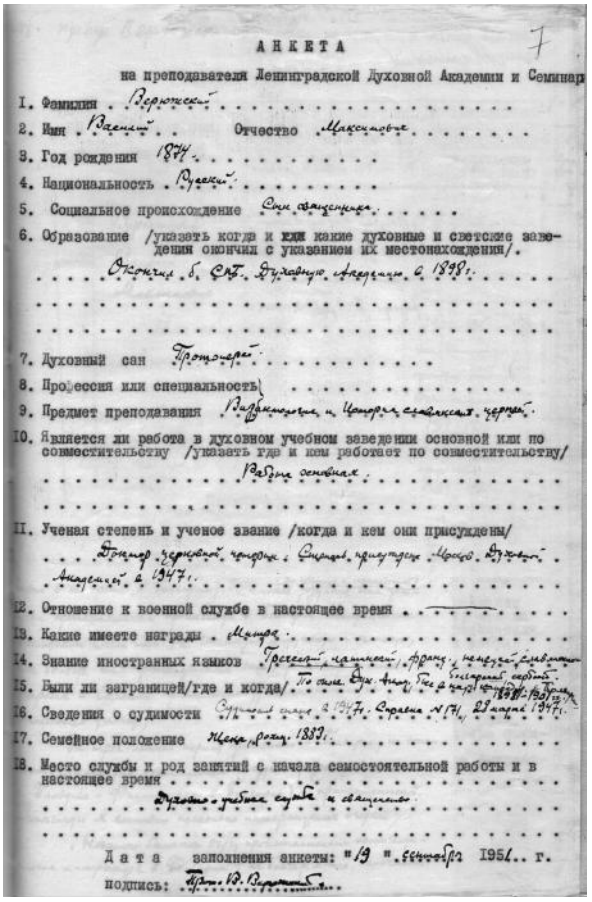
Начальники областей и соседних мест, говорилось еще в узаконении, не имели теперь права на общение со Св. Горой, и никакие епископы чтобы не вмешивались в монастырские дела, чтобы не давали пресвитерам монастырским своих заповедей и не налагали на них никаких епитимий.

«Единой главой и властью мы поставляем прота (начальника Афона). Презирающий его да будет под нашим негодованием».

Таким образом, Афон приобрел полную самостоятельность и выдвинулся на первое место среди всех греческих монашеских центров.

Но он сделался вскоре и центром всего православного мира и, в частности, всего славянства.

На Афоне был основан Хиландарский монастырь. Это был славянский, чисто сербский монастырь. Первые сведения о сербских монахах на Афоне относятся к 1090 г., когда сербы заняли Ксилургийский монастырь, основанный первоначально русскими и оставленный ими в 1089 г.,



АНКЕТА

на преподавателя Ленинградской Духовной Академии и Семинар

1. Фамилия Верюжский
2. Имя Василий Отчество Александрович
3. Год рождения 1874
4. Национальность Русский
5. Социальное происхождение Сын священника
6. Образование /указать когда и где какие духовные и светские заведения окончил с указанием их местонахождения/. Окончил б. СПб. Духовную Академию в 1898 г.
7. Духовный сан Протоиерей
8. Профессия или специальность
9. Предмет преподавания Богословие и История славянских церквей
10. Является ли работа в духовном учебном заведении основной или по совместительству /указать где и кем работает по совместительству/ Работа основная
11. Ученая степень и ученое звание /когда и кем они присуждены/ Доктор церковной истории. Ординар. преосвященный Московской Духовной Академией в 1947 г.
12. Отношение к военной службе в настоящее время
13. Какие имеете награды Медали
14. Знание иностранных языков Греческий, чешский, французский, немецкий, болгарский, сербский
15. Были ли заграницей/где и когда/ По делам Церкви в Праге в 1927-1928 гг. Прага
16. Сведения о судимости Судимости не имел. Справка № 171, 23 марта 1947 г.
17. Семейное положение Женат, дочь 1889 г.
18. Место службы и род занятий с начала самостоятельной работы и в настоящее время Служба в учебных заведениях

Дата заполнения анкеты: "19" сентября 1951 г.

подпись: Прот. В. Верюжский

Анкета протоиерея Василия Верюжского
(Архив СПбДА. Д. 1314. Л. 7)

т. к. они перешли в Пантелеймоновский монастырь. А через столетие в истории Сербии произошло событие, положившее начало новой эпохе Сербской Церкви.

Около 1180 г. какие-то святогорцы, собиравшие милостыню для Афона, пришли к великому жупану сербскому Стефану Немане, объединителю сербской земли. У Стефана Немани было несколько сыновей. Младший из них, Растко, которому было тогда 17 лет, был любимым сыном своих родителей. Это был мальчик чрезвычайно даровитый, подававший большие надежды, очень впечатлительный.

Один из пришедших святогорцев, русский инок, «непрост, но искусен сказаемым», как о нем говорится, настолько понравился молодому князю, давно чувствовавшему в себе стремление к монашеству, что тот открыл свое сердце русину и уговорился с ним бежать из родительского дома. Увлечение монашеским подвигом было господствующим настроением в религиозной Византии. Оно сообщилось и только что принимавшему тогда христианство славянству. Родители Растко были поражены побегом с монахом любимого сына и отправили за ними погоню. Но погоня настигнуть их не могла; настигла их только уже на Афоне в Пантелеймоновском монастыре, который занимали в то время русские.

В житии св. Саввы рассказывается, что он принял посланцев своих родителей весьма гостеприимно, угостил их, после чего они улеглись спать, и ночью Растко постригся в Пантелеймоновском монастыре и только с башни сбросил свои «светозарные власы» и княжеское одеяние и приказал отдать все это его родителям.

Так и кончилась жизнь князя и началось житие монаха Саввы, который имел для своего отечества громадное значение. Он сделался впоследствии архиепископом сербским и устроителем самостоятельности Сербской Церкви. Вскоре Савва перешел на жительство в Ватопедский монастырь, наиболее значительный в то время на Афоне.

Родители, находившиеся в крайней печали по поводу ухода сына, решили также уйти в монастырь. Сам Стефан Неманя, принявший имя Симеона, постригся в Студеницком монастыре, который он основал и который являлся у сербов Сербской лаврой, а жена его Анна также ушла в женский монастырь. В 1197 г. Симеон, прославленный впоследствии как подвижник и святой, 2 ноября прибыл на Афон к своему любимому сыну. У них явилась мысль основать на Св. Горе особый сербский монастырь, и эта мысль была приведена в исполнение. Так получил начало Хиландарский сербский монастырь, который был восстановлен из полуразвалившегося старого монастыря того же названия.

Император византийский Алексей III Ангел (1195 по 1203 гг.) дал право этому монастырю называться царским наподобие других греческих монастырей и даже не греческим, как Амальфийский и Иверский. Они не были подчинены Святогорскому проту и считались самостоятельными. Хиландарский монастырь, таким образом, сделался национальным сербским монастырем, общей задужбиной сербских королей и царей. Он имел исключительное значение для развития Сербской Церкви и даже сербской государственности. Начало влияния этого монастыря было положено самим Саввой — организатором самостоятельной национальной Сербской Церкви.

При погребении родителя св. Саввы, св. Симеона, скончавшегося на Афоне (1200 г.), объединились все православные народности. «Прежде всего пели греки, затем иверы (грузины), русские и болгары, а потом мы — сербы», писал сам св. Савва (Афонский патерик).

По кончине своего родителя св. Савва прожил на Афоне еще 8 лет. Но затем Афону стала угрожать латинская опасность: в 1204 г. Константинополь был завоеван латинянами. И св. Савва переселился в Сербию, в Студеницкий монастырь. Туда же он перенес и мощи своего отца.

В Студеницкой лавре Савва пробыл до 1215 г., думая здесь и закончить свои дни. Но обстоятельства вынудили его поступить иначе. В то время латинское господство на Востоке угрожало самостоятельности не только Сербской Церкви, но и сербской национальности.

После Стефана Немани (Симеона) сербским жупаном был его старший сын, брат Саввы, Стефан. Для того чтобы оградить свою безопасность со стороны латинян, он искал там поддержки и даже не прочь был принять католическую веру. Тогда Савва снова удалился на Афон и после неизвестно сколь продолжительного там пребывания поехал в Никею. Никея после занятия Константинополя латинянами (1204 г.) являлась политическим и церковным средоточием православной Византии. Савва представился императору Феодору Ласкарису и патриарху Герману, рассказал им о делах своего отечества и просил их назначить для Сербии самостоятельного архиепископа, который был бы защитником Церкви. Греки неохотно согласились на самостоятельность Сербской Церкви, но у них в данном случае, как и в других иногда подобных обстоятельствах, церковные интересы оказались выше национально-греческих, и Сербская Церковь сделалась автокефальной.

И патриарх, и император не нашли другого кандидата более подходящего, как самого Савву, и в 1222 г. он был посвящен в архиепископа Сербии.

А Сербии между тем угрожала серьезная опасность со стороны латинства. Надо сказать, что латинство и раньше там существовало. Сербия находилась в Иллирике, западной части Балканского полуострова. А Иллирик в церковно-административном отношении считался под властью папы.

До разделения Церквей это еще не представляло серьезной опасности, а после разделения Церквей, которое произошло в половине XI в., Сербии угрожала опасность быть окончательно причисленной к Римско-Католической Церкви.

Это тем более было вероятно, что единоплеменные с Сербией и соседние с ней Хорватия и Далмация издавна сделались римско-католическими. Здесь и грамота утвердилась не православно-кирилловская, а латинская, и богослужение стало совершаться на латинском языке. Правда, и в Хорватии и Далмации, как и в Моравии и Паннонии, при жизни св. Мефодия утвердилось на некоторое время восточное православие и славянское богослужение, но вскоре после смерти св. Мефодия († 6 апреля 885 г.) они были вытеснены оттуда, и там восторжествовало латинство.

Та же опасность угрожала и Сербии, находившейся до св. Саввы под церковно-административной властью Антиварийского римско-католического архиепископа. Там происходила борьба двух культур и двух церковных властей — греческого Востока и латинского Запада. До св. Саввы православие в Сербии не было прочным. И только благодаря тому обстоятельству, что Стефан Неманя (св. Симеон) стал окончательно на сторону Православного Востока, а св. Савва сделался автокефальным сербским архиепископом, Сербия отмежевалась от западного римско-католического мира, признавши только внешне-иерархическую власть Константинопольского (в то время Никейского) патриарха. Историческая заслуга в этом отношении лежит главным образом на св. Савве.

Но нельзя отнимать и от греческого патриарха Германа (в то время Никейского) и императора Феодора Ласкариса понимание серьезности исторического момента: когда агрессия латинского Запада простиралась слишком далеко, когда Константинополь (с 1204 г.) находился в руках латинян, когда православной Сербии угрожала опасность быть олатиненной (подобно Чехо-Моравии, Хорватии и Далмации), они, хотя и не без внутренней борьбы, отказались от искушения подчинить Сербию в национальном отношении грекам и дали ей автокефального сербского архиепископа.

Около того же времени (1235 г.) была дана полная самостоятельность и болгарской Терновской Церкви, была учреждена Терновская патриархия.

Правда, не всегда Константинопольская патриархия стояла на высоте православной свободы, нередко она руководилась национально-греческими интересами, но в самые ответственные моменты жизни Православной Церкви Константинопольский патриархат умел проявить себя все-таки *вселенским* патриархом, умел встать на православную, вселенскую точку зрения.

Если вопрос о православии в Сербской Церкви был окончательно решен при св. Савве, то все же христианство там находилось несколько в неупорядоченном состоянии. Например, здесь оказывалось влияние патаренства (богомильской ереси, которая вела свое начало из Болгарии). Эта ересь была очень распространенной и в Греции, а также чуть ли не во всех западных государствах — в Германии, Франции, Италии. Она имела на Западе разные названия, и между прочим — альбигойской ереси, против которой предпринимал крестный поход папа Иннокентий III (1198–1216). В Боснии одно время эта ересь была господствующей

верой. Кроме того, сильно было язычество. Сплошь и рядом в брак вступали без церковного венчания.

Когда св. Савва сделался сербским архиепископом, он принял меры к тому, чтобы его паства сделалась православной. Между прочим он сделал обязательным, чтобы все христиане были повенчаны по-православному, и так как многие уже имели детей в невенчанном браке, то он распорядился, чтобы дети тоже принимали участие в венчании: находились в это время «под воскрилием» матери.

Посвящение св. Саввы, которое произошло в 1222 г. от греческого (Никейского) патриарха Германа, рассматривается как факт окончательного присоединения Сербской Церкви к православному Востоку, к православному греко-славянскому миру. Поэтому св. Савва называется просветителем, а иногда даже и апостолом Сербской Церкви.

Конечно, своим духовным воспитанием св. Савва, 17-летним мальчиком бежавший из родительского дома, был обязан исключительно Св. горе Афону.

Св. Савва был не только просветителем сербов, но и первым организатором их Церкви, учредителем сербской иерархии, монашества, распространителем духовного просвещения и церковной книжности. Главным помощником ему во всем этом был Хиландарский монастырь. А в основе всего находилась Св. гора Афон.

Со смертью Саввы († 12 января 1235 или 1236 г.) отношения Сербской Церкви с Афоном не прекратились. Наоборот, они, можно сказать, усилились, потому что Афон явился рассадником монашества в Сербии и все или большинство сербских иерархов свое воспитание и даже пострижение получили на Афоне, в Хиландаре.

К Афону Сербия тяготела на протяжении всего своего исторического существования, и недаром в вышеуказанном сербском народном стихотворении делается такое обращение: «Серби! Брату о драга, тамо тражте блага, Ах!.. У Светој Гори С небом се говори...» («Сербы! Дорогие братья, там вы ищете своего счастья!.. Ах, на Святой Горе можно говорить с Богом»).

Но начиная с XVII в. главное внимание сербов было обращено на военные дела. Они не потеряли, как болгары, своей церковной самостоятельности. Их патриарх (у черногорцев — митрополит) заменял у них и гражданского начальника, и воеводу. Избегая турецкого гнета, сербы в конце XVII в., под руководством Печского патриарха Арсения III Черноевича, переселились в пределы Австро-Венгрии. Там образовалась самостоятельная Сербская Церковь. Сербы жили на границе между Венгрией

и Турцией. Их главною обязанностью было военное дело. Монашество в Сербии в это время было в упадке. Потому Хиландарский монастырь оказался в конце XVIII в. во владении болгар.

У болгар церковной самостоятельности в турецкое время не было, но их внимание в очень сильной степени было обращено на церковную жизнь, в особенности — на монастырскую. В самой Болгарии богослужение совершалось по-гречески, а славянское богослужение разрешалось только в монастырях, находившихся где-нибудь в горах, например в Рыльском монастыре.

Конечно, и на Афоне богослужение совершалось на славянском языке. Там были два крупных монашеских центра — Хиландар и Зограф. Эти два монастыря служили оплотом болгарского национального возрождения, которое началось в первой половине XIX в.

В Хиландаре жил и подвизался родоначальник болгарского возрождения игумен Паисий Хиландарский, автор славено-болгарской истории, который ознакомил болгар с их прошлым. Эта история оказала огромное влияние в деле болгарского возрождения. Таким образом, Св. гора Афон сыграла огромную роль в деле укрепления в православии славян и в деле их национального возрождения.

Св. гора Афон имела чрезвычайно большое значение и в деле поддержания верности св. вере христианского населения Турции во время турецкого ига. Среди всех православных народов Турции в турецкое время имело место и массовое, и единоличное потурчество. Случалось, что под влиянием молодости, неопытности, разных увлечений и т. п. те или другие христиане — греки, болгары, сербы и др., первоначально и были потурчиваемы, но потом раскаивались. В этом отношении великую роль играла Св. гора Афон. Угрызаемые совестью, принявшие мусульманство лица удалялись на Афон. Наставляемые афонскими старцами и подвижниками, они приносили покаяние в своем грехе и через более или менее продолжительное время решались возвратиться туда, где они отреклись от христианской веры, и добровольно отдавали себя на мученичество. Известно, что по турецким законам отречение от ислама, хотя бы и силой навязанного, неминуемо влекло за собой смерть. Почти каждая обитель на Афоне имела таких мучеников из числа своих постриженников, имела их иконы и торжественно справляла память их.

На Св. Горе выяснялся и характер православного благочестия. Например, происходили споры, как нужно причащаться — часто или не очень часто. Были защитники и того, и другого взгляда, приводившие свои

основания. С ними можно познакомиться у преосвященного Порфирия (Успенского) в его Истории Афона. Афон, таким образом, допускал ту и другую практику.

Но значение Афона этим не ограничивалось. Афон между прочим был центром церковного и отчасти литературного движения еще в византийское время. Незадолго до падения Византии, в XIV в., главным образом на Афоне происходило так называемое исихастское движение и развивались так называемые варлаамитско-паламитские споры.

Мы не будем входить в подробности этого движения и все перипетии этих споров, долго волновавших Византию, так как это завело бы нас слишком далеко, а обратим внимание только на сущность дела. Здесь столкнулись Восток и Запад в их различном направлении церковной жизни.

Православный Восток всегда оставался верен духовному пониманию христианства, в особенности христианского подвижничества. В основу духовной жизни на Востоке всегда полагалась молитва, высшим видом которой является «умная молитва», соединяющая человека с Богом. Следствием такого молитвенного расположения, или, вернее, — результатом духовного подвига является «блаженное смирение», душевный покой, так называемая «исихия». Отсюда — название «исихазма», начавшего развиваться в Византии, и особенно на Афоне, со времени преп. Григория Синаита († 1346 г.). Таким образом, византийское подвижничество имело в общем созерцательный характер, интуитивный характер. Но таким характером отличалось все восточное подвижничество, начиная с Антония Великого и других великих подвижников Востока — Макария Великого, Иоанна Лествичника, Симеона Нового Богослова (XI в.) и других, представленных, например, в известном сборнике византийского происхождения — «Добротолюбии», последняя обработка которого принадлежит нашему подвижнику, святителю Феофану Затворнику. А начало этого подвига восходит еще к самому началу христианства — см. 2 Кор. XII, 2 и 5.

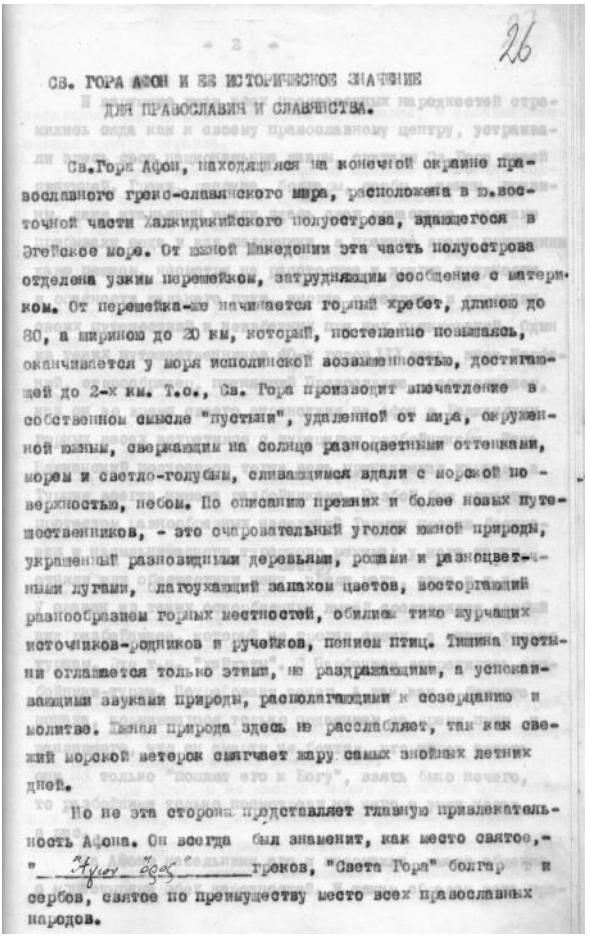
Духовная жизнь Запада довольно рано приняла другое направление — внешне-практическое. Это оказалось и в западном подвижничестве, принявшем преимущественно внешне-благотворительный характер, и в направлении западного богословия, и в церковном управлении. В западном богословии в средневековый период царила схоластика, в основе которой лежал рациональный подход к религиозным вопросам (ср. об этом замечания А. С. Хомякова). Тот же рационализм проникал и папскую систему, последним выводом из которой было внешнее властительство папы

над Церковью и над миром. С полной же силой рационализм сказался в протестантстве, насквозь им проникнутом.

При папе Николае I (858–867 г.) и Константинопольском патриархе Фотии (первое патриаршество которого совпадает с указанными годами) эти два различных направления Востока и Запада впервые столкнулись, преимущественно в области внешне-церковной политики.

В половине XI в. именно это различие в направлении религиозной жизни Востока и Запада было основной причиной окончательного разделения между Церквами.

Но в XIV в. этим двум различным направлениям церковной жизни и понимания христианства суждено было еще раз столкнуться, преимущественно на Афоне.



- 2 -

26

Св. ГОРА АФОН И ЕЯ ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ
ДЛЯ ПРАВОСЛАВИЯ И СЛАВЯНСТВА.

Св.Гора Афон, находящаяся на конечной окраине православного греко-славянского мира, расположена в в.восточной части Халкидикийского полуострова, вдающегося в Эгейское море. От южной Македонии эта часть полуострова отделена узким перешейком, затрудняющим сообщение с материком. От перешейка-же начинается горный хребет, длиной до 80, а шириной до 20 км, который, постепенно повышаясь, оканчивается у моря исполинской возвышенностью, достигающей до 2-х км. Т.о., Св. Гора производит впечатление в собственном смысле "пустыни", удаленной от мира, окруженной горы, сверкающих на солнце разноцветными оттенками, морем и светло-голубым, сливающимся вдали с морской поверхностью, небом. По описанию прежних и более новых путешественников, - это очаровательный уголок южной природы, украшенный разновидными деревьями, рощами и разноцветными лугами, напоенный запахом цветов, восторгающий разнообразием горных местностей, обилием тихо журчащих источников-родников и ручейков, пением птиц. Тишина пустыни оглашается только этими, не раздражающими, а успокаивающими звуками природы, располагающими к созерцанию и молитве. Знойная природа здесь не расслабляет, так как свежий морской ветерок смягчает жару самых знойных летних дней.

Но не эта сторона представляет главную привлекательность Афона. Он всегда был знаменит, как место святое, - "Άγιον Όρος" греков, "Света Гора" болгар и сербов, святое по преимуществу место всех православных народов.

Первая страница статьи «Св. гора Афон и ее значение для православия и славянства» (Архив СПбДА. Д. 1314. Л. 26)

В это время из Калабрии, т. е. южной Италии, называвшейся когда-то Великой Грецией, где было много греков, но уже значительно к тому времени олатиненных, переселился в пределы Византии некто Варлаам. Он был человеком выдающимся: прекрасно знал латинский и греческий (in utraque lingua institutus), что было в то время редкостью. В Италии он читал лекции о греческом языке, преподавал его знаменитому своему современнику Франческо Петрарке, приготовил учителя

для Джованни Боккаччо, содействовал ознакомлению Запада с идеями греческого гения. Он изучил Евклида (математика), Аристотеля, Платона. На Востоке он выступал, как грек, в защиту православного учения против латинства, но в сущности он был уже «латиномудрствующим». Когда на Афоне он познакомился с исихастами, он не понял сущности их мистики, высмеял подвижничество, назвавши их «мессалианами» и «омфалопсихами». Разделяя рационалистические взгляды схоластики и уважая чрезвычайную эллинскую мудрость, Варлаам учил, что в общение с Богом не может вступить тот, кто не изучил Пифагора и Платона, не ознакомился с законами природы. Особенное значение в постижении истины он придавал логике и диалектике Аристотеля.

На защиту афонских подвижников выступил преп. Григорий Палама. Разгоревшийся спор сосредоточился преимущественно на разрешении одного частного вопроса о Фаворском свете. Варлаам считал этот свет вещественным и сотворенным, так как он был видим учениками Господа телесными очами. Палама же признавал Фаворский свет, осиявший Господа, присносущным светом, проявлением Божественной жизни и Божественной благодати.

Этого осияния или света могут удостаиваться и достойные люди — истинные подвижники, совершенные исихасты. Этот свет сообщает им истинное знание, по способу, известному только Богу и этим достойным. Иначе говоря, это делается путем созерцания, откровения и молитвы. А знание, получаемое через силлогизмы и человеческий разум, хотя и не отвергается Паламой всецело, но признается осуетившейся мудростью, могущей не приближать к Богу, а даже удалять от Него, если кто злоупотребляет ею и надмевается ею.

Варлаам, отверженный на православном Востоке, удалился в Италию и сделался римско-католическим епископом. А учение Паламы сделалось типичным для православного Востока. В Болгарии, перед ее турецким завоеванием, последователем этого учения (исихазма) был преп. Феодосий Терновский, ученик преп. Григория Синаита. Проникло оно к нам, на Русь, и сделалось синонимом истинного православия.

Накануне падения Византии Константинопольские патриархи нередко поставлялись из исихастов. Такими были патриарх Каллист I (1350–1354), Филофей (1354–1355 и 1362–1376) и Каллист Ксанфопул, поставленный в 1397 г. Некоторые историки, как, например, проф. А. П. Лебедев, считают их ничем не замечательными, а между тем их творения, помещенные в извлечении в V томе «Добротолюбия», являются типичными

выразителями не только тогдашнего богословия, но и внутреннего настроения их авторов, и характеризуют их с весьма высокой стороны.

Между прочим патриарх Каллист замечателен тем, что обратил внимание на состав духовников для народа. Он передал должность духовников лицам монашеского чина, и этот обычай держался на Востоке и во всех славянских странах, подведомых Константинопольскому патриарху, во время всего константинопольского периода. Во время одного из патриархов исихастского направления, Филофея, преп. Григорий Палама был причислен к лику святых.

С падением Византии (1453) исихазм, мистицизм, представленный двумя фессалоникийскими архиепископами — свят. Григорием Паламой и Николаем Кавасилой, одержал блестящую победу. Святая Гора, по выражению историка-протестанта Гельцера, оказалась «Сионом истинной веры». Во время ужасного кризиса умирания Византии, когда османы безжалостно ее топтали, «Афон стал убежищем тишины, которой искали разбитые духом, но вместе с тем и многие сильные сердца, разочарованные в земной жизни, предпочитали в том же уединении от мира в соединении с Богом пережить душевную скорбь. Множество несчастных и обездоленных не только греческой, но и славянской нации искали и нашли там подлинное утешение в эти тяжелые времена». Византия пала, но, тем не менее, она оставила великое наследие не только в виде внешней культуры, которую изучает наука, но она оставила наследие и духовное. Это преимущество — дух Православия. И это наследие хранилось особенно на Афоне.

Один из замечательных богословов Юго-Западной Руси XVII в. Захария Копыстенский в своей книге «Палинодия» видит в мистике, которая развивалась в Византии в период ее падения, истинную христианскую мудрость, которую утратил западный христианский мир.

Эта мудрость пришла и к нам, в Восточную Русь, через Афон, который посещали многие русские люди, который в свое время посетил и преп. Нил Сорский, один из лучших представителей нашего монашества. Эта мудрость пришла к нам из Афона через учение преп. Нила Сорского, через учение Паисия Величковского, через заволжских и оптинских старцев и отразилась в творениях позднейших богословов, как, например, святителя Феофана Затворника, святителя Игнатия Брянчанинова и других лучших представителей нашей Церкви.

Скажем еще несколько слов о различных формах афонского подвижничества. Преобладающей формой было общежитие. В этом отношении

лавра св. Афанасия была примером для других монастырей в устройстве монастырской жизни. Но там существовали и другие формы монашеской жизни. Кроме общежительных монастырей, так называемых киновий, существуют так называемые идиоритмы, это уже не общежительные монастыри, где все общее — и трапеза, и одежда. Идиоритмы — монастыри своежительные. Здесь монахи живут обособленно друг от друга, не имея ни общей трапезы, ни общего имущества.

За сим существуют так называемые скиты. Скит — это иноческая община, состоящая из множества монашеских келий, расположенных на земле какого-нибудь из больших афонских монастырей. Такая община имеет своего начальника — настоятеля, называемого дикеем, который избирается всем братством.

Скиты тоже разделяются на идиоритмы и киновии. В идиоритмах нет общей трапезы и общей одежды. В киновиях, как общежительных общинах, и трапеза, и одежда общие.

Отдельное устройство имеют келлии. Келлия представляет собой небольшой монастырек, расположенный на земле одного из главных афонских монастырей или на территории Святогорского местного управления Кареи.

Во главе келлии находится геронт, который ею управляет. Келлия не обязательно состоит из одной только постройки. Некоторые келлии ограничивались 2–3 человеками, а другие имели от 20 до 100 иноков и были общежительными. Монахи этого рода называются келлиотами.

От келлий нужно отличать еще каливы. Калива представляет собой отдельное небольшое здание, где живет геронт-старец и один из его учеников. Обыкновенно калива меньше и беднее келлии, не имеет своего храма, снабжена небольшим участком земли с маленьким садом или огородом. Два ее насельника (старец-геронт и его ученик) живут трудами своих рук, или обрабатывая свой участок земли, или нанимаясь на работу в скитах или келлиях. Они представляют собой особый вид подвижничества.

Многие каливы расположены в удаленных и малодоступных местах Св. Горы. Живущие в них проводят суровую иноческую жизнь. Такие каливы называются аскетическими.

От каливитов отличаются сиромахи. Это особого вида афонские отшельники, не располагающие почти никакой собственностью. Они живут по 2 или 3 человека, а иногда по одному в естественных пещерах Афона, нередко в лесу под камнем или в дупле дерева, не имея защиты

от непогоды, зноя и холода. Они делают ложки, костяные четки, работают в огородах, собирают ягоды, нанимаются на работу к келлиотам, чтобы добыть кусок хлеба. Собирают и милостыню в монастырях, где иногда им дают что-либо из одежды, хлеб, сухари, немного денег. Раз в неделю сиромахи причащаются в храмах ближайших монастырей. Самый их образ жизни — подвиг.

Многие из них живут в пещерах скалистого ущелья Карулья, куда поднимаются при помощи канатов или веревочных лестниц, висящих над бездной и укрепленных на скалах. Они редко оставляют свои малодоступные жилища. Все время проводят в молитве и трудах. Пища их суровая — хлеб и трава, изредка рыба, которую рыбаки кладут им в спущенные к морю корзины. По субботам в эти корзины кладут милостыню и из соседних монастырей. Некоторые из сиромахов странствуют, переходят с места на место, в летнее время живут на горных вершинах, а зимой спускаются в долины. Только на смертном одре обретают они отдых от своего жизненного подвига, исполненного всякого рода лишений.

В центре находится монашеский городок Карея. Тут сосредоточивается центральное управление Афона — протат, состоящий из представителей («антипросопов») 20 главных афонских монастырей. Каждый из антипросопов имеет свой «конак», представляющий собой небольшой монастырь с храмом и келлией для самого антипросопа и состоящей при нем братии. В 1902 г. всех монахов на Афоне было 7521 человек: 3207 греков, 3615 русских, 340 болгар, 288 румын, 53 грузина и 18 сербов.

По последним сведениям (см. Журнал Московской Патриархии, 1952 г., № 6), в 1914 г. число русских монахов на Афоне возросло уже до 6000 человек. Но в 1934 г. оно уменьшилось уже до 1500 человек, а во время Второй мировой войны снизилось до 400–500 человек. Сербов в Хиландаре в 1914 г. было 130, в 1934 г. 60 человек, а в 1943 г. уже только 34. О болгарах, румынах и грузинах нет сведений.

После Первой мировой войны Хиландарский монастырь, находившийся до того времени в руках болгар, был передан, очевидно, сербам. Причина понятна: сербы в Первой мировой войне, как и во время предшествовавшей ей Балканской войны, были в лагере победителей, болгары — в лагере побежденных.

Таким образом, очевидно, что положение вещей на Афоне после Первой мировой резко изменилось. Если раньше отношения между монастырями и иноками Афона, принадлежащими к разным национальностям, определялись главным образом началами и духом

св. Православия — духом христианской веры, единомыслия, взаимной любви и благожелательства, то теперь они стали определяться мирским духом национализма, национальной вражды и нетерпимости.

Если раньше Афон в идеальном представлении всех верующих, не только простых людей, восхищавшихся высоко-христианским духом Афона, но и их руководителей (имп. Алексей Комнин — XI в., имп. Михаил Палеолог — XIII в.), даже в представлении Запада, уже начавшего уклоняться от духа православия (папа Иннокентий III — XIII в.) был «вторым раем», «небесным царством» на земле, не только «Св. Горой», но «Домом Божиим», «вратами небесными», «Горою Богоименною, которую возлюбил Бог, чтобы обитать в ней», то теперь все это идет насмарку. Божие в отношениях греков к славянам подменяется низменным человеческим, а через это уничтожается самый дух православия на Афоне, самое ценное в нем, что привлекало к нему во все времена верующих людей. Св. гора Афон в своей главной сущности — это средоточие и выразитель православия, объединение всех православных народностей, — можно сказать, готова прекратить свое существование и превратиться в обыкновенный греческий монастырь.

Неужели духовные руководители, от которых зависит это дело, и прежде всего «вселенский» Константинопольский патриарх, допустят совершиться этому страшному делу? Конечно, с исторической точки зрения то, что теперь происходит на Афоне, не представляется неожиданным. Греки всегда были преувеличенного представления о своем значении в православии. «Всегда свет быша грецы, — писали еще Лихуды в XVII в. в Москве, — и есть и будут до скончания века».

Греческие богословы смешали два разных и далеко не равноценных понятия — эллинизм и православие, и заменили второе первым. Они навязывали нам в конце XVII в. не только церковный обряд, но даже и внешние особенности своего быта (рясы, камилавки). Через это они в значительной степени способствовали происхождению русского старообрядчества. Через насильственное навязывание болгарам греческих епископов и греческого языка в богослужении в XIX в. они произвели болгарскую схизму (см. об этом нашу статью в ЖМП, 1948 г., № 7, 11 и 12).

Когда южное славянство стало пробуждаться, освобождаться от греческого господства в Церкви и стремиться к самостоятельной национальной и церковной жизни, греки увидели в нем своего врага. «Борьба отныне идет, — говорил в 60-х гг. XIX в. греческий посланник в Константинополе Делиани русскому послу гр. Игнатьеву, — между славянством

и эллинством; борьба эта уже началась, и Греции следует показать в ней всю свою силу и непоколебимость».

Эта борьба отразилась и на Афоне в 70-х гг. во время Пантелеимоновского процесса. Враждебное отношение к русским, а также и к болгарам на Афоне (по тогдашнему мнению греков, «болгары и русские одно и то же» — см. К. Н. Леонтьева «Восток, Россия и славянство», т. 1. М., 1885. С. 58–59) продолжалось и дальше.

Но тогда Афон входил в пределы Турции и греки не могли проявить себя там каким-либо насильственным действием и нарушить вековые традиции Афона. Это стало возможным, только когда Афон оказался во владениях Греции, и вот мы наблюдаем теперь насилия над славянским монашеством Афона и даже прямое изгнание из славянских афонских монастырей. Давно накоплявшаяся вражда греков к славянам проявляется теперь во всей своей силе.

Константинопольская патриархия, по названию и идее «вселенская», в действительности была обыкновенно греческою. Но в исторические моменты исключительной важности в лице своих лучших иерархов она умела становиться на высоту «вселенского» понимания момента. Так было, например, при патриархе Фотии (IX в.), давшем памятный на все времена отпор властительским притязаниям на Востоке папского Рима. Так было, как мы видели, и позднее — например в XII в., при патриархе Германе, когда решался вопрос о Сербской Церкви. На высоту «вселенского» понимания пользы церковной стала Константинопольская патриархия и в самое последнее время, когда в 1945 г. уничтожала историческую несправедливость и сняла болгарскую схизму. Будем верить, что теперь Константинопольская патриархия сумеет стать на высоту православного сознания и останется выше национальных пристрастий.

В это божественное просветление затемненного страстями человеческого сознания всегда верил Православный Восток. За эту веру в Божественное просветление боролась Св. гора Афон в одни из самых трудных минут жизни Православной Восточной Церкви — в лице преп. Григория Паламы и других восточных подвижников. Будем и мы в это верить и молиться Божественному Светодавцу о просветлении между-православных взаимоотношений: «Да воссияет же и нам грешным свет Твой присносущный, молитвами всегдашней Заступницы нашей Богородицы, Светодавче, слава Тебе!»

Проф. прот. В. М. Верюжский

26 сентября 1952 г.

Archpriest Basil Veryuzhsky*. The Holy Mountain of Athos and its Meaning for Orthodoxy and the Slavs (previously unpublished article from 1952, from the archives of St. Petersburg Theological Academy*).

This article was written by Archpriest Basil Veryuzhsky, Professor of Leningrad Theological Academy, over half a century ago, in 1952. He reviews in brief the history of monasticism on Mt. Athos, and the impact of hagiorite ascetic traditions on the history and culture of the Slavs. He pays special attention to the relations between the Russian, Serbian and Bulgarian Orthodox Churches and Mt. Athos, as well as the problems in the relations between Greeks and Slavs from the 19th to the mid-20th century. These ethnic disagreements were not accidental. Rather, the professor argues, "the Greeks always had an exaggerated view of their role in Orthodoxy". The author believes that disavowing such views would allow the Patriarchate of Constantinople "to rise above national tendencies and take its place at the hight of Orthodox consciousness." Here the text of this article is presented, based on the personal file of Professor Archpriest Basil Veryuzhsky in the Archives of St. Petersburg Theological Academy (file 1314. pp. 26–58), with a few stylistic and orthographic corrections.

***Keywords*:** Prof. Archpriest Basil Veryuzhsky, Archives of St. Petersburg Theological Academy, Mt. Athos, Patriarchate of Constantinople, Russian Orthodox Church, Serbian Orthodox Church, Bulgarian Orthodox Church, St. Athanasius of Athos, St. Gregory Palamas, Chilandar, Zografou, St. Panteleimon's Monastery.

Archpriest Basil Veryuzhsky (1874–1955) — Professor of Leningrad Theological Academy.

Протоиерей Константин Костромин

К ВОПРОСУ О НАЧАЛЕ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО МОНАСТЫРЯ И РУССКО-АФОНСКИХ СВЯЗЕЙ

Целью данной статьи является постановка вопроса о причинах, побудивших русских путешественников принимать на Афоне монашеский постриг, и связи их с историческим контекстом происходивших на Руси событий. Рассматривается ситуация, при которой должна была появиться подпись русского игумена на акте святогорского протата 1016 г., а также постриг преп. Антония Киево-Печерского на Афоне. Автор пришел к выводу, что церковно-юрисдикционный вопрос, отличающийся особенной сложностью, играет в этом вопросе не последнюю роль, равно как и вопрос княжеской поддержки. Таким образом, именно воля князей должна была вызвать к жизни и древнерусское монашество. Русско-афонские связи, фиксируемые в столь ранний с точки зрения развития древнерусской церковной жизни момент, демонстрируют достаточно высокий уровень коммуникабельности, с одной стороны, но и тесную связь первых страниц истории древнерусского монашества с политическими событиями на Руси, с другой.

Ключевые слова: монашество, Афон, Киево-Печерский монастырь, преп. Антоний Печерский, св. князь Владимир.

Данная заметка не является исчерпывающим исследованием сюжета, являющегося предметом юбилейного празднования — 1000-летия появления русского афонского монашества, равно как и русско-афонских связей. Целью ее является постановка вопроса, который, насколько нам известно, практически не обсуждался в научной литературе и обойден молчанием в общих трудах, посвященных истории Афона как монашеской республики. Речь идет о причинах, побудивших русских путешественников принимать на Афоне монашеский постриг, и связи этих причин с историческим контекстом происходивших на Руси событий.

Первые связи Руси с Афоном, как известно, засвидетельствованы двумя задокументированными фактами — подписью русского игумена в акте святогорского протата, датированном февралем 1016 г.[1],

Протоиерей Константин Костромин — кандидат исторических наук, кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии (k.a.kostromin@mail.ru).

[1] *Мошин В. А.* Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI–XII вв. // Из истории русской культуры. Т. 2. Кн. 1: Киевская и Московская Русь. М., 2002. С. 314–318.

и посещением Афона «основателем русского монашества» преп. Антонием Киево-Печерским. Оба эти факта мало осмыслены в контексте событий русской истории.

Прежде чем говорить о самих этих событиях, следует упомянуть научный спор, затеянный в советскую эпоху и при очевидном перевесе сил в пользу марксистко-ленинского материалистического атеизма доминировавший в науке до развала СССР, но сохраняющий актуальность и по сию пору, — спор о степени развитости как Руси в целом, так и Русской Церкви в частности. Ответить на этот вопрос нет возможности не только в рамках данной статьи, но и на современном уровне науки, однако он имеет большое значение в решении нашего локального вопроса. Поляризуя мнения исследователей, можно заметить, что одним Русская Церковь со времен Владимира казалась едва ли не идентичной современной, т. е. предельно развитой — с разветвленной и полностью сформированной иерархической структурой, богатой материальной базой, школой письменности и едва ли не со сложившимися за пять-десять лет традициями[2]. Другим же она представляется настолько неразвитой, что едва ли вообще можно, по их мнению, говорить о существовании ее в первые пятьдесят лет после Крещения Руси[3]. Ни тот, ни другой варианты, очевидно, не соответствуют исторической действительности. Русская Церковь не могла возникнуть «из ничего» в одночасье. На ее создание и оформление должны были уйти десятилетия, тем более что нужно было найти адекватные именно для Руси формы и накопить материальную базу. С другой стороны, старание князей, особенно — св. Владимира и Ярослава, оформить церковный строй, построить храмы, обеспечить правовое поле Церкви не могло не дать скорых плодов. Следует отметить несколько особенностей церковной жизни первых десятилетий XI в. — Русская Церковь распространялась лишь в городах; она была наиболее тесно связана с княжеской верхушкой и даже сильно зависима от нее; она требовала высокого уровня культуры от новокрещенного народа; она была материально зависима от древнерусской социальной элиты; ее иерархическая структура находилась в стадии

[2] *Знаменский П. В.* История Русской церкви. М., 2002. С. 15, 18–20, 30.

[3] *Белоусов М. С.* Русский историк И. Я. Фроянов // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει. Альманах. Вып. 5: К 80-летию профессора Игоря Яковлевича Фроянова. СПб., 2016. С. 16; *Дворниченко А. Ю.* Г. В. Вернадский — исследователь Киевской Руси // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах… Вып. 5. С. 63–64.

формирования, что предполагало неизбежные эксперименты, инициировавшиеся князьями[4].

Этот промежуточный, крайне неточный, но, тем не менее, важный вывод нужно применять к первым трем десятилетиям XI в., т. е. к тем событиям, которые являются предметом изучения в данной статье. Можно ли говорить о сформированности института древнерусского монашества в эти годы? Разумеется, нет. Именно этим обстоятельством объясняется невозможность описать раннюю историю древнерусских монастырей[5]. Можно лишь утверждать, что монахи были на Руси, но какого они были происхождения, когда появились первые русские монахи, где они жили, как, где и когда были организованы первые монастыри — сказать невозможно. Первые монастыри (как и первые храмы, известные по наименованиям) появляются ближе к концу правления Ярослава Мудрого. На этом фоне первые сообщения о русских монашествующих приобретают особенную важность.

Документ афонского протата 1016 г., к сожалению, не несет в себе много информации, из которой можно было бы делать далеко идущие выводы. Однако его достаточно, чтобы задать целый ряд вопросов.

Вопрос первый — этнический. К какой этнической группе принадлежал этот безвестный монах — к варягам или славянам? Это важно, поскольку крайне трудно говорить о распространении христианства среди варягов до их полной ассимиляции со славянами и создания единого древнерусского этноса[6]. Единственное «громкое» исключение — Шимон варяг[7]. В этой связи важно заметить — крещение Руси фактически завершило (и стало самым сильным из средств) формирование древнерусского этноса. Об этом можно судить по отношению князей к своей

[4] См.: *Фомина Т. Ю.* Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие. М., 2014. С. 68–90.

[5] *Гайденко П. И.* К проблеме типологизации монастырей домонгольской Руси // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах… Вып. 5. С. 161–162.

[6] *Петрухин В. Я.* Русские князья и дружина в IX — начале XI в.: социальная терминология и этнические связи // *Он же.* «Русь и вси языци». Аспекты исторических взаимосвязей: историко-археологические очерки. М., 2011. С. 112–118.

[7] Киево-Печерский Патерик начинается с пассажа о варягах-христианах Киева — Якун, Африкан и Фриад выступают в нем просто как действующие лица, без их религиозной характеристики (лишь отчасти — Африкан), а Шимон становится монахом. Единственное, что несколько смущает в этом тексте — это перенесение этнонима «варяг» ко второй половине XI века (Киево-Печерский Патерик // Библиотека литературы Древней Руси (далее — БЛДР). Т. 4: XII век. СПб., 1997).

прародине — Скандинавии. Если до Владимира Святого (включительно) князья воспринимали именно Скандинавию своей исторической родиной, сохраняли с ней тесные связи, набирали там дружину, то после смерти Владимира Святославича мы такой тесной связи уже не наблюдаем[8]. Последний князь, набиравший в Скандинавии дружину, — Ярослав Мудрый, и это последнее свидетельство о восприятии Скандинавии как родной земли относится ко времени смуты Владимировичей, т. е. ко времени появления рассматриваемого документа.

Вопрос второй — ктиторский. Кто мог (или должен был) стоять за появлением русского монаха на Афоне? Это была его частная инициатива, он был послан туда неким архиереем или его приезд на Святую Гору следует связывать с поддержкой кого-либо из князей? Очевидно, что в 1016 г. никто из русских князей не мог оказать такой поддержки. Кроме того, появление афонского документа фиксирует «верхнюю границу» появления русского монастыря (или скита?), но не «нижнюю», т. е. монах должен был появиться на Афоне раньше. До смерти князя Владимира церковная деятельность его сыновей нам практически неизвестна. Даже святость св. Бориса и Глеба, как и их набожность, связана не с их жизнью, а с их гибелью, в контексте с которой она и вспоминается во всех без исключения древних памятниках, упоминающих о них. Пожалуй, единственным, кто остался в истории как «церковный деятель», был Святополк («Окаянный»), пригласивший в Туров епископа Рейнберна. Получается, единственными князьями, которые могли оказать поддержку русскому монаху на Афоне (если сделать скидку на то, что нам многое неизвестно), были Владимир Святой и Святополк. Мог ли таковым выступить Владимир Святославич? Разумеется, мог, однако данному утверждению мешает важный источниковедческий момент — последние

[8] Последний раз варяги в «Повести временных лет» упоминаются как часть войска Ярослава в 1036 году (Повесть временных лет (далее — ПВЛ) / подг. текста, перев., статьи и комм. Д. С. Лихачева. СПб., 1999. С. 66). Некоторые историки пытались говорить об ассимиляции варягов и утере ими своей социо-этнической особенности от «руси» уже к середине X в. (*Ловмяньский Х.* Русь и норманны. М., 1985. С. 228–229). При этом нужно иметь в виду, что к середине XII века слово «варяг» в широком сознании стало уже ассоциироваться не только с иным народом, но и с иной верой (ср. «веру варяжскую» в послании князю Изяславу Феодосия-грека и «варяжский двор» в Новгороде; см.: *Костромин К. А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Страницы истории межконфессиональных отношений. Saarbrücken: LAP, 2013; *Костромин К., свящ.* Проблема атрибуции «Слова Феодосия, игумена Печерского, о вере крестьянской и о латыньской» // Христианское чтение. 2011. № 1 (36). С. 6–97.

годы жизни князя не отражены в русском летописании и не фигурируют в иных письменных источниках[9]. Одной из причин такого положения дел не могло не быть физическое состояние князя, сказывавшееся на политических делах, — он, очевидно, все менее контролировал ситуацию на Руси (это видно и по сохранившимся сведениям о бунтах Святополка и Ярослава), что было «неудобно» отмечать летописцу.

Могли ли оказывать поддержку Святополк и епископ Рейнберн? Как ни странно, вполне могли. Подтверждением данному предположению (амбивалентному предположению о «ктиторстве» Владимира над русским афонским монахом) служит редкое свидетельство Киево-Печерского Патерика о ранних русско-афонских связях — о пострижении Моисея Угрина, одного из первых насельников Киево-Печерского монастыря. Как известно, он был пострижен в монахи неким иеромонахом с Афона. Моисей в это время находился в плену в Польше[10]. Польша, к тому времени проходившая христианизацию немецким духовенством по латинскому образцу, никогда не имела никакого отношения к восточно-христианской традиции. Что мог делать в Польше монах с Афона? Он ехал из латинского монастыря в Польшу? Он был поляком, постриженным в восточном монастыре? Он передвигался транзитом через Польшу в Скандинавию? (Не самый удобный, но наиболее прямой путь попадания из Фессалии в Швецию, если миновать неспокойное юго-западное Прикарпатье.) На эти вопросы нет ответа. Однако странный факт пострижения афонитом Моисея в монахи в Польше дает возможность связать деятельность епископа Рейнберна из северной Польши (Колобжега) в Турове с русско-афонскими связями (интересно, что в Патерике Моисей объяснял свое нежелание жениться на знатной польке не разницей в вере или обряде, а только желанием монашеского жития[11]).

Вопрос третий — политический. Нужно ли видеть связь в совпадении даты документа протата с годами смуты Владимировичей? Иными словами, не следует ли рассматривать появление русского монаха на Афоне как результат его бегства из неспокойной Руси? В этом случае бегство могло совершиться и в 1015, и в 1014, и даже в 1013 г., поскольку для очевидцев событий смута Владимировичей после смерти равноапостольного князя была не просто реакцией на его кончину, но и прямым

[9] *Костромин К., прот.* Князь Владимир и истоки русской церковной традиции: этюды об эпохе принятия Русью христианства. СПб., 2016. С. 84, 87–89.

[10] Киево-Печерский Патерик // БЛДР. Т. 4.

[11] Там же.

следствием тех бунтов, которые они начали поднимать в последние годы жизни отца. Иными словами, неспокойное время, апогеем которого были 1015–1018 гг., началось ранее и уже стало вызывать миграции населения из районов, наиболее неспокойных в случае ведения боевых действий — Древлянской земли, лежавшей между Туровом и Киевом, Смоленщины (где позднее погибнет св. князь Глеб), которая лежала почти на полпути из Новгорода в Киев.

Вопрос четвертый — юрисдикционный. Вопрос о церковных иерархиях, действовавших на Руси после ее крещения князем Владимиром, вновь активно обсуждается в науке. Мне уже приходилось высказываться по этому вопросу[12]. На мой взгляд, речь должна идти об иерархической неопределенности на Руси в конце X — начале XI в. При доминировании иерархии из Херсонеса, вывезенной князем Владимиром после захвата города, пытавшейся декларировать принцип автокефалии, на Руси также имели место латинская иерархия из Польши; болгарская иерархия, приехавшая в помощь крещения населения древнерусских городов; византийская иерархия, оказавшаяся в своеобразной изоляции. При рассмотрении вопроса о ранних страницах древнерусского монашества следует в связи с этим отметить, что в «Повести временных лет» — наиболее информативном источнике о церковной жизни за эти годы — говорится практически только об иерархии из Херсонеса (нужно иметь в виду, что автор «Повести временных лет» был заинтересован в как можно большем сокрытии информации об этом превалировании автокефалистских тенденций), а о существовании иных церковных иерархий на Руси известно только из иностранных источников.

Русский монах на Афоне, если он был выходцем из Руси, должен был принадлежать одной из этих иерархий. Если он был бы сторонником херсонесской иерархии, тогда он должен был получить поддержку князя Владимира, однако автокефалистская политика поддерживавшейся им иерархии едва ли должна была быть принята на Афоне (хотя едва ли Афон в ту эпоху был жестко привязан к церковно-политическим настроениям в столице Ромейской империи). Едва ли возможно также отследить связи русского монаха на Афоне с болгарскими монастырями.

[12] См.: *Костромин К., прот.* Конфессиональная поликультурность Киевской Руси начала XI века // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει. Альманах. Вып. 3: Материалы научной конференции «Равноапостольный князь Владимир и формирование русской цивилизации». Санкт-Петербург, 23–24 сентября 2015 г. СПб., 2015. С. 48–75.

Остаются два варианта — либо он был сторонником византийской митрополии и уехал из Руси на Афон в связи с притеснениями в отношении этой иерархии (в таком случае его не поддерживал никто из русских князей), либо он был связан с латинской иерархией и был поддержан князем Святополком (на Афоне в начале XI века еще существовал латинский итальянский монастырь).

Все эти предположения получают дополнительную «пищу для размышлений», если вспомнить основателя Киево-Печерского монастыря — преподобного Антония. Его древнейшее житие не сохранилось[13]. Есть лишь отдельные фрагменты в Киево-Печерском Патерике, позднее оформленные в виде жития, а также биографические фрагменты в «Повести временных лет». Считается, что Антоний уехал из Афона на Русь до 1015 г.[14], т. е. почти в то же самое время, когда появилась подпись русского монаха на Афоне. Если один в это время прибыл, а другой убыл, это позволяет предположить, что они придерживались разных мнений относительно ситуации на Руси (с учетом, что скудость сведений не позволяет говорить об этой ситуации более подробно). Если верить имеющейся датировке, Антоний «пересидел» в пещере около Киева все годы смуты и «легализовался» или, вернее, перестал скрываться только после смерти Мстислава Тмутараканского и создания единой державы Ярослава Мудрого[15]. Это характеризует Антония, во-первых, как сторонника византийской иерархии[16], во-вторых, как ее представителя в смутные годы на Руси.

---

[13] *Шахматов А. А.* Житие Антония и Печерская летопись // *Он же.* История русского летописания. Т. 1: Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2: Раннее русское летописание XI–XII вв. СПб., 2003. С. 146–174.

[14] История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейших времен до 1735 года. Т. 4: Русский Афон XIX–XX веков. Афон, 2015. С. 67.

[15] 1033 год как год появления преп. Антония на Руси из Афона был обоснован В. А. Мошиным в целом вполне убедительно, не считая только того, что начало затвора Антония может не совпадать с приездом из-за границы (*Мошин В. А.* Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI–XII вв… С. 312). Эта более поздняя дата приезда Антония в работах исследователей — плавающая.

[16] Автор «Повести временных лет» не случайно так старательно разводит Илариона, выходца из тех же пещер и впоследствии сторонника восстановления автокефалии, и Антония, «не давая» им возможности пересечься, хотя очевидно, что они долгое время жили в соседних пещерах. Можно также вспомнить Моисея Угрина, сторонника Ярослава после гибели на Альте его брата, вернувшегося в Киев почти в то же время, когда Ярослав стал «единодержцем». К этому же времени относится древнейший акт монастыря Ксилургу на Афоне, бывшего тогда русским (*Мошин В. А.* Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI–XII вв… С. 316).

Однако в истории создания Антонием монастыря в изложении «Повести временных лет» есть несколько логических несообразностей, не позволяющих рассматривать летописный свод как надежный источник по истории обители. В статье о том, «чего ради прозвася Печерский монастырь», подчеркивается преемство нового Печерского монастыря и монастырей Афона: «Се Бог вас, братья, совокупи, и от благословенья есте Святыя Горы, им же мене постриже игумен Святыя Горы, а яз вас постригал; да буди благословенье на вас первое от Бога, а второе от Святыя Горы»[17]. И тем не менее, монастырь не был общежительным и не походил на общежительные монастыри Афона, в одном из которых должен был принять постриг Антоний[18]. Т. е., приехав с Афона в Киев, Антоний начал создавать не общежительную, а скитскую или даже, вернее, келлиотскую систему Афона. Жизнь подвижника в пещере на Афоне соответствовала жизни в пещере над Днепром. Пещер было довольно много, позднее они были соединены в единую «коридорную систему». Воспроизведение «пещерного» уклада Афона в Киевской горе говорит о том, что Антоний не был насельником общежительного крупного афонского монастыря и, таким образом, также не соответствует образу «обычного» византийского монаха[19]. Можно вспомнить про хронологические несуразности и умолчание ранней истории монастыря. Особенности подвига преп. Антония в описании автора «Повести временных лет» вполне убедительны в целом, что позволило Г. П. Федотову утверждать, что «школу Антония можно считать первой, неудачной попыткой новорожденного русского монашества подражать восточным образцам»[20]. Несколько конкретизируя ситуацию, можно дополнить этот вывод другим: попытка древнерусского монашества в самом начале своей истории перенять школу афонского анахоретского монашества оказалась настолько неудачной, что в течение достаточно долгого последующего времени русское афонское монашество потеряло непосредственную связь в монашеством на Руси. Последнее же, в свою очередь,

[17] ПВЛ. С. 69.

[18] ПВЛ. С. 68. Ср.: *Назаренко А. В., Турилов А. А.* Антоний // Православная энциклопедия. Т. 2: Алексий, человек Божий — Анфим Анхиальский. М., 2001. С. 603.

[19] Противопоставление подвига преп. Антония и преп. Феодосия особенно ярко и емко охарактеризовал Г. П. Федотов (*Федотов Г. П.* Русская религиозность. Ч. 1: Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. // *Он же.* Собрание сочинений: в 12 т. М., 2001. Т. 10. С. 135–147).

[20] *Федотов Г. П.* Русская религиозность. Ч. 1: Христианство Киевской Руси. X–XIII вв... С. 146.

подталкиваемое вынужденной «новорожденной» простотой и пожеланиями князей, начало перенимать столичную византийскую «модную» монашескую традицию Студийского монастыря.

Задачей данной статьи было показать, что история ранних русско-афонских связей (1010–1030-х гг.) должна рассматриваться в тесной связи с русской историей. Церковно-юрисдикционный вопрос, отличающийся особенной сложностью, играет здесь не последнюю роль, равно как и вопрос княжеской поддержки. Нельзя не вспомнить, что положение Церкви в наиболее ранний период ее существования на Руси определялось волей князей, а позднее — юридическими документами, созданными в княжеских администрациях («Церковный устав» князя Владимира, «Церковный устав» князя Ярослава и другими). Таким образом, именно воля князей должна была вызвать к жизни и древнерусское монашество. Русско-афонские связи, фиксируемые в столь ранний с точки зрения развития древнерусской церковной жизни момент, демонстрируют достаточно высокий уровень коммуникабельности, с одной стороны, но и тесную связь первых страниц истории древнерусского монашества с политическими событиями на Руси, с другой.

Источники и литература

1. *Белоусов М. С.* Русский историк И. Я. Фроянов // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει. Альманах. Вып. 5: К 80-летию профессора Игоря Яковлевича Фроянова / под ред. д.и.н., проф. А. В. Петрова. СПб., 2016. С. 8–26.

2. Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. Т. 4: XII век. СПб.: Наука, 1997.

3. *Гайденко П. И.* К проблеме типологизации монастырей домонгольской Руси // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει. Альманах. Вып. 5: К 80-летию профессора Игоря Яковлевича Фроянова / под ред. д.и.н., проф. А. В. Петрова. СПб., 2016. С. 158–176.

4. *Дворниченко А. Ю.* Г. В. Вернадский — исследователь Киевской Руси // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει. Альманах. Вып. 5: К 80-летию профессора Игоря Яковлевича Фроянова / под ред. д.и.н., проф. А. В. Петрова. СПб., 2016. С. 56–81.

5. *Знаменский П. В.* История Русской церкви. М.: Крутицкое подворье, Общество любителей церковной истории, 2002.

6. История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейших времен до 1735 года. Т. 4: Русский Афон XIX–XX веков. Афон: Русский Свято-Пантелеимонов монастырь на Афоне, 2015.

7. *Костромин К., прот.* Князь Владимир и истоки русской церковной традиции: этюды об эпохе принятия Русью христианства. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016.

8. *Костромин К., прот.* Конфессиональная поликультурность Киевской Руси начала XI века // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Παλαιορωσια: εν χρονω, εν προσωπω, εν ειδει. Альманах. Вып. 3: Материалы научной конференции «Равноапостольный князь Владимир и формирование русской цивилизации» Санкт-Петербург, 23–24 сентября 2015 г. / Под ред. к.и.н. прот. К. А. Костромина. СПб., 2015. С. 48–75.

9. *Костромин К., свящ.* Проблема атрибуции «Слова Феодосия, игумена Печерского, о вере крестьянской и о латыньской» // Христианское чтение. 2011. № 1 (36). С. 6–97.

10. *Костромин К. А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Страницы истории межконфессиональных отношений. Saarbrücken: LAP, 2013.

11. *Ловмяньский Х.* Русь и норманны / пер. с польск. М. Е. Бычковой. М.: Прогресс, 1985.

12. *Мошин В. А.* Русские на Афоне и русско-византийские отношения в XI–XII вв. // Из истории русской культуры. Т. 2. Кн. 1: Киевская и Московская Русь / сост. А. Ф. Литвина и Ф. Б. Успенский. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 309–357.

13. *Назаренко А. В., Турилов А. А.* Антоний // Православная энциклопедия. Т. 2: Алексий, человек Божий — Анфим Анхиальский. М., 2001. С. 602–604.

14. *Петрухин В. Я.* Русские князья и дружина в IX — начале XI в.: социальная терминология и этнические связи // *Он же.* «Русь и вси языци». Аспекты исторических взаимосвязей: историко-археологические очерки. М.: Языки славянских культур, 2011. С. 112–118.

15. Повесть временных лет / подг. текста, перев., статьи и комм. Д. С. Лихачева. Под ред. В. П. Андриановой-Перетц. Изд. 2-е, исправ. и доп. СПб.: Наука, 1999.

16. *Федотов Г. П.* Русская религиозность. Ч. 1: Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. // *Он же.* Собрание сочинений: в 12 т. Т. 10. М.: Мартис, Sam&Sam, 2001.

17. *Фомина Т. Ю.* Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие. М.: Университетская книга, 2014.

18. *Шахматов А. А.* История русского летописания. Т. 1: Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 2: Раннее русское летописание XI–XII вв. / отв. ред. В. К. Зиборов, В. В. Яковлев. СПб.: Наука, 2003.

***Archpriest Konstantin Kostromin*. Concerning the Founding of the Kiev Caves Monastery and Russian-Athonite Connections.**

The author of this article raises the question of the reasons behind the decision of Russian pilgrims to receive monastic tonsure on Mt. Athos and the connection with the historical context of events in Kievan Rus. The circumstances behind the appearance of a signature of a Russian abbot on the acts of the Protate of the Holy Mountain in 1016 are examined, as well as the tonsure of St. Anthony of Kiev on Mt. Athos. The author concludes that the question of ecclesiastic jurisdiction, which is very complex, played an important role in these events, as did also the issue of the political support of Russian dukes. The desires of Russian dukes led to the emergence of Russian monasticism. The ties between Rus and Mt. Athos, identified at such an early stage in the history of the Russian Church, demonstrate that communications were well developed, on the one hand, and that tight connections between the founding of Russian monasticism and the political events in Rus had existed, on the other.

***Keywords*:** monasticism, Mt. Athos, Monastery of the Kiev Caves, St. Anthony of Kiev, St. Vladimir.

Archpriest Konstantin Kostromin — Candidate of Historical Sciences, Candidate of Theology, Lecturer at St. Petersburg Theological Academy (k.a.kostromin@mail.ru).

Архимандрит Августин (Никитин)

РУССКИЙ АФОН В ЗАПИСКАХ РУССКИХ ПАЛОМНИКОВ

В год празднования 1000-летия русского монашества на Афоне (1016–2016) особый интерес представляют записки русских паломников, посещавших Святую Гору. Встречаясь в тамошних обителях с соотечественниками, они отмечали это в своих записях. В числе таких богомольцев были князь Сергей Александрович Ширинский-Шихматов, будущий иеромонах Аникита (в 1835–1836 гг.), и Виктор Каминский (в 1857 г.). О. Аникита повествует о непростых взаимоотношениях, которые сложились в Свято-Пантелеимоновском монастыре между русскими и греческими монахами, в результате чего он был вынужден с частью братии переселиться в Свято-Ильинский скит. Именно там благодаря стараниям о. Аникиты был выстроен храм, освященный во имя святителя Митрофана Воронежского. О. Аникита и Виктор Каминский посещали одни и те же обители с временны**м** разрывом более чем в 20 лет; по сведениям, содержащимся в их паломнических записках, можно составить представление о тех изменениях, которые происходили в жизни тамошних насельников. В статье приводятся дополнительные сведения о судьбе Свято-Пантелеимоновского монастыря, который после 1914–1917 гг., пройдя через тяжелые испытания, начинает возрождаться, а также о Свято-Андреевском и Свято-Ильинском скитах, утративших русское присутствие и перешедших в ведение греческих насельников.

Ключевые слова: С. А. Ширинский-Шихматов (иеромонах Аникита), монах Герасим, архимандрит Досифей, игумен Иларион, преп. Арсений Коневский, иеродиакон Зосима, Епифаний Премудрый, Иона Угрешский, игумен Савва Вишерский, преп. Иннокентий Комельский, А. С. Шишков, император Феодосий II Младший, Н. В. Гоголь, Николай I, Александр II, св. Владимир, Ярослав Мудрый, св. Митрофан Воронежский, Алексей Комнин, Иоанн Грозный, Петр Великий, иеромонах Макарий, архим. Паисий Величковский, А. Н. Муравьев, граф Д. Н. Шереметьев, А. В. Болотов, Ильинский скит, Андреевский скит, Ватопед, обитель Древодела (Ксилургу), Свято-Пантелеимоновский монастырь, Нямецкий монастырь, монастырь Пантократор.

Русские монахи начали обосновываться на Афоне в первые десятилетия XI в. На афонском греческом документе, датированном февралем 1016 г., рядом с другими подписями значится имя монаха Герасима,

Архимандрит Августин (Никитин) — кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской духовной академии (arch.avgustin@gmail.com).

игумена русской обители, написанное на греческом языке[1]. В разное время на Афоне побывали или подвизались там известные русские подвижники: киево-печерский архимандрит Досифей, новгородский игумен Иларион, преподобный Арсений Коневский, иеродиакон Зосима и Епифаний Премудрый из Троице-Сергиевой обители, Иона Угрешский, игумен Савва Вишерский, преподобный Иннокентий Комельский и многие другие. В 1835–1836 гг. Святую Гору дважды посетил о. Аникита (Ширинский-Шихматов).

Иеромонах Аникита родился в 1783 г. в деревне Дерново Вяземского уезда Смоленской губернии в небогатой многодетной дворянской семье, принадлежавшей к старинному знатному роду, имевшему татарские корни. Семья отличалась редким для того времени православным благочестием. Сергей получил превосходное домашнее образование и свободно владел пятью языками: французским, немецким, английским, латинским и греческим. Изучению последнего он придавал особое значение, он замечал хорошо знавшему его философу и богослову А. С. Стурдзе: «Я вздумал учиться греческому языку, чтобы в подлинниках читать Омира (Гомера. — *а. А.*), Софокла и Феокрита; теперь этот язык, вкупе изящный и священный, питает меня творениями Златоуста, Григория и Василия»[2]. В 1811 г. талантливый молодой человек сблизился с кругом литераторов, боровшихся с господствующей тогда галломанией, поборниками самобытной русской культуры, опирающимися на самобытные языковые традиции и православие. Первая поэма его «Петр Великий» сопричислила автора к членам Российской Академии. В 1809 г. он был избран действительным членом Императорской Академии наук.

С 1824 г. С. А. Ширинский становится ближайшим сотрудником А. С. Шишкова, который занял пост министра народного просвещения, в Главном правлении училищ при Министерстве народного просвещения. Однако примерно с 1827 г. жизнь С. А. Ширинского радикально изменилась. Он отказывается от славы одного из лучших поэтов России и в начале 1828 г. поселяется в новгородском Юрьевом монастыре. В 1829 г. Ширинский поступил в братство монастыря, а 25 марта 1830 г. князь Сергий принял в Юрьевом монастыре постриг под именем Аникиты[3].

[1] См.: *Rouillard G., Collomp P.* Actes de Lavra. P. 52. Цит. по: *Дуйчев И.* Центры византийско-славянского общения и сотрудничества. Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). № 19. М.; Л., 1967. С. 123.

[2] *Стурдза А. С.* Краткое известие о жизни и смерти иеромонаха Аникиты // Одесский вестник. 1837. № 65. 14 августа. С. 788.

[3] Там же.

Эсфигмен. Пещера преп. Антония Печерского

Весной 1835 г. о. Аникита отправился на Афон, где посетил большинство святогорских обителей. Большой интерес представляют записки о. Аникиты под 5 июля 1835 г. В тот день о. Аникита прибыл «в общежительную обитель Эсфигменскую, тем для русских поклонников особенно знаменитую, что в ней пострижен и подвизался преподобный отец наш Антоний Печерский»[4]. Эсфигменский монастырь основан в V в. византийским императором Феодосием II Младшим (408–450) и его сестрой Пульхерией. Для России Эсфигменский монастырь важен тем, что здесь, по преданию, первоначально подвизался в X в. преп. Антоний Печерский, основатель Киево-Печерской лавры. Пещера преп. Антония, высеченная в скале недалеко от монастыря, сохранялась в первоначальном виде[5]. И о. Аникита сподобился лицезреть эту пещеру: «Поныне видна еще вне монастыря его келья с малой во имя св. Николая церковью, в которой преподобный облекся в ангельский образ и близ которой должна находиться и пещера его, теперь уже лесом заросшая»[6]. 6 июля о. Аникита молился в Эсфигменской обители за Литургией и, «приложась к частям разных святых мощей и учрежден быв от отцов любезно доброй трапезой, пополудни поехал далее»[7].

Более подробные сведения об Эсфигменской обители и о пещере преп. Антония Печерского приводит в своем паломническом дневнике другой отечественный богомолец — Виктор Каминский, посетивший Афон в 1857 г. В «Русском биографическом словаре» об этом писателе-паломнике приводятся лишь краткие сведения.

> Виктор Кириллович Каминский (28 октября 1808–1856) окончил курс в гимназии князя Безбородко три года спустя после Гоголя — в 1831 г. Увлекаясь математикой, он отказался от представлявшегося ему лучшего места, чтобы поступить преподавателем любимого предмета; в 1834–1850 гг. служил в Новгородском и Полтавском кадетских корпусах. Расстроенное здоровье принудило его оставить службу, он уехал за границу,

[4] *Жмакин В., свящ.* Путешествие иеромонаха Аникиты (в мире князя С. А. Ширинского-Шихматова) по святым местам Востока в 1834–1836 годах // Христианское чтение. 1891. Ч. 1, май-июнь. С. 532–533.

[5] Путеводитель по святой Афонской Горе. Изд. 5. М., 1888. С. 76; Письма Святогорца к друзьям своим о Святой Горе Афонской. М., 1883. Ч. II. С. 171–172.

[6] *Жмакин В., свящ.* Путешествие иеромонаха Аникиты (в мире князя С. А. Ширинского-Шихматова) по святым местам Востока в 1834–1836 годах… С. 533.

[7] Там же.

где здоровье его поправилось и дало ему возможность предпринять продолжительное путешествие на Восток, описанное им в книгах «Воспоминания поклонника Святой Земли» (СПб., 1855, второе издание 1856 г.), и «Воспоминания поклонника Святого Гроба» СПб., 1859). Совершив второе путешествие в Иерусалим, Сирию и Аравию, он умер в Иерусалиме во время третьего своего пребывания там; погребен на Сионской горе[8].

В своих записках Виктор Каминский приводит интересные сведения о Святой Земле, а в последнем издании его книги (СПб., 1859) есть глава, посвященная Афону. Весьма символично, что свои записи о русском присутствии на Афоне Виктор Каминский начинает с Эсфигмена. «8 июня я отправился странствовать по Афонской горе, направляясь от Ватопеда к западу, — пишет Виктор Каминский. — Через короткое время, по горной веселой местности, достиг ближайшего греческого монастыря, называемого Эсфигмен (сжатый)»[9].

Монастырь Эсфигмен находится на северо-восточном склоне Афонской горы, сжатый с трех сторон высотами, отчего он и получил свое название. Ктиторами его считают императора Феодосия Младшего и царевну Пульхерию. Впоследствии разоренный обвалом горы, он был восстановлен сербскими государями. Эсфигмен — монастырь общежительный с XVIII в. Снаружи монастырь представляется четырехугольным замком, в стенах которого кельи в 4 этажа, с высокими башнями по углам. Посредине, внутри четырехугольника, — главный храм Вознесения Господня новой постройки, но уцелела и древняя церковь этого же наименования. В числе грамот (хрисовулов) здесь хранятся: две — Иоанна Палеолога (1060) и русского царя Алексея Михайловича[10].

«Все афонские монастыри более или менее между собою сходны. Посредине, на площади, всегда красуется собор, за площадью кругом масса зданий, или отдельные корпуса между садиками; наконец, за строениями — высокая ограда с караульной башней, — продолжает Виктор Каминский. — Монастырь основан Феодосием Младшим и сестрой его Пульхерией, перенес свои испытания, был разрушаем и теперь цветет, как благоухающий крин»[11].

[8] Русский биографический словарь. Ибак — Ключарев. СПб., 1897. С. 443.

[9] *Каминский В.* Воспоминания поклонника Святого Гроба. СПб., 1859. С. 622.

[10] Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1. С. 143.

[11] *Каминский В.* Воспоминания поклонника Святого Гроба... С. 623.

> Игуменом в Эсфигмене некогда был св. Григорий Палама. Св. Антоний, основатель Киево-Печерской обители, там же начал свои иноческие подвиги при игумене Феоктисте, поселившись в пещере недалеко от обители. Рядом с ней — другая пещера, пообширнее, обновлена русским пустынником Саввой, снабжена пробитым для света отверстием вместо окна; на обрыве скалы, названной Самарской, воздвигнута небольшая церковь во имя св. Антония Печерского[12].

Вот как излагает эти сведения Виктор Каминский: «Монастырь этот близок и к русскому сердцу: с ближайшей его горы, называемой Самарской, на горы киевские переселился преподобный Антоний, положивший начало русскому иночеству и основание Киево-Печерской лавре. Преподобный пришел на Афонскую гору в конце X в., — к эсфигменскому игумену Феоктисту и, с его благословения, поселился в горной пещере, за полверсты от монастыря. Вскоре он послан был своим старцем в Россию для учреждения духовного братства; но опять возвратился в свою любимую святогорскую пещеру; и, конечно, только по воле Промысла вторично ее оставил, чтобы навсегда вселиться в другую, славянскую, где киевские высоты могли заменить ему афонские, и широкий Днепр роскошное море»[13].

Сведения, приводимые Виктором Каминским, содержатся в целом ряде справочных изданий. Самое ценное в его повествовании — это записки очевидца, побывавшего в Эсфигмене и отметившего «русский след» в этой обители. «Посетить пещеру преподобного Антония, помолиться там, на месте его святых молитв, выслушать потом обедню в нагорной церкви его имени, стоящей над пещерой, более всего жаждала моя душа по прибытии в Эсфигменскую обитель, — пишет Виктор Каминский. — Между тем отцы ее ввели меня в соборной храм, где я преклонился пред стопой той, которая первая пала к стопам воскресшего Господа. Итак, я видел в Галилее родину св. Марии Магдалины, — в Иерусалиме — место ее поклонения Спасителю, и на Афоне удостоился лобызать святые ее мощи. Потом поклонился св. главе апостола Иакова Алфеева и частям других святых. Когда прикладывался к кресту Животворящего Древа, то чувствовал теплоту, и от мощей Марии Магдалины — благоухание. Из храма меня пригласили в архондарик, недавно устроенный в русском вкусе, — с высокими диванами и с деревянным

[12] Христианство. Энциклопедический словарь… Т. 1. С. 143.

[13] *Каминский В.* Воспоминания поклонника Святого Гроба… С. 623.

полом. Он называется европейским для отличия от другого, азиятского, — с низкими диванами и с полом, покрытым коврами.

Украшения европейского архондарика: копия с чудотворной киевской иконы Успения Богоматери, портреты государей императоров Александра Николаевича и Николая Павловича и карта Европы. „Лучше я не мог украсить лучшую свою залу“, — сказал мне отец игумен Агафангел, когда я взглянул на эти предметы. „Образ Успения, — продолжал он, — знаменует родство Эсфигменской обители с Киево-Печерской лаврой; портреты русских императоров напоминают нам благодеяния России и обязанность нашу молиться о ней, а карта сближает с Афоном любезные нам православные страны“. Отец Агафангел долго странствовал по России и питает к ней самые нежные чувства. Он принимал и русского пришельца в русском духе»[14].

9 июня 1857 г. Виктор Каминский отправился по местам молитвенного подвига преп. Антония: «Из азиятскаго архондарика я увидел и ту священную гору, на которой спасался преподобный Антоний; а в следующий день и отправился туда с иноками для исполнения своих желаний, — вспоминал русский пешеходец. — Прежде всего вошел я в пещеру св. Антония, которая сохранилась в том же натуральном виде, в каком была при великом подвижнике; она очень невелика и освещается своим входом и малым окном. Икона всех святых Печерских, присланная Киевским митрополитом Филаретом, да горящая перед ней лампада — вот все достояние святой пещеры; но она красится и освещается собственным своим благодатным духом, проникающим душу пришельца»[15].

Сотворив краткую молитву в пещере угодника Божия, Виктор Каминский поднялся в нагорную церковь св. Антония. «Она стоит на скале, над самым морем, — создана усердием россиян, с русским иконостасом, и украшена иконами русской живописи, — продолжает Виктор Каминский. — Здесь пришедшие со мной отцы совершили Литургию на русском языке, а потом отслужили молебен о благоденствии Всероссийского государя императора, Киевского владыки Филарета и всей Православной Руси. Около церкви выстроено несколько келий, и одна из них, приемная, — с балконом на море. В этой последней, после моления, мы провели за русским самоваром самый отрадный часок, беседуя на месте подвигов духовного славянского светила о Киеве и об Афоне в таком духе, как будто бы между этими местами не было никакого расстояния. Выше

[14] Там же. С. 624–625.

[15] Там же. С. 625.

этих келий, на горе Самаре, есть развалины монастыря, также отшельнические вертепы, и кое-где видны человеческие кости. Это всё следы подражателей аввы Антония»[16].

Свято-Пантелеимоновский монастырь

Особый интерес представляют записки отечественных паломников о русском Свято-Пантелеимоновском монастыре. Русский монастырь св. великомученика Пантелеимона был основан на Афоне в начале просвещения Киевской Руси христианством: появление его относят ко временам св. Владимира и Ярослава. Монастырь этот находился сначала на другом месте, там, где теперь скит Пресвятой Богородицы. Во второй половине XII в. русские насельники уже не вмещались в своем монастыре, и святогорские монахи уступили им монастырь св. Пантелеимона. В XVIII столетии монастырем завладели греки, хотя он продолжал называться русским монастырем. Пантелеимоновский монастырь служил пристанищем для русских богомольцев; при нем была устроена пристань для судов, прибывавших с богомольцами из России. Пантелеимоновский монастырь содержался главным образом на пожертвования, получаемые из России[17].

Вот какой предстала обитель св. Пантелеимона перед взором о. Аникиты: «18-го июня отправился рано поутру в русский Пантелеимоновский монастырь, из коего накануне прислан был за мной иеромонах Никифор с мулами, и к полдню прибыл в оный монастырь. Русским называется он токмо по имени (ибо некогда действительно жили в нем русские, но были все вдруг перерезаны греками: и с того времени, лет 150 назад, живут в нем одни греки, принимающие в собратство свое и русских), но принадлежит грекам, и есть один из лучших общежительных монастырей афонских по строгости жития монашеского. Игумен оного старец Герасим и дидаскал[18] старец — благочестивые и духовные

[16] Там же. С. 625–626.

[17] Путеводитель по святой Афонской Горе. Изд. 5. М., 1888. С. 23–29.

[18] В раннехристианское время дидаскалами называли религиозных наставников и преподавателей школ для оглашенных, а значительно позже, в Византии, это наименование получили некоторые преподаватели патриаршей школы при храме Святой Софии. Три особых дидаскала (Псалтири, Евангелия и Апостола), состоявшие в клире Великой Церкви, курировали вопросы толкования текстов Священного Писания. Круг обязанностей византийских дидаскалов был достаточно широк: они занимались вероучительным наставлением монахов и мирян, надзирали за школьным образованием в Константинополе,

воистину люди — приняли меня многогрешного с великой любовью. 19-го числа, по приглашению и прошению их, служил я, грешнейший, Литургию по-гречески»[19].

Для о. Аникиты одной из целей посещения Афона было устроение престола во имя св. Митрофана Воронежского в Свято-Пантелеимоновской обители. Поэтому 2 июля о. Аникита снова «на присланных мулах отправился в русский монастырь, в котором угодник Божий святитель Митрофан благоволил быть престолу во имя его святое, и после полудня прибыл туда благополучно и принят был отцами с искренней любовью». Вот что сообщал о. Аникита далее: «Немедленно вручил я из данной мне на сей конец милостыни посильную помощь денежную на довершение готовой вчерне церкви, из числа так называемых параклисей, и освященной во имя святителя великого Воронежского Митрофана, которому уже в монастыре в день перенесения мощей его святых, 25-го июня, отправлено было торжественное бдение, при чем образ его святой вся братия с подобающим поклонением благоговейно лобызала. Согласившись с отцами о том, как что расположить в предназначенной церкви во имя угодника Божия, и пробыв у них следующий день, пользуясь назидательным примером их благочестия, 4-го числа поутру, по отслушании Литургии, отправился я далее на посещение остальных монастырей Святой Горы»[20].

В Свято-Пантелеимоновской обители в середине XIX в. совместно подвизались русские и греческие насельники. Виктор Каминский довольно подробно пишет об их взаимоотношениях: «С давних времен ради спасения души русские селились на Афонской горе. В XI в. они соединились в братство, основав недалеко от Ватопеда небольшую обитель Древодела, существующую доныне под именем скита Богородицы, принадлежащего Русику. В 1080 г., когда в России княжил Мономах, указом императора Алексея Комнина обитель эта утверждена была навсегда за русскими, и, с помощью Божией, возросла до того, что не могла вмещать в себе всех братий. Тогда, по просьбе ее игумена Лаврентия, Протат и все афонские настоятели даровали русским Солунский монастырь св. Пантелеимона, бывший на том месте, где ныне развалины Старого

произносили проповеди. В широком смысле слова дидаскалами в Византии называли профессиональных учителей. (См.: Византийский словарь: в 2 т. СПб., 2011. Т. 1. С. 289).

[19] *Жмакин В., свящ.* Путешествие иеромонаха Аникиты (в мире князя С. А. Ширинского-Шихматова) по святым местам Востока в 1834–1836 годах… С. 528–529.

[20] Там же. С. 531.

Русика. Туда и переселилась большая часть иноков из обители Древодела, оставив за собой и последнюю. Населенный русскими монастырь св. Пантелеимона также процвел в самое короткое время; особенно, когда поселился там сербский царевич Растко, или, по-гречески, Русик, давший обители и придаточное свое имя. Он постригся там под именем Саввы и осыпал обитель своими щедротами. Многие сербские воеводы и властители также покровительствовали ей. В XIV в. сербский царь Стефан прислал ей в дар честную главу св. великомученика Пантелеимона. Обитель эта имела свою пристань и близ нее церковь Вознесения, где ныне новый Русик; а также и скит Кацари, где нынешний Ксенофский»[21].

Свято-Пантелеимоновскому монастырю покровительствовали сербские властители, валахские господари, а затем и русские цари, но это не уберегло русскую обитель от «эллинизации», о чем пишет Виктор Каминский: «После падения Сербского царства обители св. Пантелеимона благодетельствовали валахские господари, а в XVI в. она перешла под покровительство России, — и со времени царя Иоанна Васильевича до Петра Великого лились на нее щедроты царские и всей России. В 1726 г. паломник Барский нашел в Русике уже преобладание греческое, и русские иноки крайне были стеснены греческими; во вторую же свою бытность на Афоне, в 1744 г., он не нашел там уже ни одного русского и узнал из живых тогда рассказов, что в произшедшей распре между греками и русскими последние были вытеснены и первые сделались обладателями их достояния. Но вслед за этим кара Божия постигла несправедливых, и обитель св. Пантелеимона дошла до того, что сами греки должны были ее оставить и переселиться частью на пристань, принадлежавшую Русику, и там основать малую обитель, а большей частью в скит Кацари, где находились еще русские»[22].

Турецкий гнет представлял большую угрозу для афонских насельников; они обращали свой взор к России, надеясь на ее заступничество. Именно это и стало причиной усиления русского влияния на Святой Горе. «Первая обитель приняла название Русика, но была в жалком положении, а второй хотя был и довольно силен, но пострадал от турок и сделался потом предметом тяжбы между Русиком и Ксенофом, — пишет Виктор Каминский. — Тогда бывший игумен этого скита, Савва, переселился в 1803 г. со своими иноками в Новый Русик. Там, разобрав ветхую церковь Вознесения и малую обитель, с помощью молдаванского

[21] *Каминский В.* Воспоминания поклонника Святого Гроба... С. 638–639.

[22] Там же. С. 639–640.

господаря князя Каллимахи, соорудил нынешний храм св. великомученика Пантелеимона; а также трапезу, келии и настоящие стены. В 1815 г. храм этот был освящен патриархом Григорием, почивающим в Одессе, который принимал большое участие в восстановлении Русика. Но, когда во время греческого восстания, в 1821 г., патриарх этот пострадал, князь Каллимаха тоже, игумен Савва умер и турецкие войска заняли Русик, то все иноки разбежались; и уже после Адрианопольского мира собрались под рукой нынешнего игумена Герасима. Число братий вскоре возросло; но несогласия, возникшие между греками и русскими, заставили последних вместе с отцом Аникитой (Ширинским-Шихматовым) удалиться в скит св. пророка Илии. Тогда обитель св. Пантелеимона опять начала приходить в упадок, и греки, ясно увидев, что без русских на бывшей русской земле они существовать не могут, сами начали приглашать к себе изгнанных; и изгнанники, забыв вражду и помня заповедь Божию — *любите враги ваша, добро творите ненавидящим вас* (Мф 5:44), возвратились. Обитель процвела; и да поможет ей Господь цвести до скончания века!»[23].

> В монастырском архиве хранились хрисовулы византийских императоров, царей сербских и российских, с XIII до конца XVII в. Грамотой от 9 февраля 1660 г. архимандриту этого монастыря было разрешено через четыре года на пятый приезжать в Россию за милостыней, чем на протяжении многих лет пользовались наместники обители[24]. В 1663 г. «по государеву указу был в Кирилове монастыре в ссылке из Палестины Афонстей горы Костамонитова монастыря архимандрит Феофан и сказывал о Святой горе Афонстей и о монастырях»[25]. По словам о. Феофана, «Пятый монастырь — рускии. Храм святаго Пантелеимона, среди Святыя Горы. А создал его великий князь Ярослав Киевскии. А в церкви — икона святаго Пантелеимона, чудотворная. И мощи его, глава, в той же церкви лежат, да рука святаго Дионисия. Келей отходных — 75. А братий — 120»[26].

От краткого исторического обзора Виктор Каминский переходит к рассказу о личных впечатлениях. «Я достиг желаемой греко-русской обители св. великомученика и целебника Пантелеимона, более известной

[23] Там же. С. 640–641.

[24] Христианство. Энциклопедический словарь… Т. 1. С. 144.

[25] *Муллонен И. И., Панченко О. В.* Первый карельско-русский словарь и его автор афонский архимандрит Феофан. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского гос. университета, 2013. С. 95.

[26] Там же. С. 96–97.

под именем Русика, — продолжает отечественный пешеходец. — Когда я приблизился к вратам обители, то увидел над ними образ св. великомученика Пантелеимона, который изображен юношей, держащим в правой руке лжицу, а в левой аптекарский ковчежец, в память того, что этот святой врачевал болезни. Едва я поклонился перед этим изображением угоднику Божию, как вдруг загудели русские колокола и тронули русское сердце. В самых вратах обители встретил меня знакомый иеромонах, отец Макарий, бывший в 1851 г. мирским моим спутником в Галилее и добрым соседом в Иерусалиме. Возвращаясь в то время в Россию, он заехал на Афонскую гору — и оттуда уже не выехал, променяв все прелести мира на монашескую мантию, в самые лучшие годы своей жизни. Радостна для меня была эта встреча, и мы поздоровались по-братски. Ту же минуту окружили пришельца многие русские братья и приветствовали единоземца, как родного. Все мы вошли в соборный храм св. великомученика Пантелеимона, и там раздалось русское отрадное „Достойно есть“. Потом отец Макарий, облачась, растворил Царские врата и, вместе с отцом иеродиаконом, совершил общую ектенью, где более всего тронуло меня искреннее моление братии о плавающих, путешествующих, недугующих, страждущих и плененных. Затем я приложился к вынесенному кресту, к честной главе св. великомученика Пантелеимона, к святым частям праведного Иосифа — обручника Пресвятой Девы, св. апостола Фомы и к другим»[27].

В те годы храм св. Пантелеимона принадлежал грекам, составлявшим с русскими одно братство, насчитывавшее до трехсот человек. Из этих трехсот — 64 русских, а остальные греки и славяне; последних до пятидесяти человек[28]. Вот как сочетались в обители русские и греческие интересы: «Братство имеет одного игумена, общую трапезу и общий звон; но греки со славянами и русские служат в разных храмах и живут в разных корпусах. Монастырская земля и вообще земли, принадлежащие Русику, есть собственность греков; но она не может обеспечивать обители без пособия русских. Таким образом, общие выгоды соединяют воедино тех и других»[29].

Хотя между греческими и русскими насельниками порой возникали трения, гость из России был радушно принят греческими иноками. «В сопровождении братии я пошел из церкви в греческий архондарик,

[27] *Каминский В.* Воспоминания поклонника Святого Гроба... С. 634–636.

[28] Там же. С. 636.

[29] Там же.

где отец Макарий представил меня игумену, отцу Герасиму, и русскому духовнику Иерониму, — продолжает Виктор Каминский. — Это нравственные столпы, на раменах которых держится вся тяжесть огромной обители. Кротостью и благоразумием они умеют водворить мир и согласие между всеми разнохарактерными братьями, а опытностью и неусыпной деятельностью — истинно духовную жизнь и самое строгое общежитие»[30].

Однако самый подробный рассказ Виктора Каминского — о русской части обители: о ее братии, о храмах и о гостеприимстве, оказанном гостю из России. «Из греческой половины я прошел со своими единоземцами в русский корпус — и совершенно забыл, что нахожусь в Македонии: все там дышит, все проникнуто одною Русью. Корпус — настоящий дворец, в пять этажей, в котором помещается несколько приделов и соборный храм во имя Покрова Пресвятой Богородицы, — вспоминал Виктор Каминский. — Кроме того русским принадлежит еще отдельный храм, стоящий на паперти, во имя святителя Христова Митрофана. Этот последний создан по мысли отца Аникиты (князя Ширинского-Шихматова), подвизавшегося некоторое время в Русике. Покровская Церковь — в новейшем вкусе, с небольшими хорами. Иконостас ее, по соразмерности, отделке и изящной живописи г. Пашехонова, превосходный; Царские врата, на коих изображены четыре евангелиста, — истинно царские: они вдвое шире обыкновенных, но в совершенной пропорции с иконостасом. Местные же иконы Спасителя и Богоматери — верх совершенства! изумляют живостью своего взгляда.

Вскоре после того как я вошел в храм, началась вечерня, — тихая, благоговейная, умиляющая душу. С первого раза я весь привязался к этой святой обители и просил позволения у отца Иеронима, полного хозяина русской половины, пробыть у них подолее. С любовью была принята моя просьба, отведена мне особенная келья, и всевозможные ласки и услуги братии не прекращались в течение девяти дней, проведенных мною с ними. В эти девять дней я говел, приобщался Св. Таин вместе с иноками, обходил все их окрестные келлии и каливы, также был на развалинах Старого Русика, лежащих недалеко от нового, и посетил Ксенофский скит, принадлежавший прежде Русику»[31].

Представляет интерес рассказ Виктора Каминского о всенощном бдении, за которым он молился.

[30] Там же.

[31] Там же. С. 637–638.

«С 15-го на 16-е июня я слушал в Русике, в церкви Покрова Богородицы, всенощное афонское бдение, которое казалось мне истинно великим, трогательным и полнейшим, какое только может быть. Всенощная началась в субботу, в шесть часов пополудни, — непрерывно шла в продолжение десяти часов и окончилась, когда воскресное солнце стояло уже над обителью. Начальное пение „Благослови душе моя Господа!“ продолжалось три четверти часа, и с этого пения души подвижников видимо воспарили к Господу, чтобы благословлять, славить и молить Его, елико возможно. В чтении, самом отчетливом, в пении — тихом, умилительном, в сказании поучения, — везде звучала эта душа, любящая Бога и стремящаяся к Нему. Когда говорились творения святых отцов или толкования на Евангелие, что делалось четыре раза, освещение в храме уменьшалось, все иноки сидели в своих седалищах; во все же остальное время стояли и молились с большой набожностью, не выходя ни разу из церкви. Каждый дорожил этими душе отрадными часами, на которые они собрались после недельных трудов и обыкновенного ежедневного служения.

В этом молении участвовали многие келиоты и каливиты, пришедшие из своих уединений. На общих ектениях произносилось отдельно, с припевом „Господи помилуй!“, каждое лицо, поручившее себя молитвам подвижников, — и так же усердно братия молились за ближних, как и за самих себя. Когда я вообразил себе, что в эти часы вся Святая Гора одушевлена одним благодатным духом, все ее храмы равно освещены, везде раздаются священные гимны, совершается пламенное моление, то душа увидала в этой горе высший восхитительный мир, где святые обители сияют на земле, как звезды на небесах; мне казались эти земные обители прообразованием тех небесных, о которых сказал Господь Своим ученикам: „В дому Отца Моего много обителей“ (Ин 14:2). На час после всенощной братия удалились, чтобы опять собраться в храм, с лучшими силами, для служения обедни, которая и совершилась в обыкновенное число часов»[32].

До Первой мировой войны в Пантелеимоновской обители было свыше 2000 братии. Вместе с русскими иноками, отдельно жившими, и в русских кельях, всего на Афоне было до 5000 русских монахов. В 1929 г. в русской обители и двух русских больших скитах (Ильинском и Андреевском) имелось около 1000 монахов, а всего русских на Афоне насчитывалось приблизительно 1500–1800 человек[33]. В 1929 г.

[32] Там же. С. 642–643.

[33] *Болотов А. В.* Афон и Почаев. Очерки. М., 2015. С. 50.

в Пантелеимоновском монастыре насчитывалось более 500 человек. Однако многочисленным старцам, там доживающим, сложное монастырское хозяйство уже было не под силу[34]. К 1945 г. число насельников Пантелеимоновского монастыря уменьшилось до 215 человек, а в русских кельях до 200 человек[35].

Пожары 1927 и 1968 гг. нанесли непоправимый ущерб русскому монастырю, но в нем оставалась горстка русских старцев. В связи со случившимися пожарами в Пантелеимоновском монастыре и в Андреевском скиту (об этом см. ниже) Московская патриархия послала 13 ноября 1962 г. через посольство СССР в Греции два денежных перевода по 75 тысяч греческих драхм на восстановление пострадавших помещений. Кроме того в Пантелеимоновский монастырь был направлен грузовой автомобиль[36].

В 1966 г., впервые после длительного перерыва, в Россикон прибыло первое пополнение в количестве 6 монахов, которое остановило тяжелые испытания братства обители. Впредь до развала Советского Союза в обитель приезжали небольшими группами иноки, которые сохранили этот оплот русского монашества. Сегодня численность монахов в Пантелеимоновском монастыре составляет около 70 человек, а обитель, возрождаясь вновь, стала приобретать характерные черты, присущие великолепию русских монастырей[37].

Ильинский скит

Оба пешеходца — о. Аникита и Виктор Каминский — посетили также Ильинский скит. Вот как добирался туда о. Аникита: «Верхом на муле отправился я с добрым спутником моим, отцом схимонахом Феодором, в его, или в наш, русский, скит св. пророка Илии, куда и прибыли благополучно в 5 часов пополудни»[38], — пишет именитый паломник.

> Ильинский скит был основан в 1757 г. уроженцем Полтавы старцем Паисием Величковским, известным своей высокой духовной жизнью и своими переводами святоотеческих писаний с греческого на славянский

[34] Там же. С. 44.

[35] *Якимчук И. З.* Русские иноки на Афоне в XX в. // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 162.

[36] *Троицкий П. В.* Русские на Афоне. М., 2003. С. 105.

[37] *Присакару Вяч.* Святая Гора Афон молитвенница вселенной. Кишинев, 2015. С. 239.

[38] Там же. С. 115.

язык. Устроив скит, о. Паисий занялся переводом на славянский язык «Добротолюбия» и сочинений Исаака Сирина и собрал до 100 человек братии. Но против духовного вождя восстали недовольные его управлением, и в 1763 г. он удалился с 64 человеками (т. е. с 2/3 всего числа монашествующих) в Нямцу, в Молдо-Валахию, и основал там Новую лавру; здесь же осталось большинство малороссиян[39]. Старец Паисий умер в 1794 г. в Молдо-Валахии в звании архимандрита Нямецкого монастыря. Ильинский скит находится в зависимости от монастыря Пантократора[40]. Одним из настоятелей Ильинского скита был о. Парфений, управлявший им с 1820 г. Во время восстания греков (1821 г.) он с главными святынями скита удалился в Россию и здесь пребывал в Лебяжевском Николаевском монастыре в Черноморье. В 1830 г., после заключения мира России с Турцией, о. Парфений оставил Россию, в сопровождении нескольких монахов прибыл назад на Афон и восстановил из развалин Ильинский скит. О. Парфений умер в скиту в 1837 г. от моровой язвы[41].

О. Аникита поселился в Ильинском скиту, в келье, которую когда-то занимал преп. Паисий Величковский: «Старец настоятель иеромонах Парфений, уже около 40 лет иночествующий в скиту сем и по бывшем во время восстания греческого от турок разорения афонским монастырям паки оный обновивши, принял нас как искренних братий и даже уступил мне на жительство свою келью, знаменитую тем, что строитель скита игумен Паисий (молдавский, известный святостью своего жития) жил в ней и занимался переводом с греческого на славянский язык книги „Добротолюбия“ Исаака Сирина»[42].

В Ильинской обители о. Аникита совершил свою первую Литургию на Святой Горе: «11-го июня, по благословению отца строителя, исповедавшись у него, сподобился я, многогрешнейший, приступить к Престолу Божию и совершить первую Литургию на Горе Царицы Небесной, прочитав Ей акафист, и отслужив молебен великим моим заступникам, святителям Николаю и Митрофану. 12-го числа паки сподобился я окаяннейший приступить к Престолу Божию и совершить Бескровное священнодействие»[43].

[39] Христианство. Энциклопедический словарь… Т. 1. С. 144.

[40] Скит св. пророка Илии на Афонской горе. Одесса, 1883. С. 16–27.

[41] Там же. С. 30–32.

[42] *Жмакин В., свящ.* Путешествие иеромонаха Аникиты (в мире князя С. А. Ширинского-Шихматова) по святым местам Востока в 1834–1836 годах // ХЧ. 1891. Ч. 1, январь-февраль. С. 115.

[43] Там же.

… Со времени первого посещения Афона о. Аникитой прошел год. За это время о. Аникита сподобился побывать на Святой Земле, и вот, в мае 1836 г. он снова отправился на Афон. Но когда о. Аникита вернулся в Пантелеимонов монастырь, то вместе с русскими монахами был вынужден из-за недовольства греческой братии удалиться в Ильинский скит, где заложил храм свт. Митрофана Воронежского. Таким образом, о. Аникита способствовал началу вселенского почитания святителя Митрофана.

> Вот как о. Аникита излагает суть спора с греческими насельниками Свято-Пантелеимоновского монастыря: «Продолжая божественное служение в несомненном чаянии окончить оное в оконченном новом храме великого угодника Божия, к прискорбию моему, увидел я чаяние мое неисполнившимся. Попущением Божиим свыше, сатана возбранил делу благому, возмутив старцев монастырских страшиться там, идеже не бе страх, так что, несмотря на обещание свое и на увещание мое, отреклись они совершенно от своих слов и отказались вовсе от устроения в монастыре своем престола во имя великого святителя Митрофана. Почему продолжив ежедневное литургисание в монастыре до 8-го числа июня, в сие число отслужив угоднику молебен и икону его святую изнесли из монастыря в русский Ильинский скит, для окончания там 40-дневного служения Божественной литургии и пребывания безмолвного в нем до отъезда к новому своему месту. <…> Того же числа, проезжая мимо древнего нашего русского монастыря, в котором братия наша, до 80 человек, от греческих своих собратий в том же монастыре иночествовавших, побиени быша, остановился в развалинах сей опустевшей обители и с сопутниками своими поставив икону св. Митрофана в параклисе Божией Матери, довольно еще уцелевшем, отслужил по усопшим панихиду и потом продолжил путь в скит св. Илии, куда вскоре и прибыл благополучно, и принят был любезно старцами и братией, и наутрие вступил в служение священнодействия Божественных Таин для окончания 40-дневного восприятого на себя священнейшего подвига»[44].

То, что не довелось осуществить в Свято-Пантелеимоновом монастыре, о. Аникита смог завершить в Ильинском скиту, о чем он записал в своем дневнике: «Сего же приснопамятного числа (25 июня 1836 г.), в которое правили мы всенощное бдение угоднику Божию свят. Митрофану, сподобил нас Господь великого Своего помилования, сподобил нас, при священнослужении святителя Божия архиепископа Панкратия, руками его святыми заложить храм во имя свят. Митрофана. Призри, Господи, с небеси

[44] Там же. С. 449–453.

и, благословив, соверши дело рук наших во славу Пресвятого Твоего имени и в честь угодника Твоего, нашего великого заступника, ходатайством и покровительством Пречистой Твоей Матери, прославляющей святого раба Твоего на святейшем месте царского Ее жребия»[45].

10 лет спустя скит пророка Илии посетил Виктор Каминский. Будучи российским писателем-паломником, он не забывал и свою малую родину — Малороссию. Поэтому он с особым чувством отправился в скит пророка Илии, «перейдя через хребет Св. Горы, на северо-восточную сторону». Вот как излагает он историю этого скита: «Ильинский скит, состоя в зависимости от монастыря Пантократора, составляет собственность малороссиян и наполнен одними малороссиянами, за исключением игумена и казначея, которые из болгар. Скит этот становится известным с тех пор, как обитал в нем знаменитый Паисий Величковский, переведший „Добротолюбие“, Исаака Сирина и другие сочинения с греческого на славянский язык. Когда же мудрый Величковский удалился в Молдавию, в Нямецкий монастырь, то осиротевший после него скит пришел в слабое и хаосное состояние от слабого управления. Но теперь, когда Господь послал Своим людям достойного пастыря в лице настоящего игумена, то обитель быстро пошла к совершенству. Между иноками водворились мир, согласие и братолюбие, примерные на Св. Горе. Между ними, после треволнений жизни, нашел себе мирную пристань и благочестивый отец Аникита (Ширинский-Шихматов). В этом скиту покоился и прах его, перенесенный из Афин, где он окончил свою жизнь, находясь при Русской миссии. Ильинский скит осчастливлен посещением и ночлегом великого князя Константина Николаевича»[46].

Тогдашний игумен этого скита отец Паисий получил образование в России, был духовником в Бессарабии, при архиерейском дворе, а затем стал управлять Ильинским скитом. По словам Виктора Каминского, о. Паисий «возвел эту обитель до степени монастыря, которому только и не достает монастырских прав. Приемные и келии скита в приятном виде, соборный храм благолепный, другой во имя св. Митрофана, где погребен отец Аникита, и третий во имя Благовещения — в самом изящном вкусе. Паперть вокруг соборного храма в русском духе, а новая колокольня над воротами казалась мне как будто перенесенной из Малороссии»[47].

[45] Там же. С. 453.

[46] *Каминский В.* Воспоминания поклонника Святого Гроба... С. 644–645.

[47] Там же. С. 645.

И совсем кратко отечественный паломник пишет о личных впечатлениях. «Братия, мирные мои земляки, встретили кочующего земляка с самыми теплыми чувствами, и я расположился у них квартирой — как будто в родной своей Малороссии, — продолжает свой рассказ Виктор Каминский. — Проведя в скиту пять дней безвыходно, я молился с иноками, беседовал с ними, участвовал в великом бдении, с 23-го на 24-е июня, и приложился к святыням скита, из коих драгоценнейшая — левая нога св. апостола Андрея Первозванного, издающая удивительное благоухание»[48].

После революции 1917 г. Ильинский скит разделил участь русских обителей на Афоне. За периодом расцвета последовал упадок, но скит никогда не был оставлен русскими иноками. До Первой мировой войны в Ильинской обители было до 300 насельников[49]. К 1945 г. число монахов уменьшилось до 52 человек[50]. После смерти настоятеля схиархимандрита Николая Ильинский скит попал под влияние монахов, находившихся в общении с Русской Православной Церковью за границей, и в Ильинской обители прекратилось возношение имени Константинопольского патриарха[51].

20 мая 1992 г., за отказ поминать на богослужениях патриарха Константинопольского Варфоломея настоятель архимандрит Серафим вместе со всей братией (4 человека) в присутствии митрополита Илиопольского Афанасия (Папаса), митрополита Филадельфийского Мелитона (Караса) и настоятеля монастыря Пантократор архимандрита Виссариона были изгнаны греческой полицией из скита и депортированы с территории Афона. Просьба Святейшего патриарха Московского и всея Руси Алексия II заселить опустевший скит иноками из России осталась без внимания со стороны руководства Пантелеимоновского монастыря, несмотря на то, что предложение об этом исходило со стороны губернатора Святой Горы К. Папулидиса[52]. Скит перешел в ведение монастыря Пантократор и вскоре был заселен греками. В настоящее время в Ильинском скиту проживает небольшая греческая монашеская община из 10 человек[53].

---

[48] Там же.

[49] *Болотов А. В.* Афон и Почаев... С. 50.

[50] *Якимчук И. З.* Русские иноки на Афоне в XX в... С. 162.

[51] Там же. С. 164.

[52] Там же. С. 165–166.

[53] *Присакару Вяч.* Святая Гора Афон молитвенница вселенной... С. 287.

Скит св. апостола Андрея Первозванного

Скит св. Андрея, на восточном склоне Афона, по красоте местности назывался турецким именем «Серай» (красивый дворец, дача). Основание его сооружению положил Константинопольский патриарх Афанасий (Пателарий), который, оставив кафедру, поселился здесь, построил келью, уехал в Россию и умер в Лубнах. Келья патриарха оставалась необитаемой около ста лет, пока другой патриарх, Серафим, прибыв на жительство на Афон, не поселился на месте, избранном предшественником, и приобрел в собственность значительный участок земли, а афонское общество доставило ему строительные материалы для сооружения обширного скита. Патриарх прожил тут два года и, передав управление о. Паисию Величковскому, сам тоже уехал в Россию и умер в Лубнах, как и Афанасий. После же Паисия оставшийся правитель скита «Серай» передал его Ватопеду за приют и содержание в этой обители. От Ватопеда приобрели право на владение им в 1841 г. русские монахи из Брянска — Иларион и Варсонофий, собравшие вокруг себя общину русских иноков. Келья в 1849 г. была возведена на степень скита, открытого 27 октября 1849 г. жившим в Ватопеде Адрианопольским митрополитом Григорием, при ктиторстве А. Н. Муравьева[54].

Об истории этой обители сообщает интересные подробности Виктор Каминский, отправившийся «в скит св. апостола Андрея Первозванного, населенный одними великороссиянами».

«Вначале это горное иноческое гнездо состояло только из большого дома, который назывался Серай (Дворец) и служил местопребыванием некоторых патриархов, находивших здесь себе приют после трудных своих кафедр. Так, уединялся в Серае Цареградский патриарх Афанасий Пателарий, нетленно почивающий в Лубенской обители, а потом жил здесь тоже Вселенский патриарх Серафим. Этот последний создал своим иждивением настоящий храм во имя св. апостола Андрея Первозванного, завещав, чтобы в этом храме праздновалась память и св. Антония Великого, коему была посвящена прежняя серайская церковь. С тех пор Серай начал называться *Серайской келлиею.* Но патриарху Серафиму судьба судила последовать за Афанасием на Лубенские горы, где он и положил свои кости, а афонская его келья пришла в упадок, и вот, верно по молитве св. патриархов, нашедших себе вечный покой в России, Господь предоставил также в чужой стране русским спокойное убежище этих патриархов — их Серайскую келлию.

[54] Христианство. Энциклопедический словарь… Т. 1. С. 143–144.

В 1841 г. пришел на Афонскую гору инок Белобережской пустыни отец Виссарион с одним собратом и взял у Ватопеда, на общих афонских правах, заброшенную Серайскую келлию. Мало помалу, с присоединившимися к нему единоземцами, он довел эту келлию до того, что сами ее владельцы стали ему завидовать. Чтобы не лишиться своего сокровища и сделать его навсегда достоянием русских, необходимо было возвести келлию до степени скита. Господь помог в этом отцу Виссариону, послав ему и, следовательно, всем русским в 1849 г. большого благодетеля в лице Андрея Николаевича Муравьева, который умным и усердным ходатайством в Протате достиг того, что Серайская келлия на самых прочных основаниях возведена в скит св. апостола Андрея Первозванного, с празднованием памяти и св. Антония Великого»[55].

Как и прежде, Виктор Каминский переходит от исторического обзора к рассказу о личных впечатлениях. «В скит я пришел во время братской трапезы и прямо приглашен был отцом Виссарионом к столу, — пишет русский богомолец. — Нужно ли говорить об искреннем приеме русского русскими на чужбине? Живя в отдалении от отечества, они тем ближе к нему сердцем; все напоминающее им о России драгоценно; каждый новый пришелец оттуда приносит им собою радость… Здесь я нашел трудолюбивого образованного соотечественника П. И. Севастьянова, посвятившего свои топографические и фотографические познания для съемки Афонской горы. <…>

На другой день я вполне насладился русским священнодействием. Отрадно было слышать, когда поминались собственно русские ктиторы Андреевского скита, во главе которых А. Н. Муравьев и граф Д. Н. Шереметьев, пожертвовавший скиту Евангелие, дорогой крест, Чашу со всеми принадлежностями, дарохранительницу, подсвечники и кадильницы. Моления андреевских отцов за своих единоземцев, поручивших себя их молитвам, равно как то же самое в Русике и Ильинском ските, в высшей степени утешительны. Это не механическое чтение имен, а истинное ходатайство пред Богом, изливающееся от сознательной души и любвеобильного сердца»[56].

Число монахов Андреевского скита к началу XX в. приблизилось пяти сотням человек; по размерам он превосходил некоторые монастыри, но Октябрьская революция стала началом заката обители. Видный российский государственный чиновник Александр Васильевич Болотов

[55] *Каминский В.* Воспоминания поклонника Святого Гроба… С. 647–649.

[56] Там же. С. 649, 651.

(1866–1938) посетил Афон в 1929 г., уже будучи в эмиграции. По его словам, еще до революции «можно было так легко превратить Андреевский и Ильинский скиты в самостоятельные монастыри, хотя бы приобретением обедневшего и малонаселенного греческого монастыря Ставроникиты, и в Карейском Протате было бы целых три русских голоса, а славянских пять, считая болгарский Зографский и древнейший сербский Хиландарский монастыри, вместо одного русского против 17 греческих голосов. Естественно, что положение русских ныне неравное и зачастую весьма зависимое»[57].

Прекратился приток новых монахов из России, стали иссякать денежные запасы[58]. К 1945 г. число насельников Андреевского скита уменьшилось до 45 человек[59]. К бедственному положению Андреевского скита добавился еще и страшный пожар, возникший 16 августа 1958 г., который не прекращался три дня и уничтожил большую часть обители. Пожар полностью уничтожил самую древнюю часть скита — Серай. Сгорели многие строения и храмы. В огне погибло около 20000 книг и рукописей. Полностью погибли библиотека и архив[60].

Последний русский игумен обители о. Михаил закончил свой жизненный путь в 1968 г. После него игумена больше не избирали, поскольку в скиту оставалось всего пять престарелых насельников[61]. А в 1971 г. почил последний русский монах обители о. Самсон, пребывавший в ней как сторож. До последних дней своих старец Самсон жил с надеждой передать ключи от ворот своей обители новым, пришедшим из родного отечества, русским монахам, которые возродили бы в ней угасшую жизнь[62].

Около 20 лет Андреевский скит пустовал, перейдя в распоряжение Ватопедского монастыря. Из скита была вывезена наиболее ценная утварь и святыни; оставшись необитаемым, скит очень быстро разрушался.

---

[57] *Болотов А. В.* Афон и Почаев… С. 34. В 1931 г. А. В. Болотов вторично прибыл на Афон и принял постриг в рясофор с именем Амвросий, а в 1938 г., незадолго до кончины, был пострижен в схиму.

[58] Сайт «Афон.про». URL: http://www.afon.pro/places/hermitages/andreevskij-skit (дата обращения: 04.08.2016).

[59] Православная энциклопедия… Т. 4. С. 162.

[60] Андреевский скит // Сайт «Путеводитель по Афону». URL: http://agionoros.ru/docs/41.html (дата обращения: 04.08.2016).

[61] Андреевский скит на Афоне: грустная история некогда великой обители // Сайт «Православие на Украине». URL: http://orthodoxy.org.ua/data/andreevskiy-skit-na-afone-grustnaya-istoriya-nekogda-velikoy-obiteli.html (дата обращения: 04.08.2016).

[62] *Присакару Вяч.* Святая Гора Афон молитвенница вселенной… С. 264.

Ватопед долгие годы не посылал в него своих монахов; в 1982 г. руководство Ватопедского монастыря даже рассматривало возможность передачи Андреевского скита Пантелеимоновскому монастырю, но эти планы не осуществились[63]. Поскольку не было больше русских иноков, то в него постепенно стали самовольно заселяться греческие монахи. А в 1992 г. он официально стал греческой обителью[64]. Сегодня лишь русские купола и архитектура храмов молчаливо свидетельствуют о славном прошлом этой русской святогорской обители, посвященной первопросветителю Руси св. апостолу Андрею Первозванному.

Прощание с Афонской горой

Посетив бо́льшую часть афонских монастырей, Виктор Каминский перед отъездом снова был гостем русских обителей. Он побывал в Свято-Пантелеимоновском монастыре, в скитах св. апостола Андрея и св. пророка Илии.

Свято-Пантелеимоновский монастырь. «Через час пути от Ксиропотама я был уже в Русике. Таким образом, сама судьба привела меня к тому, чтобы еще раз мне увидеть эту святую обитель и еще раз насладиться ее умилительным священнослужением. Двое суток протекли в этом отрадном состоянии, и, наконец, 7-го июля отец Иероним благословил меня иконой св. великомученика Пантелеимона, а отец Герасим — священным хлебом, и отпустили странника с миром. Все русские братия проводили меня за порту, и там мы простились по-братски»[65].

Скит св. апостола Андрея Первозванного. «Я пришел в скит св. апостола Андрея Первозванного, чтобы и там проститься; и вот, после обеденной трапезы братия повели меня в церковь, помолились о плавающих и путешествующих и потом, осенив меня мощами св. Андрея Первозванного, искренно пожелали путнику счастливого пути»[66].

Ильинский скит. «Вечером того же дня я добрался и до родного Ильинского скита и, узнав, что через день с пристани Пантократора идет в Кавалу судно, решился на нем отъехать. Скоро прошел следующий день: то в сборах в дорогу, то в последней беседе с земляками,

[63] *Якимчук И. З.* Русские иноки на Афоне в XX в... С. 164.

[64] Андреевский скит // Сайт «Афон.про». URL: http://www.afon.pro/places/hermitages/andreevskij-skit (дата доступа: 04.08.2016).

[65] *Каминский В.* Воспоминания поклонника Святого Гроба... С. 673–674.

[66] Там же. С. 674.

и наступил, наконец, последний мой день на Афонской горе. Утром этого дня я пошел к ранней обедне в церковь святителя Христова Митрофана. Там, стоя перед вратами храма земного, парил душой к вратам Небесным, и в заключение сказал: „Если я обрел Твою помощь в своих путях, Божественная Путеводительница и Пресвятая Дева, то, верно, не оставишь странника и на пути его в отчизну!“... При мысли об отчизне, когда уже все было для меня кончено на чужбине, сильно заговорила во мне любовь к родине, и все мои желания устремились к тому, чтобы скорее увидать отечество.

Между тем обедня кончилась, я выхожу из храма, и вот подходит ко мне один из иеродиаконов и просит в собор, говоря, что отец игумен и он приготовились служить мне молебен. „Это значит, — подумал я, — отгадывать даже и мысли: то, о чем хотел просить, — сами предлагают“; до такой степени простирается внимание афонских отцов к своим посетителям. С чувством умиления я выслушал молебен, особенно составленный для отплывающих; и затем, разделив с братьями их трапезу, в сопровождении отца игумена и большей части его мирного стада отправился к морю. Там ожидали путника легкий галиот и попутный ветерок. С великой благодарностью я простился с ильинскими иноками и, сопровождаемый их усердными желаниями, взошел в галиот и отплыл от берега. — „Прощай Святая Афонская Гора!“»[67].

* * *

Подводя итог сказанному, можно сделать некоторые выводы. Возросшее влияние России на Балканах во второй половине XIX в. укрепило позиции русского монашества на Афоне. А в начале XX в. даже были реальные предпосылки для перевода русских Свято-Андреевского и Свято-Ильинского скитов в монастырский статус. Однако Первая мировая война и события 1917 г. в России резко ослабили русское влияние на Святой Горе, чем и воспользовались греческие насельники, захватив обе обители. После 1991 г. началось возрождение Свято-Пантелеимоновской обители, и празднование 1000-летия русского монашества на Афоне открывает новую страницу в его славной истории.

[67] Там же. С. 674–675.

Источники и литература

1. Андреевский скит // Сайт «Афон.про». URL: http://www.afon.pro/places/hermitages/andreevskij-skit (дата доступа: 04.08.2016).

2. Андреевский скит // Сайт «Путеводитель по Афону». URL: http://agionoros.ru/docs/41.html (дата обращения: 04.08.2016).

3. Андреевский скит на Афоне: грустная история некогда великой обители // Сайт «Православие на Украине». URL: http://orthodoxy.org.ua/data/andreevskiy-skit-na-afone-grustnaya-istoriya-nekogda-velikoy-obiteli.html (дата обращения: 04.08.2016).

4. *Болотов А. В.* Афон и Почаев. Очерки. М., 2015.

5. Византийский словарь: в 2 т. Т. 1. СПб., 2011.

6. *Дуйчев И.* Центры византийско-славянского общения и сотрудничества. Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). № 19. М.; Л., 1967.

7. *Жмакин Василий, свящ.* Путешествие иеромонаха Аникиты (в мире князя С. А. Ширинского-Шихматова) по святым местам Востока в 1834–1836 годах // Христианское чтение. 1891. Ч. 1, январь-февраль; май-июнь.

8. *Каминский Виктор.* Воспоминания поклонника Святого Гроба. СПб., 1859.

9. *Муллонен И. И., Панченко О. В.* Первый карельско-русский словарь и его автор афонский архимандрит Феофан. Петрозаводск: Издательство Петрозаводского гос. университета, 2013.

10. Письма Святогорца к друзьям своим о Святой Горе Афонской. Ч. I–II. М., 1883.

11. *Присакару Вячеслав.* Святая Гора Афон молитвенница вселенной. Кишинев, 2015.

12. Путеводитель по святой Афонской Горе. Изд. 5. М., 1888.

13. Русский биографический словарь. Ибак — Ключарев. СПб., 1897.

14. Скит св. пророка Илии на Афонской горе. Одесса, 1883.

15. *Стурдза А. С.* Краткое известие о жизни и смерти иеромонаха Аникиты // Одесский вестник. 1837. № 65. 14 августа.

16. *Троицкий П. В.* Русские на Афоне. М., 2003.

17. Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1993. Т. 1.

18. *Якимчук И. З.* Русские иноки на Афоне в XX в. // Православная энциклопедия. М. 2002. Т. 4. Статья «Афон».

Archimandrite Augustine (Nikitin). **Russian Athos in the Diaries of Russian Pilgrims.**

The diaries of Russian pilgrims who visited the Holy Mountain are of particular interest this year, when we celebrate the millennium of Russian monastic presence on Mt. Athos (1016–2016). These diaries reflect their interaction with compatriots, whom they met on the Holy Mountain. Two of many such pilgrims were Prince Sergey Shirinsky-Shikhmatov, the future Hieromonk Anicetas (in 1835–1836), and Viktor Kaminsky (in 1857). Fr. Anicetas describes the uneasy relationship between Russian and Greek monks at St. Panteleimon's Monastery, as a result of which he was forced to relocate to St. Elias' Skete with some of the brotherhood. There, through the efforts of Fr. Anicetas, the church of St. Metrophanes of Voronezh was built and consecrated. Fr. Anicetas and Viktor Kaminsky visited the same monasteries, but twenty years apart. Comparing their accounts, one can get a sense of the changes that had occurred in the lives of monastics there. This article offers further observations about the fate of St. Panteleimon's Monastery, which began to recover following the difficult events of 1915–1917, and of the St. Andrew's and St. Elias' sketes, where the Russian monastic presence was lost and the sketes were transferred to Greek monastics.

***Keywords*:** Sergey Shirinsky-Shakhmatov (Hieromonk Anicetas), Monk Gerasimus, Archimandrite Dositheus, Abbot Hillarion, St. Arsenius of Konevets, Hierodeacon Zosimas, Epiphanius the Wise, Jonah of Ugresha, Abbot Sabbas of Vishera, St. Innocent of Komel, Aleksandr Shishkov, Emperor Theodosius II, Nikolay Gogol, Nicholas I, Alexander II, St. Vladimir, Yaroslav the Wise, St. Metrophanes of Voronezh, Alexius Comnenus, Ivan the Terrible, Emperor Peter I, Hieromonk Macarius, Archimandrite Paisius Velichkovsky, Aleksandr Muravyev, Count Dimitry Sheremet′yev, Aleksey Bolotov, St Elias' Skete, St. Andrew's Skete, Vatopedi, Xelurgu Abbey, St. Panteleimon's Monastery, Neamenț Monastery, Pantocrator Monastery.

Archimandrite Augustine (Nikitin) — Candidate of Theology, Assistant Professor at St. Petersburg Theological Academy (arch.avgustin@gmail.com).

Священник Димитрий Пономарев

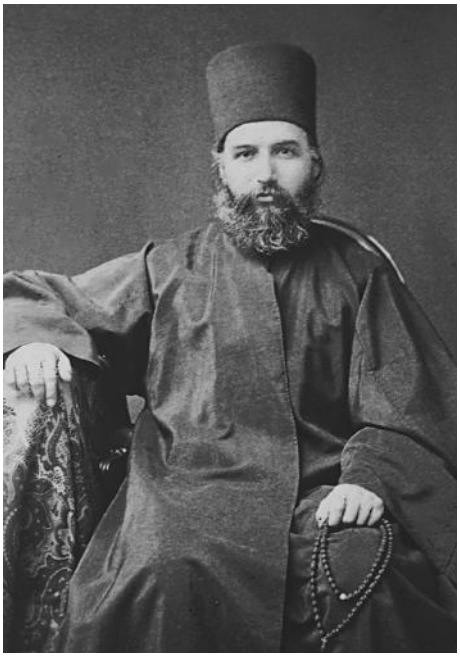
ПЕРЕПИСКА БИБЛИОТЕКАРЯ СВЯТО-ПАНТЕЛЕИМОНОВА МОНАСТЫРЯ СХИМОНАХА МАТФЕЯ (ОЛЬШАНСКОГО) С ВЫДАЮЩИМИСЯ ДЕЯТЕЛЯМИ НАУКИ РОССИИ

В конце XIX — начале XX в. Русский Свято-Пантелеимонов монастырь на Святой горе Афон посетили практически все сколько-нибудь ставшие впоследствии известными как на родине, так и за ее пределами филологи, историки, востоковеды, искусствоведы России. Здесь, как в Русском монастыре, так и в других афонских обителях, они занимались поисками древних рукописей, икон и произведений византийского искусства. Неоценимую помощь русским ученым в их разыскании, съемках и копировании для дальнейшего подробного изучения, оказал схимонах Матфей (Ольшанский), который с 1878 по 1911 гг. исполнял послушание библиотекаря и граматевса (секретаря) русского монастыря. Обладая обширнейшими познаниями в богословии, истории, археологии, филологии, отец Матфей был много полезен молодым ученым, приезжавшим на Афон за материалами. Практически все они позднее состояли с ним в переписке. Ныне в архиве Свято-Пантелеимонова монастыря (АРПМА. Оп. № 38) хранятся письма отца Матфея от 210 корреспондентов из России, которые работали на Афоне. Краткому обзору этой переписки и архивному наследию Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Святой горе Афон и посвящена настоящая статья.

Ключевые слова: схимонах Матфей (Ольшанский), Свято-Пантелеимонов монастырь на Святой горе Афон, Серия книг «Русский Афон XIX–XX вв.», Архив Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, письма русских ученых библиотекарю Матфею (Ольшанскому), монастырские библиотеки Афона, памятники южнославянской письменности Афона, греческие рукописи Афона с певческой нотацией, патриаршая библиотека Иерусалима, Русский Археологический институт в Константинополе, фрески и мозаики в Кахриэ, келлиоты, журнал «Монастырь», типиконы Синайской библиотеки, афонская практика при совершении Таинств и важнейших чинопоследований.

Примерно с последней трети XIX в. и вплоть до начала Первой мировой войны библиотека и библиотекари Свято-Пантелеимонова монастыря начинают играть огромную роль в развитии отечественных

Священник Димитрий Пономарев — аспирант Санкт-Петербургской духовной академии, клирик храма св. равноап. князя Владимира при 442-м военном госпитале Санкт-Петербургской епархии (blagoveschenie@mail.ru).



Библиотекарь Свято-Пантелеимонова монастыря на Святой горе Афон схимонах Матфей (Ольшанский)

гуманитарных наук[1]. В это время на Афон приезжает огромное число русских ученых, многие из них впоследствии состояли в переписке с монахами Свято-Пантелеимонова монастыря. Часть этих писем, адресованных библиотекарю монастыря отцу Матфею (Ольшанскому)[2], в прошлом году была опубликована в 11-м томе 25-томной серии книг «Русский Афон XIX–XX вв.», издание которой осуществляется Русским Свято-Пантелеимоновым монастырем в рамках подготовки к празднованию 1000-летия присутствия русских монахов на Святой Горе Афон. Никто еще эти исторические источники, эту переписку не анализировал. До недавнего времени неизвестен был даже состав корреспондентов монастыря[3].

[1] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России и других стран. Святая Гора Афон, 2015 (Серия «Русский Афон XIX–XX вв.». Т. 11). С. 16 (далее — Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России…).

[2] Из 210 корреспондентов, с которыми переписывался отец Матфей (Ольшанский), в томе 11 полностью опубликованы письма только 49 из них, т. е. меньше четверти писем. Полный список всех корреспондентов отца Матфея с указанием дел, в которых эти письма хранятся в Архиве Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне (АРПМА), можно найти в седьмом томе серии «Русский Афон XIX–XX вв.» (Каталог рукописей, печатных книг и архивных материалов Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Русский Афон XIX–XX вв. Святая Гора Афон, 2015 (Серия «Русский Афон XIX–XX вв.». Т. 7. Ч. 4). С. 183–197).

[3] Описи 26–46 АРПМА охватывают всю переписку монастыря за последние 200 лет (как входящие, так и исходящие письма). Общее число этих писем около полумиллиона. Это письма к его игуменам, переписка с подворьями и метохами монастыря (оп. 26–34), переписка с насельниками монастыря, собиравшими пожертвования в России (оп. 33), переписка с Солунским подворьем (оп. 39), переписка со светскими и церковными

Прежде всего следует обрисовать личность человека, который состоял в переписке практически со всеми видными филологами, историками, востоковедами, искусствоведами России конца XIX — начала XX в.

После смерти своего предшественника старца монаха Азария в 1878 г. отец Матфей (в миру Михаил Павлович Ольшанский) «занял должность старшего библиотекаря и вместе с тем монастырского граматевса (секретаря)». Тридцать три года он заведовал библиотекой монастыря, привел ее в образцовый порядок, «обогатил ее многими ценными экземплярами греческих и южнославянских рукописей, имеющих важное научное значение»[4], и благодаря его трудам и заботам библиотека Руссика «встала в один ряд с лучшими книгохранилищами Афона — Ватопедским и Великой Лавры»[5]. При отце Матфее библиотека увеличилась более чем вдвое. Число книг достигло двадцати тысяч томов[6]. Кроме того, библиотекарь постоянно заботился о разыскании и приобретении обителью древних рукописей. В 1880 г. профессор Афинского университета Спиридон Ламброс описал всего 264 древних манускрипта, которые хранились в Свято-Пантелеимоновом монастыре[7]. По свидетельству А. А. Дмитриевского, уже к 1889 г. там имелось порядка 850 рукописей[8]. Трудами отца Матфея при библиотеке была создана прекрасная нумизматическая коллекция, которая до сих пор хранится в архиве монастыря (готовится к публикации ее каталог).

деятелями России (оп. 40–41), переписка обители с официальными светскими и церковными учреждениями (оп. 44) и т. д. Эти материалы никогда еще не использовались в качестве исторических источников (см. подробнее: Каталог рукописей, печатных книг и архивных материалов Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Русский Афон XIX–XX вв. Святая Гора Афон, 2015. (Серия «Русский Афон XIX–XX вв.». Т. 7. Ч. 4.). С. 10). Нас прежде всего интересует переписка (входящие письма) библиотекаря Руссика схимонаха Матфея (Ольшанского) с разными лицами за 1862–1911 гг. (оп. 38).

[4] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России… С. 6–7.

[5] Там же. С. 7.

[6] Русский Афонский Отечник XIX–XX вв. Святая Гора Афон, 2012 (Серия «Русский Афон XIX–XX вв.». Т. 1). С. 202.

[7] *Августин (Никитин), архим.* Афон и Русская Православная Церковь (Обзор церковно-литературных связей) // Богословские труды. М.: Изд-во Московской патриархии, 1997. Вып. 33. С. 102.

[8] *Дмитриевский А. А.* Библиотеки рукописей на Синае и Афоне под пером профессоров-палеографов В. Гардтгаузена и С. Ламброса (Библиографическая заметка) // ТКДА. 1889. № 12. С. 48.

Интересовался библиотекарь монастыря и древними надписями на археологических памятниках[9].

По свидетельству паломников Свято-Пантелеимоновой обители, отец Матфей знал «наизусть все каталоги и названия книг, находящихся во вверенном ему книгохранилище»[10], а также состав всех монастырских библиотек Афона[11]. Во втором отделе 50-й описи современного архива Русского Пантелеимонова монастыря содержится библиография об Афоне за период с 1880 по 1909 г., также составленная библиотекарем Руссика отцом Матфеем (Ольшанским)[12].

Историк Церкви и канонического права, византолог, ординарный профессор Санкт-Петербургской духовной академии, доктор церковной истории И. И. Соколов писал, что отец Матфей обладал обширнейшими познаниями в «богословии, истории, археологии, филологии», прекрасно знал новогреческий, турецкий и французский языки. «Как знаток византийской письменности, археолог и опытный палеограф, отец Матфей был много полезен молодым ученым, приезжавшим на Афон за материалами»[13].

С конца XIX в. и вплоть до Первой мировой войны на Афоне побывали «исследователи (византинисты и слависты) практически из всех российских университетских и академических (в смысле духовных академий) центров — Петербурга, Москвы, Киева, Казани, Одессы и Харькова»[14]. Все ученые, кто посещал Св. гору Афон, имели дело с отцом Матфеем (Ольшанским), и каждому он стремился помочь[15]. Сам библиотекарь и всего один-два его помощника не только копировали для исследователей

[9] Из письма директора Русского археологического института в Константинополе Ф. И. Успенского от 25 июля 1898 г. мы узнаем, что именно от отца Матфея он впервые узнал о существовании близ Солуни, в месте Нарыш-Кей, лежащей на земле колонны, на которой имелась греческая надпись, говорящая о границах Византии и Болгарии (Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России… С. 498).

[10] *Смирнов А. А.* Две недели на Святой Горе. М., 1887. С. 14.

[11] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России… С. 9.

[12] Каталог рукописей, печатных книг и архивных материалов Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне… С. 11.

[13] *Соколов И. И.* Афонское монашество в его прошлом и современном состоянии. СПб., 1904. С. 72–73.

[14] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России… С. 15.

[15] Русский Афонский Отечник XIX–XX вв… С. 202.

рукописи в своей собственной библиотеке, но и разыскивали древние манускрипты и вручную копировали их по требованию по всему Афону[16] и даже за его пределами.

Поражает перечень имен тех людей, та бесконечная вереница русских ученых, которые один за другим поехали на Святую гору Афон именно с началом деятельности отца Матфея[17].

Так, в августе 1873 г. в ходе двухгодичной научной командировки на Афоне в Пантелеимоновом монастыре побывал историк Церкви, профессор Московской духовной академии Е. Е. Голубинский[18]. В июле 1874 г. монастырь посещает в то время приват-доцент славянских наречий Санкт-Петербургской духовной академии, а впоследствии доктор славянской филологии Антон Семенович Будилович[19]. На обратном пути из Палестины в июле 1883 г. на Афоне работает доцент, а впоследствии профессор по кафедре грузинской и армянской словесности факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета А. А. Цагарели[20]. С ноября 1883 по январь 1884 г. он изучает рукописи библиотеки Руссика, монастырей Симоно-Петра, Григориата, Дионисиата и Св. Павла[21].

В августе 1886 г. на Афон прибыли профессор Санкт-Петербургской духовной академии И. Е. Троицкий и ординарный профессор Новороссийского университета А. А. Кочубинский[22]. А в сентябре 1886 г. Свято-Пантелеимонову обитель посетил профессор Киевской духовной академии К. Д. Попов[23]. В том же 1886 г. на Афон впервые приезжает А. А. Дмитриевский[24], тогда еще доцент Киевской духовной академии. С этого времени начинается его дружба и переписка с библиотекарем Пантелеимонова монастыря отцом Матфеем (Ольшанским). Следующие

[16] Русский Афонский Отечник XIX–XX вв... С. 16.

[17] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России... С. 13–30.

[18] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России... С. 18. См. также: АРПМА. Док. 86. С. 55.

[19] АРПМА. Док. 86. С. 61.

[20] Там же. С. 134.

[21] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России... С. 20.

[22] АРПМА. Док. 86. С. 202.

[23] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России... С. 21.

[24] АРПМА. Док. 86. С. 204.

поездки А. А. Дмитриевского на Афон, согласно документу архива № 86[25], состоятся в 1887[26], 1891[27], 1893[28] гг.

В августе 1887 г. на Афон приехал ученый-славист, византинист и будущий создатель описания архива епископа Порфирия (Успенского)[29] профессор Санкт-Петербургского университета П. А. Сырку[30].

10 июля 1888 г. в книге отзывов Руссика оставил свой автограф доцент Казанской духовной академии, библеист-ветхозаветник П. А. Юнгеров[31]. Вслед за ним в той же книге 4 сентября 1888 г. расписался профессор Казанской духовной академии Н. Ф. Красносельцев[32], а 15 сентября 1888 г. — профессор Санкт-Петербургской духовной академии Н. В. Покровский[33].

В 1891 г. Свято-Пантелеимонов монастырь посетил литургист, канонист, историк Церкви, экстраординарный, а затем ординарный профессор Императорского Новороссийского университета, профессор Московского университета, доктор церковного права А. И. Алмазов[34].

---

[25] Ввиду того, что структура АРПМА в последние годы складывалась в ходе разноаспектной работы над ним и сопутствующих издательских проектов, а его публикация была начата еще до завершения формирования всех описей и дел, то в монастыре было принято решение каждому документу присвоить неповторимый номер, который он сохранил бы даже в случае своего перемещения в другие дела или описи. Этот уникальный номер является шифром электронной копии документа, который состоит из латинской буквы А (Archive) и порядкового шестизначного номера (например А000001, А0000002 и т. д.). Аналогичные шифры единиц хранения в библиотеке монастыря начинаются с латинской буквы L (Library). Более подробно ознакомиться со структурой архива можно в четвертой части седьмого тома серии книг «Русский Афон XIX–XX вв.» (Каталог рукописей, печатных книг и архивных материалов Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне… С. 12–13. Том доступен для чтения и скачивания на сайте «Русский Афон». URL: http://afonit.info/biblioteka/knigi/elektronnaya-versiya-kataloga-arkhivnogo-fonda-russkogo-svyato-panteleimonova-monastyrya-na-afone (дата обращения 10.06.2016)). В нашей статье в ссылках мы опускаем литеру А и соответствующее число нулей перед номером документа.

[26] АРПМА. Док. 86. С. 223.

[27] Там же. С. 342.

[28] Там же. С. 351.

[29] *Сырку П. А.* Описание бумаг епископа Порфирия (Успенского), пожертвованных им в Императорскую Академию Наук по завещанию. СПб., 1891.

[30] АРПМА. Док. 86. С. 220.

[31] Там же. С. 231.

[32] Там же. С. 236.

[33] Там же. С. 237.

[34] Там же. С. 344.

В 1894 и 1895 гг. на Святую Гору в ходе заграничной командировки дважды приезжал приват-доцент Московского университета, а в будущем академик, В. М. Истрин, также благодаривший в книге посетителей братию за радушный прием[35]. Здесь ученый работал не только в библиотеке Свято-Пантелеимонова монастыря, но и в монастырских архивах Зографа, Ватопеда, Хиландара, Андреевского скита, Иверского монастыря, монастыря св. Дионисия[36], где составил детальное описание славянских рукописей, хранившихся в этих обителях.

Летом 1894 г. на Афоне работал филолог-славист, лингвист, приват-доцент Московского университета, а в будущем профессор Новороссийского (с 1898 г.), Петербургского (с 1900 г.) и Пермского (с 1916 г.) университетов, академик АН СССР П. А. Лавров. Основной его целью было изучение памятников южнославянской письменности[37]. Кроме Свято-Пантелеимонова он посетил Зографский, Хиландарский монастыри и обитель Св. Павла[38]. Уезжая с Афона, 9 июля 1894 г. П. А. Лавров также выражал глубокую признательность монахам Свято-Пантелеимонова монастыря за содействие, оказанное ему в изучении рукописей[39].

В 1895 г. на Афоне побывал член Русского Археологического института в Константинополе Александр Фаддеев[40]. Тогда же, в 1895 г., в Свято-Пантелеимоновом монастыре побывал магистрант Санкт-Петербургской духовной академии, а в будущем специалист по текстологии, профессор Санкт-Петербургской духовной академии и наиболее активный член комиссии по критическому изданию славянской Библии И. Е. Евсеев.

В ноябре-декабре 1895 г. русский монастырь на Афоне посетил директор Русского Археологического института в Константинополе Ф. И. Успенский[41].

---

[35] АРПМА. Док. 86. С. 373. Запись за 24 сентября 1894 г.

[36] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России… С. 24.

[37] *Лавров П. А.* Записка о путешествии по славянским землям // Известия Императорской Академии наук. 1899. Т. 6. С. 97–130.

[38] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России… С. 24.

[39] АРПМА. Док. 86. С. 367.

[40] Там же. С. 395.

[41] Там же. С. 401.

В 1896 г. с научными целями в Свято-Пантелеимонову обитель приезжает Х. М. Лопарев, который также работает с рукописями монастыря[42]. В своем отчете о путешествии на Афон он писал: «Пользуясь драгоценными указаниями библиотекаря отца Матфея, я ознакомился с новым списком мучения святого Модеста, архиепископа Иерусалимского, и затем, встретив здесь редкое печатное издание Творений Иосифа Вриенния, списал слово его, сказанное по случаю смерти супруги императора Иоанна Палеолога — Анны, дочери Великого князя Василия Димитриевича»[43]. Почти месяц затем он путешествует по Афону, знакомясь с рукописными собраниями монастырских библиотек[44].

В июле 1896 г. на Афон для изучения памятников византийского искусства в научную командировку прибывает приват-доцент Казанского университета Д. В. Айналов[45]. Он также посещает многие афонские монастыри, останавливаясь в лавре св. Афанасия, Иверском, Ватопедском монастырях, в Андреевском скиту, монастырях Ксенофонт и Дохиар[46].

Затем с отцом Матфеем (Ольшанским) и библиотекой монастыря суждено было познакомиться специалисту в области христианского искусства Н. П. Кондакову[47]. Он возглавил в 1898 г. научную экспедицию Императорской Академии наук, в составе которой был Н. Я. Марр, изучавший в Иверском монастыре грузинские рукописи Священного Писания и агиографические памятники[48].

В составе этой экспедиции, организованной Академией наук, Афон посетил историк и археолог, тогда еще магистр, а в будущем профессор Харьковского университета, доктор истории и теории искусств Е. К. Редин. В результате работы экспедиции, в которой также принимали участие вышеупомянутый Н. Я. Марр, архитектор Ф. Г. Беренштам и фотограф Е. И. Герман, «было составлено описание предметов

---

[42] *Лопарев Х. М.* Краткий отчет о поездке на Афон летом 1896 г. // Сообщения Императорского православного палестинского общества. СПб., 1897. Февраль. С. 22–59.

[43] Там же. С. 25.

[44] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России… С. 28.

[45] *Айналов Д. В.* Отчет о заграничной командировке на Афон // Ученые записки Казанского университета. 1897. Т. 64. Кн. 3. С. 51–58; см. также: *Айналов Д. В.* Византийские памятники Афона // Византийский временник. 1899. № 6. С. 57–96.

[46] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России… С. 29.

[47] Там же. С. 8.

[48] *Марр Н. Я.* Из поездки на Афон // ЖМНП. 1899. Ч. 322. № 3. Отд. 2. С. 1–24.

древности и художественных памятников восемнадцати обителей Афонской горы, дополненное альбомом из 200 фотоснимков и акварельными рисунками Ф. Г. Беренштама»[49].

В 1902 г. в монастыре св. вмч. Пантелеимона, лавре св. Афанасия, Ватопеде, Андреевском и Ильинском скитах побывал уже упомянутый выше историк Церкви и церковного права, византинист, магистр богословия, а в будущем профессор Ленинградского института истории, философии и лингвистики, доктор церковной истории И. И. Соколов[50].

В 1906 г. о своих впечатлениях об Афоне писал бывший (до 1903 г.) управляющий Придворной певческой капеллой в Петербурге С. В. Смоленский[51]. На Святой Горе он занимался розысками нотированных славянских и греческих рукописей. В библиотеках лавры св. Афанасия, Андреевского скита, а также Иверского, Есфигменского, Ватопедского и Кутлумушского монастырей ему удалось обнаружить значительное число греческих рукописей с певческой нотацией. Его экспедицией было сделано более 2000 фотоснимков этих практически неизученных памятников. После окончания экспедиции, которую организовало Общество любителей древней письменности, все фотографическое оборудование было подарено Свято-Пантелеимонову монастырю[52]. Вот далеко не полный перечень тех ученых, которые побывали на Афоне при библиотекаре Матфее (Ольшанском).

Теперь перейдем к анализу такого уникального явления, как переписка отца Матфея (Ольшанского) с выдающимися деятелями науки России того времени. Она хранится ныне в архиве Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Святой Горе Афон (АРПМА. Оп. № 38).

Так, отец Матфей переписывался с выдающимся искусствоведом, ординарным профессором Санкт-Петербургского университета Д. В. Айналовым[53]. В своих письмах Дмитрий Власьевич часто обращается к библиотекарю монастыря с просьбами сфотографировать те или иные произведения византийского искусства[54] или отдельные листы руко-

[49] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России… С. 422.

[50] *Соколов И. И.* Константинопольская церковь в XIX в. Опыт исторического исследования. СПб., 1904. Т. I. С. IV.

[51] *Смоленский С. В.* Из дорожных впечатлений. СПб., 1906.

[52] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России… С. 29–30.

[53] Письма 1894–1896 гг. // АРПМА. Док. 1795.

[54] См., например, письмо от 27 августа 1896 г.

писей. В свою очередь, как можно видеть в письме от 6 февраля 1898 г., он обещает прислать в библиотеку монастыря свой отчет о проделанной им на Афоне работе[55].

В 1893–1899 гг. отец Матфей получал письма от будущего доктора церковной истории, ординарного профессора Казанской духовной академии, с марта 1912 г. епископа Чистопольского, а с мая 1913 г. епископа Ямбургского и ректора Санкт-Петербургской духовной академии Анастасия (А. А. Александрова). В своих письмах он просит отца Матфея, как, например, в письме от 27 сентября 1893 г., сделать для него список сербской редакции службы свв. Кириллу и Мефодию. К этому письму приложен фрагмент ответа отца Матфея, что данное поручение А. А. Александрова выполнено[56]. Причем такие пометы на письмах с просьбами встречаются довольно часто в архиве Свято-Пантелеимонова монастыря.

Интересна переписка отца Матфея со специалистом по литургике, профессором Казанской духовной академии, в будущем, в 1906–1907 гг. членом Предсоборного Присутствия, а в 1910–1912 гг. — проректором Новороссийского университета и с 1912 г. профессором церковного права Московского университета А. И. Алмазовым[57]. В своих письмах, отправленных в январе-феврале 1893 г., он просит приобрести для Казанской духовной академии и лично для себя те или иные издания на греческом языке. В свою очередь в письме от 26 декабря 1898 г. он сообщает о выполнении просьб монахов Пантелеимонова монастыря и о присылке в обитель необходимых для библиотеки книг.

В письме от 6 апреля 1893 г. изложена просьба А. И. Алмазова о переписывании рукописей для научных изысканий. Такие просьбы звучат на всем протяжении переписки, и, по свидетельству корреспондента, выполнение их, как мы можем судить из письма от 23 сентября 1899 г., имеет для него лично и для науки огромное значение[58].

Фактически библиотекарь Свято-Пантелеимонова монастыря выступал в то время агентом на Востоке по поиску тех или иных древних рукописей для русских ученых. Например, тот же А. И. Алмазов, зная

[55] *Айналов Д. В.* Византийские памятники Афона… С. 57–96; IV–XI илл.

[56] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России… С. 41.

[57] АРПМА. Док. 1618.

[58] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России… С. 77.

о связях афонцев с о. Патмос, просит сделать для него копию части рукописи Номоканона из тамошней библиотеки. Постоянно звучали просьбы скопировать те или иные рукописи из библиотек того или иного афонского монастыря.

Состоял в переписке с отцом Матфеем и византинист, ординарный профессор историко-филологического факультета Петербургского (затем Петроградского) университета В. Н. Бенешевич. Впоследствии он являлся помощником секретаря Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.; в 1920-х гг. принимал участие в работе Русско-византийской комиссии при Академии наук. В июле 1922 г. В. Н. Бенешевич был обвиняемым на процессе митрополита Петроградского Вениамина и около полугода находился в заключении. Освобожден «за недоказанностью вины». Вновь арестован в 1924 г., и вновь освобожден из заключения. Затем еще трижды был арестован и в конце концов в 1938 г. был приговорен к высшей мере наказания и расстрелян 27 января того же года.

В 1902 г. В. Н. Бенешевич побывал на Афоне и работал, как видим мы из его писем[59], с рукописями в монастырях: Ватопед, Кутлумуш, Иверском, Филофее, лавре св. Афанасия, св. Павла, Дионисиате, и конечно же, в монастыре св. вмч. Пантелеимона.

В архиве Свято-Пантелеимонова монастыря сохранились письма 1908–1909 гг. филолога, доктора русской словесности, профессора на кафедре русского языка и словесности, председателя Историко-филологического общества Новороссийского университета С. Г. Вилинского[60]. В письме от 27 августа 1908 г. он обращается с просьбой скопировать для него две рукописи (Пантелеимонова и Иверского монастырей) жития св. Василия Нового. Согласно его письму от 5 мая 1909 г., для него в Иверском монастыре делали копию Евангелия, написанного и иллюстрированного в Константинополе в XIII в.

Также в архиве монастыря сохранились письма 1886–1911 гг. русского византиниста, историка Церкви, профессора кафедры церковной археологии и литургики Киевской духовной академии, почетного члена Императорского православного палестинского общества, с 29 декабря 1903 г. члена-корреспондента Российской академии наук по Отделению русского языка и словесности А. А. Дмитриевского[61]. В 1886 г. он

[59] АРПМА. Док. 1591.

[60] АРПМА. Док. 1610.

[61] АРПМА. Док. 1576.

несколько месяцев провел на Афоне и описал там 38 типиконов и около 100 богослужебных рукописей. Впоследствии он еще семь раз побывает на Афоне: в 1887–1888[62], 1889, 1891, 1893, 1898, 1903 и 1910 гг. У него сложатся дружеские, даже сердечные отношения со многими насельниками Свято-Пантелеимонова монастыря, и он фактически станет добровольным бытописателем жизни русских монахов на Святой горе Афон[63]. Не всегда, правда, и не всеми читателями его литературные труды будут восприниматься благосклонно. В письме к отцу Матфею от 8 марта 1908 г. А. А. Дмитриевский писал: «Статья о келлиотах[64] озлобила сих последних. Создался даже целый журнал „Монастырь“ под редакциею известного… Павловского для борьбы со мною. Что же? Я литературный талант получил под руководством Милюкова и Успенского, а книгу „Русские на Афоне“ писал по вашему подкупу. Да кажется вы подкупили меня и на статью о келлиотах. И богатый же я человек! Одного жаль, что меня не могут подкупить келлиоты»[65].

Из писем А. А. Дмитриевского мы также узнаем, что он интересовался богослужением на Афоне[66], просил копировать для него рукописи не только из библиотеки Пантелеимонова монастыря, но и из книгохранилищ других афонских обителей, сообщал о своих находках в патриаршей библиотеке Иерусалима[67] (например, «Чина службы страстной седмицы и Пасхи в Иерусалиме» IX–X в.[68]), де-

[62] *Дмитриевский А. А.* Путешествие на Восток и его научные результаты. Отчет о заграничной командировке в 1887/88 гг. с приложениями. Киев, 1890.

[63] См., напр.: *Дмитриевский А. А.* Русские на Афоне. Очерк жизни и деятельности игумена, священно-архимандрита Макария (Сушкина) // Странник. 1892. Т. 1. С. 291–299, 508–531, 680–701; Т. 2. С. 82–106, 266–296, 481–502; Т. 3. С. 75–96, 295–316, 506–518; *Дмитриевский А. А.* Русские на Афоне: Очерк жизни и деятельности игумена Русского Пантелеимоновского монастыря священноархимандрита Макария (Сушкина). СПб., 1895.

[64] *Дмитриевский А. А.* Русские афонские монахи-келлиоты и их просительные о милостыне письма, рассылаемые по России // ТКДА. 1906. № 10. С. 67–107; № 11. С. 298–360. То же в: СИППО. 1907. Т. 18. Вып. 1–2. С. 71–98, 232–248 (Отд. оттиск: Киев, 1906).

[65] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России… С. 226–227.

[66] *Дмитриевский А. А.* Современное богослужение на Афоне и в Константинополе. I: Об истории святогорского Афонского Устава. II: Богослужение на Афоне и в Константинополе. Святогорский (Афонский) Типикон. (Происхождение, историческая его судьба и краткая характеристика.) // РдСП. 1887. № 1. С. 29–39; № 3. С. 79–87; № 4. С. 106–115; № 5. С. 150–164.

[67] Письмо от 4 апреля 1888 г. на Афон с Синая.

[68] *Дмитриевский А. А.* Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц в св. Иерусалиме по уставу IX–X в. // Православный Собеседник. 1889. № 3. С. 1–24; № 10. С. 25–32; 1890.

лился своей радостью по поводу представившейся ему возможности прочесть рукописи семнадцати типиконов (в том числе XII в. лавры Саввы Освященного и XIII в. Синайской обители), хранившихся на Синае[69], сообщал о находке духовного завещания самого Саввы и рукописи Евхология 1159 г.

В письме от 4 ноября 1888 г., отправленном из Киева, А. А. Дмитриевский интересуется особенностями «афонской практики при совершении Таинств (например, елеосвящения, священства и др.) и важнейших чинопоследований (погребения, пострижения в монахи, освящения церквей и т. д. и т. п.)», и хочет знать: какие особенности «ныне отличают Греческую Церковь от нашей при совершении Таинств»[70]. Он просит монахов Свято-Пантелеимонова монастыря, в частности отца Мину, вести записи со своими замечаниями по поводу совершения Таинств и важнейших чинопоследований, и отправлять эти заметки в его распоряжение. Впоследствии эти заметки были А. А. Дмитриевскому высланы и использованы им в своих работах[71].

В своем письме отцу Матфею от 10 октября 1891 г. из Рима А. А. Дмитриевский сообщает о прочтении им в Ватиканской библиотеке типикона, написанного для монастыря Богородицы в Сицилии на реке Мили. При этом он делится с отцом Матфеем особенностями этого типикона, как с равным себе заинтересованным коллегой-исследователем.

Письма А. А. Дмитриевского порой содержат очень емкие по сути определения, касающиеся научной деятельности некоторых его коллег. Так, в письме из Санкт-Петербурга от 26 июля 1908 г. он пишет: «Ваш знакомец Карабинов выпустил свою диссертацию под названием „Анафора“. Вы, как и я, ждали от него Постной Триоди, но, увы, ныне молодежь практичная, и Триодь отложил Карабинов на докторство, а теперь преподносит почтеннейшей публике „Анафору“ в сто шестьдесят одну

№ 2. С. 33–48; № 4. С. 49–72; № 8. С. 73–80; 1891. № 2–3. С. 81–96; № 5–6. С. 97–112; № 7–8. С. 113–176; № 9. С. 177–184; 1892. № 1. С. 185–192; № 2. С. 193–208; № 3–4. С. 209–288; № 6–7; С. 289–320; № 8. С. 321–336; № 9. С. 337–344; 1893. № 12. С. 345–360; 1894. № 5–6. С. 361–376; № 7. С. 377–392; № 8. С. 393–408; № 12. С. 409–426 (Отд. отт.: Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц в св. Иерусалиме по уставу IX–X в. Казань, 1894. XVI+426 с.).

[69] Письмо от 4 апреля 1888 г. на Афон с Синая.

[70] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России… С. 112.

[71] См. напр.: *Дмириевский А. А.* Современное богослужение на православном Востоке: Историко-археологическое исследование. Вып. 1 (вступительный). Киев, 1891.

страничку в качестве магистерской диссертации[72]. Я читаю и возмущаюсь — белиберда и протестантизм чистой воды»[73].

В письме из Санкт-Петербурга от 7 октября 1910 г. он замечает: «„Триодь“ Карабинова вышла[74], но меня не удовлетворяет. Литургического в ней ничего. Автор занимается гимнографией, а Вы сами хорошо ведаете, как трудно разобраться в надписаниях разных имен над стихирами и канонами в Триодях и Минеях. Только Крумбахер путем изучения ритма и стиха мог сказать что-нибудь любопытное, а Карабинову далеко до Крумбахера. Книга читается без интереса»[75].

Данные отзывы совершенно не означают, что А. А. Дмитриевский давал только негативную оценку деятельности своих коллег. В том же письме от 7 октября 1910 г. он пишет: «Сейчас печатается диссертация моего ученика, протоиерея Лисицына, „Первоначальный славяно-русский Типикон“[76]. Я просматриваю корректуру. Прелюбопытная книжица — стоит посмотреть. Автор основательно доказывает, что у нас до Алексеевского ктиторского устава действовал в практике устав Великой Церкви. Появилась очень интересная книжица „История Византии“ профессора Кулаковского[77]. Закажите, не будете меня бранить за трату денег»[78].

Затем опять и опять мы видим в его письмах бесконечные просьбы о присылке к нему скопированных по его просьбе рукописей и архивных документов, которые, как и у многих других исследователей того времени, ложились в основу их диссертаций и научных статей. Судя из опубликованных писем, можно с большой долей уверенности заключить, что успех научной деятельности А. А. Дмитриевского

---

[72] *Карабинов И. А.* Евхаристическая молитва (анафора). Опыт историко-литургического анализа. СПб., 1908.

[73] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России… С. 228.

[74] *Карабинов И. А.* Постная Триодь: исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910.

[75] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России… С. 233.

[76] *Лисицин М. А.* Первоначальный славяно-русский типикон (историко-археологическое исследование). СПб., 1911.

[77] *Кулаковский Ю. А.* Лекции по истории Византии. Киев, 1909.

[78] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России… С. 233.

в значительной степени зависел от помощи и трудов на благо науки его афонских друзей.

Отцу Матфею (Ольшанскому) приходилось состоять в переписке с абсолютно разными в своих мнениях и непростыми по характеру людьми, но при этом он имел ровные, дружеские отношения со всеми. Он понимал их греховные слабости, относился к обращавшимся к нему за помощью и советом с настоящей христианской любовью.

Так, например, о деятельности самого А. А. Дмитриевского мы читаем отзыв в письме к отцу Матфею от 11 сентября 1899 г. профессора кафедры патристики Киевской духовной академии К. Д. Попова: «…Теперь считаю необходимым следующее пояснение относительно тех справок о книге Дмитриевского, какие Вы, благодаря Вашей любезности, сделали для меня. Дело вот в чем: Дмитриевский представил свою книгу „Русские на Афоне“, представленную на премию, выдаваемую за ценные сочинения. Но это не ученая книга, но просто дурная книга. Совет Академии поручил мне составить рецензию на эту книгу. В рецензии я, между прочим, высказал следующие замечания. Дмитриевский неправильно оценил характер иночества Пантелеимонова монастыря. Иноки этого монастыря киновиты, а не анахореты, или представители одиночного образа жизни в трущобах. Но Дмитриевский хвалит иноков Пантелеимонова монастыря как анахоретов, а не киновитов, отсюда происходит следующее: на словах он превозносит вас, а описывает то, что опровергает эти похвалы. О духовной, собственно монашеской жизни он ничего не говорит, но зато наполнил всю книгу рассказами о том, сколько тот или другой собрал денег, какие открыты новые источники доходов и пр.

Все это необходимо для земного существования человека, но только нужно больше писать о монашеском житии, а не о деньгах. В противном случае читатель книги Дмитриевского подумает, что иноки Пантелеимонова монастыря занимаются только собиранием денег. И действительно, читать эту книгу — настоящий соблазн. На одной странице Дмитриевский рассказывает о том, что иноки Вашего монастыря выбрали было место на Кавказе, подобающее для спасения, но отказались от него, потому что тяжко иным в этом месте; на другой странице он говорит, что иноки Пантелеимонова монастыря, когда собирали милостыню в России, творили чудеса афонскими камешками. Я никак не могу понять, каким образом Вы могли доверить некоторые документы Дмитриевскому — человеку ненадежному

и клеветнику? Его книга „Русские на Афоне“ служит лучшим доказательством сказанного»[79].

Работа видного церковного историка А. П. Доброклонского[80] над докторской диссертацией также отражена в его письмах на Афон. В письме из Одессы от 1907 г. он обращается со следующей просьбой к отцу Матфею (Ольшанскому): «Ваше Преподобие многоуважаемый отец Матфей! Заранее прошу извинить... Я знаю по опыту Вашу любезность и отзывчивость на запросы ученого характера, поэтому и осмеливаюсь опять беспокоить Вас. Не можете ли Вы навести нужные мне справки: Надписано ли имя автора и как начало жития Феодора Студита в рукописи № 44 афонского монастыря Симонопетры fol. 761 (по каталогу Lampros'а изд. Кэмбридж I, 118); соответствует ли его редакция 1 или 2-му из житий, изд. в Patrolog. Migne?.. Очень хотелось бы, чтобы выписанные справки были сделаны насколько возможно скорее; я приступаю к печатанию своей работы и не желал бы задержек в этом». Согласно помете на этом письме, хранящемся ныне в архиве монастыря, ответ был дан практически незамедлительно, 30 января 1908 г.[81]

Выполняя описание четырех тысяч славянских манускриптов для предпринятого в Геттингене в 1909 г. издания греческого библейского текста Септуагинты, будучи уже профессором кафедры истории русского и церковно-славянского языков и истории русской литературы Санкт-Петербургской духовной академии, доктор богословия И. Е. Евсеев в своем письме от 13 июня 1910 г. также обращается за справкой к библиотекарю Пантелеимонова монастыря. Он пишет: «Досточтимый отец Матфей! Обращаюсь к Вам с просьбой по научному делу. Очень не хотелось бы в своем инвентарном описании, которое уже теперь у меня насчитывает до 1000 номеров, обидеть Вашу почтенную библиотеку. Между тем у меня решительно нет никаких сведений о Ваших рукописных текстах Ветхого Завета.

Кроме библейских книг в собственном смысле требуется дать сведения о Триодях, Минеях и Паремийниках, где есть чтения Ветхого Завета, равно как в Псалтирях следованных и Часословах. Рукописи этого рода у Вас несомненно есть. Не имея возможности обратиться к кому-нибудь

[79] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России... С. 411–412.

[80] *Доброклонский А. П.* Преподобный Феодор, исповедник и игумен Студийский. Одесса, 1913.

[81] Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России... С. 438.

за этим делом, кроме Вас, покорнейше прошу Вас не отказать помочь мне в моем затруднении. Инвентарное описание желательно дать по следующим рубрикам: место хранения рукописи, №, век, материал, формат, содержание (наименование книги), имя писца или владельца, литературу, если таковая есть о данной рукописи. На обороте я дам примерный образец такого описания»[82]. Просьба, несмотря на объем поставленной задачи, естественно, была выполнена. Причем выполнение ее требовало от монахов монастыря обладания специальными знаниями. Вот, собственно, еще один пример их плодотворного сотрудничества с русскими учеными.

Из письма от 22 июня 1902 г. директора Русского археологического института в Константинополе Ф. И. Успенского мы узнаем о просьбе командировать фотографа монастыря для съемок «фресок и мозаик в Кахриэ, равно для фотографических работ в султанской библиотеке»[83]. Таким образом, мы видим, что монастырь принимал самое непосредственное участие в выполнении исследовательских программ института.

Архив Свято-Пантелеимонова монастыря на Святой горе Афон содержит письма: 1906 г. — И. Д. Арсеньева (АРПМА. Док. 1585); 1896, 1910 гг. — И. Е. Евсеева (АРПМА. Док. 1642); 1907–1909 гг. — Г. А. Ильинского (АРПМА. Док. 1594); 1894–1896 гг. — В. М. Истрина (АРПМА. Док. 1793); 1904 г. — И. А. Карабинова (АРПМА. Док. 1607); 1884 г. — В. В. Качановского (АРПМА. Док. 1569); 1891 г. — А. И. Кирпичникова (АРПМА. Док. 1672); 1888–1897 гг. — Н. Ф. Красносельцева (АРПМА. Док. 1620); 1894–1911 гг. — П. А. Лаврова (АРПМА. Док. 1584); 1901 г. — Х. М. Лопарева (АРПМА. Док. 1605); 1899 г. — Н. Я. Марра (АРПМА. Док. 1616); 1910 г. — С. Ф. Ольденбурга (АРПМА. Док. 1579); 1898 г. — А. С. Павлова (АРПМА. Док. 1627); 1884–1910 гг. — И. С. Пальмова (АРПМА. Док. 1623); 1896–1906 гг. — Б. А. Панченко (АРПМА. Док. 1639); 1899 г. — И. И. Петрова (АРПМА. Док. 1575); 1896–1911 гг. — Н. В. Покровского (АРПМА. Док. 1588); 1895 г. — И. В. Помяловского (АРПМА. Док. 1626); 1893–1899 гг. — К. Д. Попова (АРПМА. Док. 1596); 1907 г. — А. В. Преображенского (АРПМА. Док. 1595); 1895–1899 гг. — В. Э. Регеля (АРПМА. Док. 1615); 1898–1903 гг. — Е. К. Редина (АРПМА. Док. 1614); 1907–1911 гг. — А. В. Рыстенко (АРПМА. Док. 1587); 1906–1907 гг. — С. В. Смоленского (АРПМА. Док. 1583); 1902–1909 гг. — И. И. Соколова (АРПМА. Док. 1609); 1899–1901 гг. — П. А. Сырку (АРПМА. Док. 1613); 1889 г. — И. Е. Троицкого (АРПМА Док. 1638); 1910–1911 гг. — Н. Л. Туницкого (АРПМА. Док. 1608); 1896–1906 гг. — Ф. И. Успенского (АРПМА. Док. 1639) и др.

[82] Там же. С. 242.

[83] Там же. С. 505.

На подавляющем числе писем стоит дата ответа. А значит, та или иная просьба корреспондента по переписке была выполнена.

Поневоле возникает вопрос: а смогли бы состояться как ученые многие из наших выдающихся филологов, историков, археологов, искусствоведов без помощи библиотеки, монахов Свято-Пантелеимонова монастыря? Наверное, смогли бы! Но труд исследователей во многом был значительно облегчен бескорыстной помощью русских афонских монахов, которые разыскивали рукописи и изготавливали их рукотворные копии, фотографировали произведения искусства и переправляли сведения о них в Россию. На основе этих материалов были защищены десятки диссертаций, опубликованы сотни статей и изданы многочисленные труды выдающихся деятелей нашей отечественной науки.

Вне всякого сомнения, отец Матфей обладал талантом гениального модератора обширной научной деятельности монастыря. «Уменье находить талантливых и усердных сотрудников для нее, и путем постоянной переписки и удовлетворения всех их запросов и нужд ободряющая и живительная поддержка и воодушевление их, какие он почерпал в себе, принесли незаменимую пользу этому прекрасному и достойному великой обители делу»[84]. И здесь библиотекарь Свято-Пантелеимонова монастыря играл заглавную роль, не чуждаясь при этом и молитвы.

В августе 1911 г. отец Матфей занемог. «27 августа он принял постриг великой схимы с именем Матфий. Умирал он напутствованный всеми таинствами Святой Церкви, окруженный всеобщей любовью и заботой. До последнего вздоха шептал молитвы и был в полном сознании. В ночь на 3 сентября в последний раз старец удостоился приобщиться Святых Христовых Таин и затем тихо и мирно предал дух свой в руки Господа. На другой день после Литургии и соборного отпевания многочисленная братия проводила тело искренно уважаемого всеми отца Матфия на место вечного упокоения»[85].

С его кончиной была перевернута еще одна страница истории связей Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с ученым сообществом России. И в наше время, в XXI в., в Русском монастыре на Святой горе Афон есть достойные продолжатели дела, начатого еще в XIX в. библиотекарем схимонахом Матфеем (Ольшанским).

[84] Там же. С. 10.

[85] Русский Афон XIX–XX вв.: Издание Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне в 25 томах. Святая Гора Афон, 2012. Т. 1: Русский Афонский Отечник XIX–XX вв. С. 203–204.

Источники и литература

1. Архив Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне (АРПМА). Оп. 38.

2. *Августин (Никитин), архим.* Афон и Русская Православная Церковь (Обзор церковно-литературных связей) // Богословские труды. М.: Изд-во Московской патриархии, 1997. Вып. 33.

3. *Айналов Д. В.* Отчет о заграничной командировке на Афон // Ученые записки Казанского университета. 1897. Т. 64. Кн. 3.

4. *Айналов Д. В.* Византийские памятники Афона // Византийский временник. 1899. №. 6.

5. *Дмитриевский А. А.* Библиотеки рукописей на Синае и Афоне под пером профессоров-палеографов В. Гардтгаузена и С. Ламброса: (Библиографическая заметка) // ТКДА. 1889. № 12.

6. *Дмитриевский А. А.* Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц в св. Иерусалиме по уставу IX–X вв. Казань, 1894.

7. *Дмитриевский А. А.* Путешествие на Восток и его научные результаты. Отчет о заграничной командировке в 1887/88 гг. с приложениями. Киев, 1890.

8. *Дмитриевский А. А.* Русские афонские монахи-келлиоты и их просительные о милостыне письма, рассылаемые по России // ТКДА. 1906. № 10 и № 11. То же в: СИППО. 1907. Т. 18. Вып. 1–2. С. 71–98, 232–248 (Отд. оттиск: Киев, 1906).

9. *Дмитриевский А. А.* Русские на Афоне: Очерк жизни и деятельности игумена Русского Пантелеимоновского монастыря священноархимандрита Макария (Сушкина). СПб., 1895.

10. *Дмитриевский А. А.* Современное богослужение на Афоне и в Константинополе. I. Об истории святогорского Афонского Устава. II. Богослужение на Афоне и в Константинополе. Святогорский (Афонский) Типикон (Происхождение, историческая его судьба и краткая характеристика) // РдСП. 1887. № 1, 4–5.

11. *Доброклонский А. П.* Преподобный Феодор, исповедник и игумен Студийский. Одесса, 1913.

12. *Карабинов И. А.* Евхаристическая молитва (анафора). Опыт историко-литургического анализа. СПб., 1908.

13. *Карабинов И. А.* Постная Триодь: исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910.

14. Каталог рукописей, печатных книг и архивных материалов Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне. Русский Афон XIX–XX вв. Святая Гора Афон, 2015 (Серия «Русский Афон XIX–XX вв.». Т. 7. Ч. 4).

15. *Кулаковский Ю. А.* Лекции по истории Византии. Киев, 1909.

16. *Лавров П. А.* Записка о путешествии по славянским землям // Известия Императорской академии наук. 1899. Т. 6.

17. *Лисицин М. А.* Первоначальный славяно-русский типикон (историко-археологическое исследование). СПб., 1911.

18. *Лопарев Х. М.* Краткий отчет о поездке на Афон летом 1896 г. // Сообщения Императорского православного Палестинского общества. СПб., 1897. Февраль.

19. *Марр Н. Я.* Из поездки на Афон // Журнал Министерства народного просвещения. 1899. Ч. 322. № 3. Отд. 2.

20. Переписка библиотекаря Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне отца Матфея с учеными востоковедами России и других стран. Святая Гора Афон, 2015 (Серия «Русский Афон XIX–XX вв.». Т. 11).

21. Русский Афонский Отечник XIX–XX вв. Святая Гора Афон, 2012 (Серия «Русский Афон XIX–XX вв.». Т. 1).

22. *Смоленский С. В.* Из дорожных впечатлений. СПб., 1906.

23. *Смирнов А. А.* Две недели на Святой Горе. М., 1887.

24. *Соколов И. И.* Афонское монашество в его прошлом и современном состоянии. СПб., 1904.

25. *Соколов И. И.* Константинопольская церковь в XIX в. Опыт исторического исследования. СПб., 1904. Т. I.

26. *Сырку П. А.* Описание бумаг епископа Порфирия (Успенского), пожертвованных им в Императорскую академию наук по завещанию. СПб., 1891.

Priest Dimitry Ponomarev. **Correspondence of Schema-Monk Matthew (Ol′shansky), Librarian of St. Panteleimon's Monastery, with Eminent Scholars in Russia.**

All philologists, historians, orientalists, art critics of Russia who became the famous scientists in their country and other countries visited the Russian St. Panteleimon Monastery on Mount Athos at the turn of XIX–XX centures. Here they studied manuscripts, icons and objects of the Byzantine art in monasteries. Schemonk Mathew (Ol'shanskiy) who was a librarian and the secretary of the Russian monastery in 1878–1911 had provided invaluable support for the implementation of Russian scientists, photography and copying of documents for their scientific activity. Mathew had knowledge in different areas (history, divinity, archeology, philology) and was very useful to young scientists who came to Mount Athos and looked for materials for studying. Later many of them corresponded with him. Today letters from 210 correspondents who worked in Athos monasteries are stored in St. Panteleimon Monastery archive (АРПМА. Оп. № 38). This article is devoted to the short review of correspondence and archival heritage of the Russian St. Panteleimon Monastery on Mount Athos.

***Keywords*:** Schema monk Mathew (Ol'shanskiy), the Russian St. Panteleimon Monastery on Mount Athos, Book series «Russen Athos XIX–XX», St. Panteleimon Monastery archive, Letters of the Russian scientists to the librarian Mathew (Ol'shanskiy), Athos Monastery libraries, southern Slavic writing artifacts on Mount Athos, Greek manuscripts of Athos with singing musical notation, Patriarchal library in Jerusalem, The Russian archaeological institute in Constantinople, frescos and mosaics in Kahrie, kelliots, «Monastery» Magazine, sacraments commit and rites practice on Mount Athos.

Priest Dimitry Ponomarev — PhD student of St. Petersburg Theological Academy, cleric of the Church of the Holy Great Prince Vladimir, Equal of the Apostles, at 442-m military hospital of St. Petersburg diocese (blagoveschenie@mail.ru).

Иеромонах Никодим (Хмыров)

К ИСТОРИИ МОНАШЕСТВА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗА ГРАНИЦЕЙ В XX в.

Статья посвящена монастырской жизни русской православной эмиграции и основана на архивных источниках — журналах заседаний Архиерейского Синода РПЦЗ за 1922–1936 гг. Русскому читателю впервые представлены отрывки из книги немецкого историка Г. Зайде «Ответственность в диаспоре. Русская Православная Церковь за границей». Особое внимание уделено монастырю преп. Иова Почаевского, Хоповскому (Леснинскому) женскому монастырю, Ямбольскому Александро-Невскому монастырю, Братству русских обителей на Святой горе Афон. Помимо основных функций монастырей, которые отмечает современный немецкий исследователь (внутреннее молитвенное делание; образовательная деятельность, подготовка священнослужителей; издание богослужебной литературы; социально-благотворительные задачи), рассмотрены следующие: участие в урегулировании проблем в жизни мирового православия; поддержание братских отношений с поместными православными Церквами; забота не только о духовном окормлении паствы, но и о материальных нуждах верующих.

Ключевые слова: РПЦЗ, русская эмиграция, Архиерейский Синод, православные монастыри, монастырь преп. Иова Почаевского, Хоповский (Леснинский) женский монастырь, Ямбольский Александро-Невский монастырь, Братство русских обителей на Св. горе Афон.

В последние годы появилось множество работ о русской религиозной эмиграции. Большое внимание в них уделено монастырям и монастырской жизни в разных странах русского рассеяния. Опубликованы также биографии представителей черного и белого духовенства, различных религиозных деятелей. Однако, как отмечает современный исследователь В. А. Кузнецов[1], пока не существует комплексного собрания биографий эмигрантского монашества всего русского мира. Одной из причин такого состояния дел он считает саму специфику монашеской жизни: «Это обусловлено не только малодоступностью архивной россики, но и рядом других причин. Одна из них коренится в самой сути монашеского образа

Денис Владимирович Хмыров (иеромонах Никодим) — кандидат богословия, секретарь Ученого совета Санкт-Петербургской духовной академии, аспирант Санкт-Петербургского национального исследовательского университета информационных технологий, механики и оптики (hmyrovdenis@mail.ru).

[1] *Кузнецов В. А.* Русское православное зарубежное монашество в XX в.: Биографический справочник. Екатеринбург: Уральский рабочий, 2015.

жизни — в стремлении инока спрятаться от людских глаз, в желании предать забвению все свои личные заслуги и достижения»[2].

Источниковая база русского зарубежного монашества чрезвычайно обширна. В данной статье мы попытаемся осветить тему с двух специфических точек зрения. Одна из них дает нам возможность увидеть ситуацию «изнутри» — она представлена материалами Журналов заседаний Архиерейского Синода в г. Сремские Карловцы[3]. Другая точка зрения — это позиция современного немецкого исследователя Георга Зайде[4]. Первая рисует картину непосредственно, в реальном времени, обладая при этом всеохватной, обзорной информацией, доступной высшему руководящему органу РПЦЗ. Вторая представляет статистические данные и отстраненный, объективный взгляд с высоты прошедших лет.

Естественно, что среди отдельных иноческих обителей русского зарубежного мира внимание исследователей привлекали в первую очередь крупные монастыри, например Джорданвилльская Свято-Троицкая обитель (США), Валаамский и Коневецкий монастыри (Финляндия), Иово-Почаевское иноческое братство (Словакия). Предметом нашего внимания также будут монастырь в Хопово (бывший Леснинский), Ямбольский Александро-Невский монастырь (Болгария), Казанско-Богородицкий мужской монастырь (Харбин), Братство русских обителей во имя Царицы Небесной на Св. горе Афон.

Первая часть раздела III «Церковная жизнь» книги Г. Зайде называется «Монастыри Русской Православной Церкви за границей». В ней представлен обзор некоторых аспектов церковной жизни, с целью показать, в каких странах РПЦЗ представлена своими монастырями и приходами.

---

[2] Там же. С. 3.

[3] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Дела за 1920–1937 гг.

[4] О. Георг Зайде был после своего рукоположения вторым священником в Мюнхенском соборе у архиепископа Марка в 1997–2007 гг. Кроме того он окормлял русские общины в Ингольштадте и Мюнхене-Людвигсфельде. В мае 2007 г. о. Георг ушел на покой. Г. Зайде — автор множества публикаций по истории Русской Церкви в XX в. Основные работы: «История Русской Православной Церкви за границей с момента основания по наши дни» (Висбаден, 1983, 476 с.); «Монастыри РПЦЗ в прошлом и в наше время. 60 лет в изгнании (1920–1980)» (Мюнхен, 1984, 194 с.; английское издание с множеством фотографий — Мюнхен, 1990). В данной статье представлены отрывки из книги Г. Зайде «Ответственность в диаспоре. Русская Православная Церковь за границей» (Мюнхен, 1989). В книге 369 страниц и множество фотографий. Перевод цитат выполнен автором статьи, на русском языке публикуется впервые.

Весь раздел III, по словам самого автора, «призван дополнить историческую часть, для того чтобы можно было лучше оценить роль и значение Русской Церкви в изгнании»[5].

«Перед Октябрьской революцией, — замечает исследователь, — не было, пожалуй, ни одной страны, в которой монашеская жизнь пользовалась таким высоким уважением, как в Российской империи. С конца XIX в. по всей стране монастыри переживали новый подъем: в последние тридцать лет перед революцией было основано почти 300 обителей, причем в период с 1900 по 1917 гг. — еще 165. В 1917 г. насчитывалось 1257 монашеских общин, к которым были приписаны 33 572 монахов и монахинь и 73 462 послушников»[6]. Из этого краткого статистического обзора неизбежно следуют нелицеприятные для советской власти выводы: «Значение монастырей для Русской Православной Церкви и их влияние на население было понятно в том числе и коммунистам. Поэтому после Октябрьской революции они начали особенно сильную борьбу против монастырей и их святынь. В течение трех лет из 1257 монашеских общин было распущено 722, а к 1929 г. — остальные. Многие монастыри были не просто закрыты, но разрушены. В первые годы после Октябрьской революции было убито 1962 монаха и 3447 монахинь и послушников. Неизвестным остается число жертв, которые умерли в ссылке от холода и голода, но все же можно предположить, что их число составляет несколько тысяч»[7].

Рассматривая дальнейшую судьбу русского монашества, обосновавшегося уже в эмиграции, Г. Зайде подводит итог: «В 1930-е гг. Зарубежной Церкви подчинялись 4 монастыря в Святой Земле, 5 монастырей в Восточной Европе (в Сербии, Болгарии, Чехословакии), 7 монастырей в церковном благочинии Дальнего Востока и 2 обители в США. Кроме того, были присоединены еще несколько небольших скитов и подворий»[8].

Исследователь дает некую классификацию монастырей, можно сказать, по их преимущественному виду деятельности, но разделение это не строгое, поскольку один и тот же монастырь мог совмещать разные функции.

---

[5] *Seide G.* Verantwortung in der Diaspora. Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland. München, 1989. S. 243.

[6] Ibid. S. 243–244.

[7] Ibid. S. 244.

[8] Ibid.

«Эти монастыри можно подразделить на 4 группы:

1. Миссионерские монастыри с курсами для миссионеров и монашескими школами;
2. Монастыри с типографиями и собственными издательствами;
3. Монастыри с социально-благотворительными задачами и попечением о приютах для сирот и престарелых; с больницами и приютами;
4. Монастыри для внутреннего молитвенного делания»[9].

Среди монастырей, ведущих активную образовательную работу, Зайде упоминает монастырь в Мильково и женский Богородицкий (Леснинский) монастырь (оба в Сербии), где обучались сербские монахини. Исследователь подчеркивает, что в период между двумя мировыми войнами в Сербии были основаны 32 новые монашеские общины и без миссионерской работы русских монахинь в Сербии не было бы на сегодняшний день ни одного женского монастыря. Еще одна важная функция, которую выполнял Леснинский монастырь, — попечение о сиротском приюте, где в течение многих лет воспитывалось почти 500 детей. Таким образом, этот монастырь являл собой пример совмещения различных типов, или видов, деятельности. Эта же тенденция прослеживается и в авторском повествовании о других крупных монастырях.

Монахи из России проживали в нескольких сербских монастырях, в некоторых случаях они назначались настоятелями. Русские монахи и монахини сыграли важную роль в деле распространения монашеских идеалов в этой стране. М. В. Шкаровский в одной из статей подробно описывает некоторые важные аспекты этого явления. Исследователь приводит характерный отзыв берлинской газеты «Кройц-Цайтунг» (1933): «Сербские монастыри большей частью пустые, но значительная часть их насельников состоит из русских. Не преувеличивая, можно сказать, что угроза Православной Церкви от западного вольнодумства сербов только там перестает существовать для религиозной жизни, где русские привнесли пыл своей мистики и веры»[10].

Архиерейский Синод регулярно рассматривал обращения, связанные с жизнью своих монастырей и монашествующих. Материалы журналов заседаний дают богатую пищу для понимания того, как решались различные вопросы епархиальной жизни русской православной эмиграции. Заседания проходили регулярно, два раза в месяц, почти всегда

[9] Ibid. S. 245.

[10] Цит. по: *Шкаровский М. В.* Возникновение РПЦЗ и религиозная жизнь эмигрантов в Югославии // Христианское чтение. 2012. № 4. С. 118.

в одинаковом составе. В журналах хорошо отражены повседневные, насущные дела и заботы русских православных приходов по всему миру, при этом с принципиальными общецерковными проблемами соседствуют на первый взгляд совсем незначительные вопросы, — что и создает своеобразную атмосферу той непростой эпохи.

Одно из первых монастырских дел, рассмотренное на заседании 17(30) декабря 1924 г., касалось монастыря в Хопово. Было заслушано обращение епископа Вениамина, который просил Синод помочь Хоповскому женскому монастырю в его тяжелом положении. Причиной неурядиц стало присутствие в монастыре наместника, сербского иеродиакона. По распоряжению Сербского Архиерейского Синода наместник Хоповского монастыря был переведен на другое место служения[11]. В этом, как и во многих других вопросах, Архиерейский Синод тесно взаимодействовал с Сербской Православной Церковью.

В качестве примера «монастырей с типографиями и собственными издательствами» Зайде приводит монастыри святого Иова (Словакия) и Казанской иконы Божией Матери (Харбин), где находились крупные типографии и издательства. При этом он отмечает, что в обеих обителях проходили обучение монахи и миссионеры.

Труд Зайде особенно ценен тем, что автор с немецкой пунктуальностью приводит точные данные. Так, говоря о Казанско-Богородицком мужском монастыре в Харбине, он отмечает: «В распоряжении мужского монастыря в Харбине находились больница, амбулатория и практикующие врачи. О социально-благотворительной работе, которую проводили монахи и оплачиваемый ими персонал, свидетельствуют следующие цифры: в течение 1931–1939 гг. в больницах проходили лечение 3763 больных, было обследовано 61 802 человека, монастырской аптекой было выписано 30 737 рецептов. Стационарное лечение и обследование в больницах были бесплатными, так же как и выдача лекарств по рецептам. В амбулатории, которая была приписана к больнице, дополнительно прошли обследование и лечение 43 775 пациентов, из них 10 072 бесплатно. Кроме того, к монастырю относились типография, издательство и многочисленные ремесленные предприятия, где получали образование молодые люди. Строительство такого мощного комплекса, как и всех других монастырей, стало возможным благодаря пожертвованиям эмиграции. К женскому монастырю в Харбине относились дом для сирот,

[11] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 64. Л. 3 об.

дом для престарелых и приют по уходу за больными, в котором проживало 150 человек»[12].

В журналах заседаний Архиерейского Синода находятся сведения о монастырской жизни крупнейших на тот момент обителей, где пребывали русские эмигранты. Это Александро-Невский (Спасский) Ямбольский монастырь (Болгария), монашеское Братство преподобного Иова Почаевского (Словакия), Братство Русских Обителей во имя Царицы Небесной на Горе Афон. Также Синод поддерживал переписку с валаамскими и коневецкими монахами.

Спасо-Преображенский Валаамский монастырь

К началу XX в. Спасо-Преображенский Валаамский монастырь был одним из крупнейших в Российской империи. Обитель имела 13 скитов, богатейшую ризницу, свой маленький корабельный флот, множество мастерских, значительный капитал в банке. В начале 1913 г. число монахов и трудников в монастыре достигало 1200 человек.

Первая мировая война, а затем революция в России сильно изменили монастырскую жизнь. В армию были призваны 264 послушника. Настоятель докладывал церковным властям, что «монастырь вынужден мобилизовать все свои наличные силы до последней точки напряжения». С января 1918 г. связь острова с Россией прервалась. Монастырь находился в неведении о том, что происходит на родине, до начала 1920-го. Для полноты картины следует упомянуть о голоде, тифе и эпидемии «испанки», завезенной на остров из Германии. Валаамский монастырь потерял весь свой банковский капитал. Монахи имели богатейшую ризницу и древлехранилище, но предпочитали умереть голодной смертью, нежели продать драгоценные царские дары и монастырское имущество.

Большое число монахов из Валаама прибыло в Македонию. «Летом 1925 г. тридцать пять валаамских монахов (покинувших остров в результате календарного противостояния) стали насельниками монастыря Святого Афанасия в селе Лешок. Общежительный устав, продолжительные богослужения на церковнославянском языке русского извода, особенный распев были частью повседневной духовной атмосферы»[13].

[12] *Seide G.* Verantwortung in der Diaspora… S. 245–246.

[13] *Николай (Трайковский), игум.* Русские монахи в Македонии. Скопье: Македонска реч, 2012. С. 20–21.

Митрополит Скопский Варнава доверил изгнанникам самый большой и богатый монастырь в епархии. Но местные условия оказались не слишком благоприятными: обычным делом были нападения и грабежи албанских разбойничьих банд. Поэтому валаамское братство по 2–3 человека расселилось в другие монастыри епархии. Судьба некоторых монахов с Валаама оказалась связана с другими странами — они переселились в монастырь Св. Иова Почаевского во Владимировой (Словакия), в Мюнхен, Париж и др.[14]

30 октября (12 ноября) 1925 г. братия Валаамского монастыря писала Архиерейскому Синоду о положении церковных дел в Финляндии и, в частности, в названном монастыре в связи с посещением его делегацией Вселенского Патриарха. Синод просил митрополита Антония, в целях защиты валаамских монахов, обратиться к Вселенскому Патриарху с соответствующим письмом[15].

В 1926 г. несколько дел было посвящено рассмотрению проблем, касающихся судеб валаамских монахов. Так, 11(24) июня 1926 г. архиепископ Финляндский и Выборгский Серафим писал об отправлении валаамских монахов в Сербию[16]. Братия Валаамского монастыря в своем письме от 1(14) июля 1926 г. сообщала о тяжелом положении монастыря. В связи с этим Синод обратился в Комитет защиты меньшинств с просьбой об оказании помощи гонимым валаамским монахам[17]. В другой раз бывший наместник Валаамского монастыря иеромонах Иоасаф в письме от 11(24) сентября 1926 г. писал о положении валаамских монахов. Синод постановил вновь просить Сербский Архиерейский Синод об оказании помощи в выдаче гонимым валаамским монахам визы на въезд в Сербию для поступления в сербские монастыри[18].

14(27) октября 1927 г. настоятель Коневецкого монастыря Финляндской епархии игумен Амфилохий докладывал о положении церковных дел в Финляндии и о состоянии Коневецкого монастыря, а также спрашивал мнение митрополита Антония по разным вопросам церковно-практического характера. Митрополит Антоний направил в ответ личное письмо[19].

[14] Там же. С. 28–29.
[15] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 74. Л. 2.
[16] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 82. Л. 2.
[17] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 83. Л. 2 об.
[18] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 85. Л. 3 об.
[19] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 93. Л. 3 об. — 4.

Александро-Невский (Спасский) Ямбольский монастырь (Болгария) [20]

Определением Архиерейского Синода от 25 апреля (8 мая) 1924 г. Ямбольский Александро-Невский монастырь передавался в управление епископу Серафиму (Соболеву), управляющему русскими православными общинами в Болгарии. Однако заведовавший хозяйством монастыря в Ямболе М. Кальнев в своем рапорте опротестовывал синодальное решение. Рапорт М. Кальнева Синод оставил без последствий[21]. Архиерейским Синодом архиепископу Кишиневскому и Хотинскому Анастасию, управляющему русскими православными общинами Константинопольского округа, было поручено произвести оценку состояния Русского Ямбольского монастыря. В итоге архиепископ Анастасий нашел, что будущее монастыря может быть обеспечено при следующих условиях: 1) если будут сохранены его насельниками добрые отношения с окрестными жителями — болгарами, почитающими монастырь своей исторической святыней; 2) если будет увеличена посевная площадь земли путем расчистки т. н. драки, совершенно бесполезного расстояния, покрывающего большие пространства около монастыря; 3) если установлены будут точно и нормально закреплены границы монастырских владений; 4) если будет применена система более интенсивного хозяйства и восстановлен, в частности, погибший виноградник; 5) если везде будет применен, по возможности, свой труд, а не дорогостоящий наемный. Главный же залог преуспеяния монастыря, как считал владыка, — в развитии его религиозно-просветительской миссии, которая совершенно замерла в последнее время. «Если этот светильник, стоящий на верху горы, будет ярко гореть и светить вокруг, то он скоро привлечет к себе сердца населения, и все необходимое для жизни приложится ему»[22]. Доклад архиепископа Анастасия был сообщен настоятелю Ямбольского монастыря епископу Серафиму.

26 ноября (9 декабря) 1926 г. на заседании Архиерейского Синода был заслушан представленный управляющим русскими православными общинами в Болгарии епископом Серафимом денежный отчет за 1925 г. по русскому Спасскому монастырю в Болгарии и заключение Синодального члена преосвященного епископа Гермогена. Денежный отчет был принят к сведению. Также епископ Серафим заявил Архиерейскому

[20] Подробнее об этом см.: *Хмыров Д.В.* РПЦЗ в 20-е гг. XX в. СПб.: Изд-во СПбДА, 2016. Гл. 9: Образовательная и издательская деятельность.

[21] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 55. Л. 4–4 об.

[22] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 63. Л. 6–6 об.

Синоду, что он примет меры к представлению 10% сбора с доходов монастыря[23].

В августе 1927 г. епископ Серафим, настоятель русской православной церкви в Софии, представил рапорт с отчетом о храме и Ямбольском монастыре, а также о финансовом положении этой обители, переданный на рассмотрение комиссии, состоящей из членов Синода епископов Сергия, Гермогена и Феофана[24]. Отчеты и сметы передавались на рассмотрение Синода регулярно. Так, в июне 1930 г. архиепископу Гермогену был дан на рассмотрение отчет о Ямбольском женском монастыре и его смета на 1930 г.[25] А в июле был заслушан рапорт епископа Богучарского Серафима, управляющего русскими православными общинами в Болгарии, с отчетом о денежных средствах и хозяйстве Спасова Александро-Невского монастыря в Ямболе, и заключение члена Синода архиепископа Гермогена. Опираясь на отзыв последнего, представленный отчет предписывалось возвратить преосвященному епископу Серафиму «для направления его в Епархиальный Совет для проверки по документам и затем с заключением Епархиального Совета представить в Архиерейский Синод»[26].

9(22) августа 1931 г. слушалась жалоба священника Сливенской епархии Петра Шамрая на управляющего русскими православными общинами в Болгарии и «на непорядки в русском Ямбольском монастыре». И вновь епископ Серафим вынужден был давать объяснения, которые, по-видимому, удовлетворили Синод, а жалоба священника в итоге осталась без последствий[27].

В это время Ямбольский монастырь находился в сложном финансовом положении и практически на грани закрытия. Епископ Серафим сетовал, что может держать в монастыре только шесть человек (настоятеля, двух послушников и трех рабочих). «Больше принимать никого не буду, — писал епископ Серафим, — ибо каждый новый человек потребует на себя 1000 л[ево]в расхода в месяц и не будет в прибыль для монастыря»[28]. Во избежание закрытия монастыря епископ Серафим

[23] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 85. Л. 4 об.

[24] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 92. Л. 7–7 об.

[25] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 107. Л. 3 об.

[26] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 108. Л. 3 об.

[27] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 115. Л. 2.

[28] *Кострюков А. А.* Архиепископ Царицынский Дамиан (Говоров) и его просветительская деятельность в эмиграции // Сайт Кафедры церковной истории МПДА. URL: http://history-mda.ru/publ/arhiepiskop_tsaritsyins_39.html (дата обращения: 24.09.2015).

добивался у министра внутренних дел Болгарии Русева разрешения на проведение денежных сборов.

В итоге из журнала заседаний Архиерейского Синода от 13(26) мая 1936 г. мы узнаём, что митрополит Софийский Стефан взамен Ямбольского монастыря передал в распоряжение архиепископа Богучарского Серафима Михайло-Архангельский Коколянский монастырь близ Софии. Архиерейским Синодом данный шаг был расценен как «акт братской любви к русским изгнанникам»[29].

Монашеское братство преподобного Иова Почаевского

Важнейшую роль в распространении православия в Словакии сыграло монашеское братство преподобного Иова Почаевского, которое существовало в 1923–1946 гг. на территории так называемой Пряшевской Руси — северо-восточной части Словакии. Монастырь прп. Иова был известен прежде всего своей широкомасштабной деятельностью по распространению религиозной литературы. Он был почти единственным местом в Европе, откуда распространялось православное печатное слово по всем приходам русского зарубежья. Эта обитель в виде книгопечатного монашеского братства была основана в марте 1923 г. в небольшом словацко-русинском селе Владимирова (по-чешски Ладомирова) известным церковным деятелем архимандритом Виталием (Максименко)[30].

Существовала регулярная переписка между архимандритом Виталием и Архиерейским Синодом. Еще до основания братства, в декабре 1922 г., члены Архиерейского Синода слушали доклад архимандрита Виталия со сметою расходов, потребных на приобретение синодальной типографии. Одобрив смету, члены Синода постановили разрешить выдать на оборудование синодальной типографии пятнадцать тысяч (15 000) динар из сумм на голодающих с тем, чтобы в течение 6 месяцев сумма эта была погашена из сумм Синода[31].

При решении некоторых издательских дел требовался дипломатический подход. Так, в октябре 1922 г. рассматривалось «Прошение Архимандрита Почаевской Лавры Виталия от 11 сего октября, с ходатайством об отпуске 1.000 динар на отпечатание и рассылку важнейших материалов по борьбе против навязываемой поляками автокефалии Русской

[29] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 136. Л. 1 об.

[30] *Шкаровский М. В.* История русской церковной эмиграции. СПб.: Алетейя, 2009. С. 277.

[31] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 33. Л. 1.

Православной Церкви в Польше». Это прошение не было удовлетворено, «ввиду крайне обострившегося отношения Польского правительства и Варшавского митрополита к Преосвященным, стоящим против автокефалии и дабы не ухудшать положения названных Преосвященных»[32].

В журнале заседания от 11 июня 1925 г. отмечено, что архимандриту Виталию из сумм Архиерейского Синода было выдано 200 динар за присланные книжки (Последование, бдения и Литургии св. Иоанна Златоуста), которые Архиерейским Синодом были розданы некоторым людям бесплатно[33]. Впоследствии архимандрит Виталий ходатайствовал об оказании типографии братства материальной помощи путем выдачи краткосрочной ссуды в сумме 5 000 динар. Вполне сочувствуя делу издательства, Архиерейский Синод, тем не менее, не смог выдать просимой ссуды в связи с полным отсутствием денежных средств. Однако Синод пообещал принять все зависящие от него меры к скорейшему сбыту издаваемого издательством православного календаря за 1925 г. и требника[34].

В апреле 1926 г. архимандрит Виталий испрашивал благословение на богослужебное употребление изданного Миссией чина «Литургия Преждеосвященных Даров». Учитывая отзыв Синодального члена епископа Гавриила, Синод одобрил изданный Православной миссией чин Литургии Преждеосвященных Даров и преподал благословение на богослужебное употребление данного издания[35]. В сентябре архимандрит Виталий испрашивал благословение на печать требника и затронул вопрос о внесении в него необходимых исправлений и дополнений. Был также заслушан отзыв об этом проекте Синодального члена епископа Гавриила. Синод преподал Божие благословение на печать требника славянским шрифтом[36]. В октябре архимандрит Виталий представил в Синод экземпляр изданного возглавляемой им типографией «православного русского календаря» на 1927 г. Архиерейский Синод выразил архимандриту Виталию благодарность «за труды по изданию весьма полезного православного календаря». Календарь был рекомендован к приобретению русскими православными заграничными церквями, духовенством и верующими. Однако примечательно, что это благословение не было формальным. Синод обратил внимание издателя на следующие нюансы: «на Сретение

[32] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 28. Л. 1.
[33] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 70. Л. 7.
[34] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 70. Л. 7 об.
[35] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 80. Л. 2 об.
[36] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 83. Л. 1 об.

Господне 9 стр. надлежит на будущее время выкинуть указание на благословение свещей, и… на стр. 36 на день Вознесения Господня указано, что вместо „Да исполнятся уста наша“ поется тропарь Вознесения, а между тем по уставу тропарь этот поется вместо „Видехом Свет истины“»[37].

В марте 1927 г. архимандрит Виталий просил разрешения на принятие в дар Архиерейскому Синоду жилого помещения, которое можно было бы впоследствии оборудовать под типографию Миссии. Было вынесено решение зарегистрировать подаренный дом на имя Архиерейского Синода[38].

В 1930-е гг. в Ладомировой типографии печаталось около 75% всех изданий РПЦЗ. К февралю 1930 г. численность братии выросла до 25 человек, в их числе пять были с высшим богословским образованием. Ежегодно обитель принимала две-три тысячи богомольцев, в том числе и из-за границы. Насельники служили настоятелями в православных храмах края, проводили занятия по Закону Божию в сельских народных школах. Все это дало значительные результаты. «В результате этой миссионерской работы численность членов православных общин в Словакии выросла с 2100 в 1921 г. до 12 500 в 1940 г.»[39].

Одно из последних обращений архиепископа Виталия к Архиерейскому Собору содержится в журнале заседаний от 8(21) октября 1936 г., когда он представил на рассмотрение:

1) копию контракта между Братством преп. Иова и иноками Мукачевско-Пряшевской епархии, проживающими во Владимировой,

2) завещание, согласно которому в случае смерти преосвященного архиепископа Виталия патронатство над Братством и его имуществом переходит автоматически к председателю Синода Русской Заграничной Церкви,

3) копии основных постановлений Братства[40].

Братство Русских Обителей во имя Царицы Небесной на Афоне

Святая гора Афон в Греции имела особый статус. Все расположенные там монастыри находятся в юрисдикции Вселенского Патриарха, вне зависимости от их национальной принадлежности. Русский монастырь

[37] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 84. Л. 5 об. — 6.

[38] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 87. Л. 3.

[39] *Шкаровский М. В.* История русской церковной эмиграции… С. 283–286.

[40] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 142. Л. 4.

вмч. Пантелеимона считается одним из 20 ставропигиальных патриарших монастырей, имеющих право собственности на Афоне. Из 12 скитов 2 русских: св. Апостола Андрея Первозванного (при монастыре Ватопед) и прор. Илии (при монастыре Пантократор). «К лету 1914 г. на Святой Горе еще проживало 4285 русских насельников: в Пантелеимоновском монастыре — 2217, в Свято-Андреевском скиту — 700, в Свято-Ильинском скиту — 412, в келлиях и каливах — 956»[41].

В середине 1920-х гг. греческое правительство стало проводить политику эллинизации Афона. Одним из следствий этого стало запрещение вывозить со Святой Горы богослужебные книги, изданные русскими обителями и служившие делу религиозного просвещения славянских народов. «Несмотря на некоторый приток эмигрантов, численность русских монахов на Афоне в рассматриваемый период (1920–1940-е гг.) постоянно сокращалась. С 1920 г. по 1938 г. их количество уменьшилось с 2110 до 700»[42].

Члены Архиерейского Синода при первой же возможности горячо откликались на просьбы монастырей о помощи. Так, 16(29) сентября 1922 г. было заслушано «Ходатайство Русских Обителей во имя Царицы Небесной на Афоне об оказании помощи кружечным сбором в русских православных церквях заграницей». По этому поводу были приняты срочные меры: «1) Установить во всех русских православных церквях заграницей кружечный сбор в пользу братства русских обителей во имя Царицы Небесной на Афоне в один из праздничных воскресных дней по усмотрению Настоятелей Церквей. Архиерейский Синод питает надежду, что О. о. Настоятели отнесутся к этому сбору сочувственно, но и предварят его соответственным словом. 2) Предложить о. Настоятелям Церквей означенный сбор направить непосредственно в Братство русских обителей во имя Царицы Небесной на Афоне. О чем управляющим Русскими Православными заграничными Церквами, общинами и приходами, Управляющему военным и морским духовенством Русской Армии и Настоятелям Церквей непосредственно Архиерейскому Синоду подчиненных, послать Циркулярные указы и объявить в журнале „Церковные Ведомости“, уведомив по принадлежности»[43]. 17(30) января 1923 г. было заслушано письмо Братства русских обителей-келий во имя Царицы Небесной на Св. г. Афон «с благодарностью за сделанное Архиерейским Синодом

[41] *Шкаровский М. В.* История русской церковной эмиграции… С. 169.

[42] Там же.

[43] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 26. Л. 1–2.

распоряжение об установлении сбора по русским заграничным церквам в пользу названного Братства»[44].

Важным вопросом церковной политики в то время являлся вопрос об отношении к так называемой обновленческой церкви в России. 29 января (11 февраля) 1926 г. архимандрит Кирик, духовник Афонского Св. Пантелеимоновского русского монастыря, оповещал о том, что копия грамоты Антиохийского патриарха на имя председателя Архиерейского Синода митрополита Антония об анафематствовании обновленцев переслана в Москву местоблюстителю патриаршего престола, который остался этим очень доволен. Также была доставлена информация из Москвы о положении церковных дел[45].

Еще одним насущным вопросом, вызвавшим разделения в среде верующих, был вопрос о переходе на новый стиль. Особенные волнения это вызвало в Валаамском монастыре (так называемый «календарный вопрос»). Однако и на Афоне возникли немалые разногласия. В августе 1927 г. архимандрит Кирик рассказал о положении церковных дел на Афоне в связи с требованием Вселенского патриарха принять новый стиль, а также прислал Александрийский том 1595 г. о праздновании Пасхи[46]. Полученные материалы также значительно усилили позицию высших органов управления РПЦЗ в вопросе о переходе на старый стиль. Еще ранее, в журнале «Церковные Ведомости» № 15–16 за 1924 г., в неофициальной части были помещены два исторических свидетельства, касающиеся попыток ввести новый стиль в богослужении. Первый — сигилион Иеремии, архиепископа Константинопольского — Нового Рима и Вселенского патриарха, датирован 1583 г. и гласит: «Кто не следует обычаям Церкви и тому, как приказали Семь Святых Вселенских Соборов о святой Пасхе и месяцеслов и добре законоположили нам следовать, а желает следовать Григорианской пасхалии и месяцеслову, тот, как и безбожные астрономы, противодействует всем определениям святых Соборов и хочет им изменить и ослабить, да будет анафема, отлучен от Церкви Христовой и собрания верных». Второй сигилион — Вселенского патриарха Кирилла — датирован 1756 г. «Эти сигилионы хранятся в библиотеке Великой Лавры Св. Афанасия на Афоне», — отмечал автор заметки Е. Махароблидзе.

[44] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 35. Л. 1 об. — 2.

[45] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 78. Л. 1–1 об.

[46] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 92. Л. 7 об.

14(27) октября 1927 г. настоятель русского Свято-Пантелеимонова монастыря архимандрит Мисаил доложил об убытках, причиненных обители пожаром монастырского леса. Архиерейский Синод выразил настоятелю с братией сочувствие и со своей стороны призвал верующих к пожертвованиям на монастырь, о чем было сделано объявление в журнале «Церковные ведомости»[47].

31 августа (13 сентября) 1928 г. настоятель русского на Афоне Пантелеимонова монастыря архимандрит Мисаил обратился с вопросом, как отнестись к требованию Афонского Кинота о принятии греческого подданства всеми монастырями на Афоне. Митрополит Антоний ответил, что «если прочие обители дали подписку о греческом подданстве, то и русским монастырям надо дать»[48].

11(24) августа 1931 г. митрополитом Антонием было получено письмо настоятеля келлии св. Иоанна Златоуста на Афоне иеросхимонаха Варсонофия с братией «о возбуждении общего вопроса о необходимости защиты православного монашества на Афоне сербов, русских, болгар и румын от греческого населения». Архиерейский Синод намерен был связаться по этому вопросу с патриархом Сербским Варнавой[49]. Председатель Архиерейского Синода обратился с этим вопросом к святейшему патриарху Сербскому Варнаве и, указывая на то, что дело это не только русское, но и общеславянское, просил Собор сербских архипастырей выступить на защиту древних прав русских иноков. Святейший патриарх устно обещал сделать все возможное и даже предпринял к этому некоторые шаги. Обращался председатель Архиерейского Синода и к представителю Международной Нансеновской организации для беженцев в Греции Котельникову, который в свою очередь поднял этот вопрос в министерстве внутренних дел, но там отрицали наличие каких бы то ни было притеснений и рекомендовали обратиться к Вселенскому патриарху. Ко времени заседания 7 октября наводились справки о целесообразности обращения к Нансеновской организации. И в зависимости от результата этих изысканий председатель должен был направить свое обращение к генеральному секретарю Нансеновской организации. Итак, на заседании 7 октября Ю. П. Граббе доложил о том, что Русским Пантелеимоновским монастырем «получено было весьма строгое послание Вселенского патриарха с угрозой строго покарать братию за то, что она

[47] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 93. Л. 6 об.

[48] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 99. Л. 3–3 об.

[49] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 116. Л. 2.

не вводит у себя новый устав, якобы притесняет иноков-греков в своей обители и упорствует в нежелании принимать греческое подданство». Усилия по оказанию помощи русским афонским инокам Архиерейский Синод не прекращал и далее[50].

Журналы заседаний Архиерейского Синода хронологически ограничены 1922–1941 гг. Поэтому нам особенно интересны свидетельства немецкого исследователя о жизни православных монастырей в эмиграции, касающиеся послевоенного и, особенно, современного периода.

«Из-за Второй мировой войны и ее последствий Зарубежная Церковь потеряла все свои монастыри, — пишет Зайде, — за исключением монастырей в Святой Земле, которые находились не в Израиле, а также Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле (США). Если на сегодняшний день вновь действуют 20 монастырей и скитов, то это свидетельство того, какое значение имеет в Зарубежной Церкви монашеская жизнь. <…> Тесная связь между верующими и их монастырями подтверждается тем, что воссоздание этих обителей стало возможным почти исключительно благодаря пожертвованиям верующих, для которых монастыри с их святынями составляли цель паломничества, были местами проживания и молитвенного делания. Удивительным является, пожалуй, тот факт, что в последние годы монастыри снова имеют большой приток желающих, благодаря чему происходит очевидное омоложение современного мужского и женского монашества. Значение и актуальность монашеских идеалов становится ясным благодаря тому факту, что только в 80-е гг. было основано четыре новых монашеских общины: в Англии, 2 — в США, и 1 — в Австралии»[51].

Зайде приводит интересные подробности о современном состоянии монастырей и даже об их ежедневном распорядке: «Большинство монастырей располагают помещениями для гостей, которые всегда являются желанными, если они хотят принять участие в монастырской жизни и богослужениях. Распорядок дня в монастырях выглядит приблизительно следующим образом: с 4.00 до 8.30 — Полунощница и утреннее богослужение с последующей Литургией. Общий завтрак, обед и работы на послушаниях продолжаются до начала вечерней службы около 18.00, за которой следует ужин, после чего около 20.00 начинается ночное богослужение. В течение обеда и ужина вслух читаются жития святых. Каждая трапеза начинается и заканчивается молитвой. Трапеза состоит

[50] ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 117. Л. 6 об. — 7.

[51] *Seide G.* Verantwortung in der Diaspora… S. 245, 246.

в основном из продуктов растительного происхождения и молочных продуктов (за исключением постных дней), в праздничные дни в рационе присутствует также рыба. Мясо и птица запрещены»[52].

Говоря об историческом значении русских православных монастырей в эмиграции, Зайде отмечает: «…Русская Православная Церковь за границей была призвана к тому, чтобы сохранить и продолжить в эмиграции традиции и предназначение русских монастырей. Задача Зарубежной Церкви быть хранительницей русской церковной традиции в эмиграции лучше всего демонстрируется на примере ее монастырей»[53].

Подводя итог, немецкий исследователь пишет: «Значение монастырей для церковной жизни эмиграции заключается, конечно, прежде всего в возможности молитвенного делания. Но обители выполняют также и миссионерско-просветительскую и социально-благотворительную работу. Церковные типографии и издательства были бы невозможны без монастырей. Крупные типографии принадлежат Свято-Троицкому монастырю в Джорданвилле, Преображенскому монастырю в Канаде и обители святого Иова в Мюнхене. Особое значение в монастырях имело образование священников, которые всегда находились в тесном контакте с обителями, будь то пастырские курсы для священнослужителей в монастырях или индивидуальная подготовка кандидатов. Во время этого обучения всегда была возможность принять участие в монастырских богослужениях и монашеской жизни»[54].

Завершая рассмотрение того, как монастырская жизнь русской эмиграции представлена в журналах заседаний Архиерейского Синода РПЦЗ и в работах Г. Зайде, к четырем основным аспектам деятельности монастырей, которые отмечает современный немецкий исследователь (образовательная деятельность, подготовка священнослужителей; издание богослужебной литературы; социально-благотворительные задачи; внутреннее молитвенное делание), можно добавить следующие: участие в урегулировании проблем, возникающих в жизни мирового православия (переход богослужения на новый стиль, борьба с «обновленчеством»); поддержание братских отношений с Поместными Православными Церквами; заботу не только о духовном окормлении паствы, но и о материальных нуждах верующих как в России, так и в странах эмиграции (организация «кружечных» и других сборов).

[52] Ibid. S. 245, 246.

[53] Ibid. S. 245, 246–247.

[54] Ibid. S. 247.

Источники и литература

Библиография

1. *Seide G.* Verantwortung in der Diaspora. Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland. München, 1989.

2. ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 26, 28, 33, 35, 55, 63, 64, 70, 74, 78, 80, 82, 83, 84, 85, 87, 92, 93, 99, 107, 108, 115, 116, 117, 136, 142.

3. *Кострюков А. А.* Архиепископ Царицынский Дамиан (Говоров) и его просветительская деятельность в эмиграции // Сайт Кафедры церковной истории МПДА. URL: http://history-mda.ru/publ/arhiepiskop_tsaritsyins_39.html (дата обращения 24.09.2015).

4. *Кузнецов В. А.* Русское православное зарубежное монашество в XX в.: Биографический справочник. 2-е изд., испр. и доп. Екатеринбург: Уральский рабочий, 2015. 448 с.: ил.

5. *Николай (Трайковский), игум.* Русские монахи в Македонии. Скопье: Македонска реч, 2012.

6. *Шкаровский М. В.* Возникновение РПЦЗ и религиозная жизнь эмигрантов в Югославии // Христианское чтение. 2012. № 4.

7. *Шкаровский М. В.* История русской церковной эмиграции. СПб.: Алетейя, 2009.

Hieromonk Nicodemus (Khmyrov). **Toward a History of Monasticism in the Russian Orthodox Church Outside of Russia during the 20th Century.**

This article is devoted to monastic life of the Russian Orthodox émigré communities and based on archival sources – the minutes of the meetings of the Synod of Bishops of ROCOR in 1922–1936. The Russian reader is also presented, for the first time, with excerpts from the book of the German historian Georg Seide, Verantwortung in der Diaspora: die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland. The author pays particular attention to the Monastery of St. Job of Pochaev, the Lesna Convent, the St. Alexander Nevsky Monastery in Yambol, and the Brotherhood of Russian Communities on Mt. Athos. In addition to the main functions of monasteries studied by the contemporary German scholar (internal prayer life, educational activities and the preparation of clergy, publication of liturgical texts, social and benevolent causes), the author studies additional aspects of monastic life: participation in regulating the problems of world Orthodoxy of the time; support of cordial relations with the local Orthodox Churches; and care not only for the spiritual, but also the material needs of the faithful.

***Keywords*:** ROCOR, Russian emigres, Synod of Bishops, Orthodox monasteries, Monastery of St. Job of Pochaev, Lesna Convent, St. Alexander Nevsky Monastery in Yambol, Brotherhood of Russian Communities on Mt. Athos.

Denis Vladimirovich Khmyrov (Hieromonk Nicodim) — candidate of theology, the secretary of the Academic Council of the Saint Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church, postgraduate of Saint Petersburg ITMO National Research University (hmyrovdenis@mail.ru).

М. В. Шкаровский

РОССИЙСКАЯ ПОЛИТИКА В ОТНОШЕНИИ АФОНА В НАЧАЛЕ XX в.

Начало XX в. было временем нереализованного проекта интернационализации Афона, который активно отстаивали дипломатические службы Российской империи. В значительной степени этот проект являлся продолжением их традиционной политики, направленной на то, чтобы святые места Палестины, а также Афон принадлежали всему православному миру. После занятия в ходе Первой Балканской войны Афона греческими войсками осенью 1912 г. российское правительство проявило заметный интерес к Святой Горе, увидев в ней опорный пункт своего влияния в Средиземноморье. Был разработан проект интернационализации Святой Горы. Для его осуществления предпринимались определенные усилия. Основная борьба российской дипломатии по афонскому вопросу велась с ноября 1912 по июль 1914 гг. Однако в реализации проекта российское правительство столкнулось не только с сопротивлением греческих властей и части монахов, но и с противодействием ряда великих европейских держав (прежде всего Австро-Венгрии). В результате, упустив благоприятную ситуацию, российская дипломатия потерпела поражение. В целом российские власти так и не признали фактического присоединения Святой Горы к Греции и вплоть до осени 1917 г. предпринимали меры по урегулированию юридического статуса Афона, сохраняя определенные надежды на успех. Однако последовавшие затем Октябрьская революция и установление в России советской власти привели к окончательному отказу от проекта интернационализации Святой Горы.

Ключевые слова: Афон, Святая Гора, российская внешняя политика, интернационализация, русское монашество, Греция, Балканские войны, афонский вопрос, дипломатия, европейские державы.

Начало XX в. было временем нереализованного проекта интернационализации Афона, который активно отстаивали дипломатические службы Российской империи. В значительной степени этот проект являлся продолжением их традиционной политики. С XIX в. российская дипломатия подчеркивала вселенский, наднациональный характер Константинопольского Патриархата и считала, что величайшие святыни

Михаил Витальевич Шкаровский — доктор исторических наук, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии, ведущий научный сотрудник Центрального государственного архива Санкт-Петербурга (shkarovs@mail.ru).

Востока — Гроб Господень, другие святые места Палестины, а также Афон должны принадлежать всему православному миру[1].

Причиной появления указанного проекта стало существенное обострение политической ситуации на Балканах. В начале XX в. территория Афона грозила превратиться в зону военных действий из-за македонской проблемы: в Македонии, этой прилежащей к Афону области, проживало смешанное греко-славянское население, что периодически приводило к вооруженной борьбе[2]. Дело доходило до обострения национальных отношений непосредственно на самом Афоне.

Духовник Свято-Пантелеимоновского монастыря иеромонах Агафодор (Буданов) так описывал эту ситуацию в письме от 6 апреля 1905 г. к епископу Псковскому Арсению (Стадницкому): «Переживаем здесь тревожное время как по отношению к смутному со стороны своей дорогой родины, так и к македонскому движению, которое грозит распространиться широко, коснувшись и нашего земного жребия. К сему намерены присоединиться из свободной Эллады еще и греки, согласившись действовать заодно с турками против болгар, и для сего сделали во многих местах склады оружия. И. А. Зиновьев [российский посол в Константинополе — *М. Ш.*] обещал принять против сего меры, но стихию не остановишь. Неизвестно, что будет даже и в ближайшем будущем. В Зографском монастыре охраняют 50 человек своих нанятых рабочих, ибо они имеют сведения о намерениях повстанцев разграбить монастырь. Конечно, может, все это кончится одним только опасением, но, тем не менее, неприятно»[3].

В этих условиях греческие националисты начали печатную кампанию против не только болгарских, но и русских святогорцев. Греческая пресса резко критиковала их и греческих афонитов, а также архиереев и даже Константинопольских патриархов, симпатизировавших русским[4]. Одним из тяжелых испытаний стало принятие Константинопольским патриархом в 1911 г. сигиллиона, запрещавшего келлиям иметь братство более шести человек. Однако русским монахам, которые обратились с многочисленными жалобами в российские дипломатические представительства в Салониках и Константинополе, удалось добиться сочувствия в правительственных органах и в Государственной Думе.

---

[1] *Герд Л. А.* Русский Афон 1878–1914 гг. Очерки церковно-политической истории. М., 2010. С. 51.

[2] См.: В «пороховом погребе Европы». М., 2003.

[3] Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 550. Оп. 1. Д. 490.

[4] Там же. Д. 266.

В Османской империи существовала дипломатическая защита негреческих святогорцев со стороны других христианских государств на основании статьи 62 Берлинского трактата от 13 июля 1878 г., гласившей, что монахи Афонской Горы, какова бы ни была страна их происхождения, сохраняют свои владения и прежние привилегии и будут пользоваться, без всякого исключения, полным равенством прав и прерогатив. Ситуация существенно изменилась осенью 1912 г. в связи началом Балканских войн. К этому времени российские дипломатические ведомства не имели разработанного плана действий в отношении Афона и, как правило, реагировали на быстро развивавшиеся события с некоторым опозданием, что в значительной степени и обусловило неудачу их проекта.

3–9 октября 1912 г. началась Первая Балканская война между Османской империей и Балканским союзом, в который входили Болгария, Сербия, Черногория и Греция. В результате войны Османская империя потеряла почти все свои европейские территории, включая Афонский полуостров, которым она владела с XV в. Большая часть Македонии и Западная Фракия стали частью Эллинского государства. События развивались очень быстро. 15 октября к Афону впервые подходили два греческих миноносца, на следующий день османский правитель Халкидонского полуострова прислал в Кинот письмо, чтобы 17 греческих монастырей указали своим метохам на необходимость снабжения турецкой армии, однако 17 октября было прервано телеграфное сообщение, и даже каймакам перестал получать известия с фронта. В конце октября пришло известие о взятии Салоник греческими войсками, Кинот стал готовиться к принятию новых властей и на заседании 31 октября выработал программу встречи и заказал изготовление шести греческих флагов[5].

1(14) ноября над Протатом в Карее взвился греческий флаг. Доставленный крейсером «Георгий Аверов» и тремя миноносцами 2 ноября в афонскую пристань Дафна греческий десант, состоявший из 67 матросов под командованием Телемаха Курмулиса, занял Дафну, подняв там вместо турецкого греческое знамя. Османская администрация при приближении греческого флота укрылась в Свято-Пантелеимоновском монастыре, к которому подошел один из миноносцев, высадивший 20 солдат. Ввиду угрозы артиллерийского обстрела турки (менее 10 человек, в основном таможенники и почтальоны) по настоянию русского игумена

[5] Архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне (АРПМА). Оп. 10. Д. 145. Док. 5421. Л. 38, 42.

Мисаила сдались в плен, были посажены на миноносец и увезены[6]. Так, без всякого кровопролития, закончилось пятивековое османское владычество на Святой Горе.

В день занятия греческими войсками Афона командующий Эгейским флотом контр-адмирал Павел Кундуриотис объявил прибывшей в Дафну депутации Протата королевский декрет, включавший следующие пункты: «1. Афонский полуостров весь занят нами и составляет отныне нашу оккупацию. 2. Турецкое владычество упраздняется, его власть принимает командир оккупационного отряда помощник капитана Телемах Курмулис. 3. Местные дела будут разбираться под высшим надзором самого командира отряда. 4. Существующие законы и обычаи будут продолжать действовать и применяться под надзором командира отряда, который имеет право ведать всякое дело. 5. Мы ручаемся за уважение и ненарушаемость прав собственности, религии, личной свободы всех жителей занятой нами местности без различия племенного происхождения или религиозного верования <…> 7. Охранение прав возлагается на командира отряда, имеющего власть делать приказания какого бы то ни было характера». Кроме того, «всем жителям полуострова» запрещалось носить оружие; прежние подати, а также дополнительные взносы они должны были платить командиру отряда, который имел право судить в течение 24 часов и приговаривать к смертной казни[7]. Согласно этому документу, внутренние дела монастырей безоговорочно ставились под контроль военных властей.

В тот же день греческий отряд выступил из Дафны в Карею, по пути везде заменяя турецкие флаги греческими. Во время празднования освобождения от османского ига монахи различных национальностей также вывесили и свои национальные флаги, по свидетельству А. А. Павловского, «как бы подчеркивая этим, что отныне Афон становится снова общим достоянием православного монашества»[8].

3 ноября в Дафну на транспортном пароходе прибыл новый десант из 800 пехотинцев, артиллеристов и кавалеристов греческой армии. Весь этот воинский контингент был поделен на отряды, которые совершили обход монастырей. Один из отрядов, возглавляемый Демосфеном Зантопулосом, 7(20) ноября пришел в Свято-Пантелеимоновский монастырь,

[6] Там же. Док. 125. Л. 7; *Талалай М. Г.* Русский Афон. Путеводитель в исторических очерках. М., 2009. С. 20.

[7] АРПМА. Оп. 10. Д. 148. Док. 4620. Л. 1–2 об.; Д. 150. Док. 143. Л. 6.

[8] Там же. Д. 180. Док. 163. Л. 10 об., 44.

где был торжественно встречен монахами. Размещенным на полуострове войскам выделяли продовольствие и дрова для отопления все монастыри, в том числе и Руссик. В это же время на Афоне появилась греческая администрация. 7–8 ноября на полуостров прибыли назначенный правительством чиновник и полиция — жандармы и таможенники. 10 ноября Свято-Пантелеимоновский монастырь с визитом посетил командующий войсками Халкидонского полуострова полковник Георгий Карреклис с двумя офицерами и несколькими солдатами (они объезжали славянские обители), которым был оказан радушный прием[9].

6 ноября Кинот подготовил приветственный адрес греческому королю Георгу I и 9 ноября решил всем составом поздравить находившегося в Салониках короля, выразить ему благодарность за освобождение от турецкого ига, поднеся адрес и дорогие иконы в подарок. При этом антипросопы Руссика и Зографа не поставили печати своих монастырей под приветственным адресом, так как он содержал в подписи фразу «подданные Эллады», и решили поздравить Георга I особо, что и было сделано 12–13 ноября. Братия Свято-Пантелеимоновского монастыря подготовила королю свой адрес с выражением поздравления и благодарности за освобождение Афона от инославного ига и пожеланием «довести сие святое дело до конца»[10].

Интересно отметить, что турецкое Министерство исповеданий и юстиции 6 декабря выразило свой протест, в котором говорилось, что во время пребывания греческой эскадры на Афоне некоторые монахи подали адмиралу документ в виде общего заявления премьер-министру Греции с выражением преданности Элладе, «а, следовательно, вопреки тем чувствам, которые они обязаны питать к императорскому правительству». Поэтому подобное поведение будет осуждено Константинопольской патриархией, которая вскоре примет меры против учинивших эту акцию[11]. Однако ввиду поражения турок в войне до реализации данной угрозы дело не дошло.

Несмотря на то, что в Османской империи Афон находился под особым контролем и покровительством России, его занятие греческими войсками произошло без уведомления российской стороны, что вызвало озабоченность Министерства иностранных дел. В ответ на его запрос МИД Греции (согласно телеграмме в Санкт-Петербург российского посланника

[9] Там же. Д. 145. Док. 125. Л. 7; Д. 148. Док. 4620. Л. 5–5 об.

[10] Там же. Д. 150. Док. 143. Л. 5 об. — 6.

[11] Там же. Д. 151. Док. 4643. Л. 1–1 об.

в Афинах Е. П. Демидова от 7(20) ноября 1914 г.) заверил, что «особое положение Афона не подвергнется никаким изменениям и будет нерушимо сохранено». Этот ответ в Петербурге сочли недостаточным. Министр иностранных дет С. Д. Сазонов в секретной телеграмме Е. П. Демидову от 12(25) ноября писал: «Заявление, что внутреннее управление не изменится, недостаточно. Мы не можем допустить перехода Афона, имеющего значение одного из главных центров для всего православного мира, в руки одной Державы, а потому считали бы лучшим решением вопроса нейтрализацию Афона с сохранением прежнего его подчинения духовному главенству Вселенского патриарха»[12].

В другой телеграмме Е. П. Демидову от 6(19) декабря С. Д. Сазонов в целом негативно, хотя и сдержанно, высказался по поводу оккупации Афона греческими войсками: «Русское правительство, всегда оберегавшее Афон от возможности вторжения на его территорию турецких войск и не допускавшее на нем сооружения крепостей, не может считать допустимым длительное пребывание на нем отряда, посланного Грецией даже без предварительного оповещения о том России». Далее министр писал, что российская сторона возмущена «получением русскими монахами на Афоне от Протата в связи с создавшейся там атмосферой приглашения выразить верноподданнические чувства греческому королю», что называлось «совершенно недопустимым». С. Д. Сазонов просил указать это руководителю внешнеполитического ведомства Греции Коромиласу, а также объяснить ему, «что не предусматриваем иного решения, чем установление совершенной независимости Афона, без суверенитета какой-либо Державы»[13].

Согласно ответной телеграмме Е. П. Демидова от 8(21) декабря, Коромилас сказал ему, что намерен «действовать во всем согласно пожеланиям России», присутствие греческого отряда на Афоне носит временный характер и не содержит посягательства на его внутреннее устройство и «подчинение Святой Горы духовному главенству Патриарха». При этом глава Министерства иностранных дел Греции заявил Демидову, что в вопросе о статусе Афона «греческое правительство готово пойти… на решительные уступки… лишь бы формально и номинально суверенитет над Афоном возможно было сохранить за Грецией».

[12] *Паршинцев А. В.* Афонский вопрос во внешней политике России с 1912 по 1917 гг. Квалификационная работа Дипломатической Академии МИД. М., 2008. С. 20–21.

[13] Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Ф. Политархив. Оп. 482. Д. 3876. Л. 26.

Это заявление не успокоило российский МИД. 11(24) декабря С. Д. Сазонов отправил секретную телеграмму Е. П. Демидову, в которой категорично указал: «О суверенитете Греции над Афоном не может быть и речи. Благоволите объяснить г. Венизелосу, что бесповоротное решение русского правительства основано на многовековой истории отношений России к Афону»[14].

М. Н. Гирс (1856–1932) — русский дипломат, посол в Константинополе в 1911–1914 гг.

Первоначально после освобождения Афона на него претендовала и Болгария. 5 декабря в Руссик прибыл отряд болгарской армии из 60 человек под командованием поручика Георгия Цветанова. Ему была устроена торжественная встреча. 6 декабря болгарские солдаты присутствовали на Божественной литургии, а Г. Цветанов сказал речь о значительной помощи России в освобождении славянских стран от турецкого ига. Всем солдатам подарили иконы, религиозные книги и т. п. На следующий день, после теплых проводов, отряд на монастырском пароходе отправился в болгарский монастырь Зограф для его защиты «от всяких случайностей», где разместился в качестве гарнизона[15]. Претензии Болгарии приходилось учитывать российской дипломатии.

В этих условиях инициативу проявил российский посланник в Константинополе М. Н. Гирс, который хорошо знал реальное положение на Афоне, в частности ухудшение в некоторых отношениях положения русских и других славянских святогорцев после ухода турок. Если турецкая администрация не ограничивала самоуправление Афона и не препятствовала пополнению русских обителей иноками из России, то греческие власти сразу же обнаружили некоторое стремление поставить святогорскую общину под свой контроль и подчинить ее светской юрисдикции. При этом русские монахи Святой Горы в гражданском отношении продолжали подчиняться российскому посольству в Константинополе.

[14] *Паршинцев А. В.* Афонский вопрос во внешней политике России с 1912 по 1917 гг... С. 21, 35.

[15] АРПМА. Оп. 10. Д. 145. Док. 125. Л. 7 об.

Именно к М. Н. Гирсу в первую очередь обращались русские монахи с просьбой вмешаться в ситуацию. В частности, уже 5 ноября 1912 г. к посланнику обратился настоятель Свято-Ильинского скита архимандрит Максим с просьбой помочь в возведении этого скита в ранг самостоятельного монастыря. 3 декабря М. Н. Гирсу написали члены Братства русских обителей (келлий), прося обеспечить их дальнейшее существование на Афоне, «дабы не подпасть под подданничество и власть чужой нации»[16]. Через несколько недель посланник предложил решить вопрос о статусе Афона на конференции великих европейских держав, а до этого выработать согласованное решение шести православных государств (России, Греции, Болгарии, Сербии, Румынии и Черногории) на предварительных консультациях в Салониках[17].

Предложение М. Н. Гирса поддержал С. Д. Сазонов, который 9(22) декабря отправил телеграмму российскому генеральному консулу в Салониках А. К. Беляеву с инструкцией для переговоров: «Мы полагаем, что Афон должен быть объявлен нейтральным под гарантией всех православных Держав с полным сохранением своего самобытного строя и подчинения духовному главенству Вселенского патриарха». На основании данных положений в дальнейшем и строилась вся российская дипломатия в решении афонского вопроса. В условиях, когда отторжение Афона от Османской империи стало свершившимся фактом, главной задачей российских дипломатов было сохранение на Святой Горе церковной власти Константинопольского патриарха (что могло оградить афонские обители от давления со стороны национальных Церквей балканских государств), а также недопущение ее единоличного захвата какой-либо иной державой. В связи с этим выход из создавшегося положения виделся в установлении над Афоном совместного суверенитета (кондоминиума) всех православных держав, чья духовная культура была связана со Святой Горой[18].

Посланникам России в Сербии, Болгарии и Румынии были даны указания предложить правительствам этих стран обсудить вопрос на совещании генеральных консулов в Салониках на предмет нейтральности и независимости Афона под контролем всех православных государств.

[16] Там же. Д. 180. Док. 163. Л. 109–109 об.

[17] *Паршинцев А. В.* Афонский вопрос во внешней политике России с 1912 по 1917 гг... С. 21–22.

[18] Там же. С. 23; *Петрунина О. Е.* Афонский вопрос в 1912–1917 гг. по материалам русских дипломатических источников // Вестник архивиста. 2002. № 1 (67).

Подобное предложение везде встретило положительный отклик, но из-за того, что большая часть представителей этих государств не получила своевременных инструкций от правительств и из-за начавшихся трений балканских союзников по поводу раздела османского наследия в Европе (приведших вскоре к Второй Балканской войне) совещание генеральных консулов в Салониках не состоялось. Еще в телеграмме российского Министерства иностранных дел его посланникам на Балканах от 2 января 1913 г. говорилось о предстоящей предварительной работе генеральных консулов в Салониках, но уже 9 января она была «отложена до более спокойного времени». Таким образом, провести предварительную разработку вопроса на уровне православных государств не удалось[19].

Поэтому вопрос о статусе Святой Горы стал рассматриваться сразу на конференции послов великих европейских держав в Лондоне, которая должна была выработать решения для мирного договора после Балканской войны. Конференция начала свою работу 16 декабря 1912 г., для вынесения решения на ней требовалось единогласие, после чего окончательное принятие решений передавалось на утверждение правительств.

На заседаниях конференции Россия неизменно выступала за интернационализацию и автономизацию Афона. Учитывая многонациональный и общеправославный характер святогорского иночества, было предложено установить над афонской (по проекту — нейтральной) территорией при сохранении духовной юрисдикции Константинопольского патриарха общий протекторат шести государств, в которых большинство населения принадлежало к Православной Церкви[20]. Хотя на Болгарскую Церковь была наложена Константинопольской патриархией схизма, Болгарию также включали в этот список, как имевшую своих подданных среди святогорцев, кроме того, в тот период существовали надежды на быстрое снятие схизмы. Ведущая роль в подобном протекторате принадлежала бы самой России. Таким образом, предполагалось нейтрализовать главенство греков и защитить права выходцев из всех православных государств.

Однако в российском Министерстве иностранных дел существовала большая озабоченность тем, что, кроме общих идей, не существовало ясного представления, как практически решить вопрос о статусе Святой Горы. Поэтому нескольким российским дипломатам в Константинополе, Салониках и других местах было поручено подготовить соответствующие

[19] Там же.

[20] АРПМА. Оп. 10. Д. 154. Док. 144. Л. 17; Русское слово. 1913. 6 января. № 5.

докладные записки. Всего было подготовлено четыре таких документа: Б. С. Серафимовым, А. К. Беляевым, А. М. Петряевым и А. Н. Мандельштамом. В каждом из них отмечалось неравноправное положение русских афонитов и необходимость «изменения политико-административного статуса Афонской Горы»[21].

Первая докладная записка по вопросу преобразования устройства Афона была написана 2 ноября 1912 г. сотрудником российского посольства в Константинополе, экспертом по церковным делам, титулярным советником Б. С. Серафимовым в адрес посла М. Н. Гирса. Серафимов считал необходимым предоставить первенствующее положение российскому покровительству над Афоном. Подчеркивая то обстоятельство, что монастыри, не принадлежащие русским, существуют или за счет сборов и доходов с имений на территории России, или за счет арендной платы, Б. С. Серафимов делал вывод о том, что нерусские обители без помощи из империи придут в запустение через несколько лет. Отмечая, что число русских монахов Афона на 1909/1911 гг. составляло 4250 человек, не считая подворий (более половины всех святогорцев), Б. С. Серафимов писал: «С переменой политических обстоятельств, можно надеяться, изменится и настоящее положение. Со временем из 17 греческих монастырей многие станут русскими, как это стало с Пантелеймоновым монастырем, и тогда, сохранив древлеправославный Афонский уклад, монахи наши увидят себя в лучших условиях». Что касается политического устройства в новых условиях, Серафимов предлагал, чтобы Россия, Болгария, Сербия и Греция, не затрагивая канонического status quo Афона, выступили совместными покровительницами Святой Горы и назначали туда представителя в порядке очереди. В целом же Афон должен был перейти под покровительство России, которая бы и занималась его делами, предоставляя ему во внутреннем управлении возможность руководствоваться уставом и постановлениями Вселенских патриархов; западноевропейские же державы должны воздержаться от обсуждения дел Афона, как чисто православного учреждения, находившегося вне круга их интересов[22]. В недостаточно продуманном проекте Б. С. Серафимова явно присутствовал флер политической романтики, и менее чем через год этот дипломат существенным образом изменил свою позицию.

[21] АВПРИ. Ф. 180. Посольство в Константинополе. Оп. 517/2. Д. 3686.

[22] Там же; *Герд Л. А.* Русский Афон 1878–1914 гг… С. 134.

Наиболее детальную докладную записку «Предложения об устройстве Афона» в начале 1913 г. написал генеральный консул в Салониках статский советник А. К. Беляев. По его мнению, каждое из шести православных государств должно было назначить по одному представителю, которые будут заседать в прежнем административном центре Афона, Карее. Делегаты составят Совет (под председательством русского представителя), который заменит собой функции каймакама. Совет должен был стать единственным представителем Афона в его контактах с иностранными государствами и иметь в своем подчинении роту жандармов. Функции каждого из делегатов по отношению к подданным их государств предполагалось сделать одинаковыми с функциями консулов держав в Османской империи. «При таких обстоятельствах, — отмечал А. К. Беляев, — надо надеяться, что назначение на Афон делегатов с правами и обязанностями консулов будет уже само по себе способствовать в значительной степени умиротворению Св. Горы. Наблюдая в течение около трех лет перипетии происходящей на Афоне борьбы между греками и русскими, и, соглашаясь с моими предшественниками, что главной причиной неприязни греков является их зависть к процветанию русских обителей и опасение быть, в конце концов, оттесненными на второй план, — я, тем не менее, должен сказать, что во многих случаях столкновения между греческими и русскими монахами могли бы быть предупреждены или быстро улажены, если бы на Афоне имелось особое русское консульство, которое могло бы выступить посредником между теми и другими»[23].

Российская делегация в составе делегата в ранге консула, секретаря-драгомана, одного писаря и одного каваса могла бы быть подчинена непосредственно посольству в Константинополе. Таким образом, А. К. Беляев видел в российском представителе афонского управления сотрудника Министерства иностранных дел, а русское монашество ставилось в непосредственную зависимость от министерства. В некоторой степени такой порядок не только соответствовал положению до 1912 г., но и являлся исполнением давней идеи водворения на Святой Горе светского представителя от российского правительства. Административно-хозяйственные и судебные функции Протата, по мнению А. К. Беляева, должны были остаться прежними. Что касается Устава Святой Горы, то он требовал пересмотра в смысле очищения его от поздних

[23] *Герд Л. А.* Русский Афон 1878–1914 гг... С. 132.

добавлений, внесенных в него с политическими целями, — в частности от указа Константинопольского патриарха от 7 июня 1909 г., направленного против значительного увеличения русских святогорцев и ограничивающего число насельников келлий шестью.

Следующая докладная записка «Об Афоне» принадлежала консулу в монастыре коллежскому советнику А. М. Петряеву. Она была написана в начале 1913 г. и состояла из трех частей: общие замечания исторического характера, современное положение Афона и самоуправление Святой Горы. А. М. Петряев отмечал тот факт, что афонское монашество при турках мало считалось с властью Константинопольской патриархии — она существовала только номинально, так как фактически патриарх ничем не мог поддержать своего авторитета. Единственное орудие, которое он имел в своих руках — это запрещение священнодействовать и отлучение от Церкви. Так же мало считались монахи и с турецкими властями, в частности, в 1908 г. насельники одного из греческих монастырей, в котором произошел крупный конфликт, в течение многих дней сопротивлялись осаде со стороны прибывшего турецкого отряда. По мнению А. М. Петряева, Россия, имеющая самые богатые и населенные обители на Святой Горе, не могла согласиться с тем, чтобы Афон, вышедший из-под турецкого господства, потерял свою автономию и стал частью территории какого-либо одного, хотя бы и православного, государства. Духовная власть должна была оставаться в руках Константинопольского патриарха, а разрешение спорных вопросов могло бы быть предоставлено соглашению между патриархией с российским посольством и миссиями православных государств в Константинополе. В целом, эта записка повторяла основные положения проекта А. К. Беляева, хотя и не была так детально разработана[24].

Особый, в значительной степени обобщающий первые три докладные записки, проект был составлен по поручению посла М. Н. Гирса профессиональным юристом, исполняющим обязанности первого драгомана (переводчика) и юрисконсульта российского посольства в Константинополе, статским советником А. Н. Мандельштамом. Не вникая в чисто церковную сторону вопроса, он предложил текст из 48 статей политического и юридического характера. Афон объявлялся нейтральной территорией под духовным руководством Константинопольского патриарха и общим суверенитетом (кондоминиумом) шести православных

[24] Там же. С. 133.

государств (ст. 1–2). Каждое из этих государств должно было защищать монахов своей национальности (ст. 3). Гражданская власть на Афоне предоставлялась шести комиссарам, а всего представителей государств предполагалось 12 — 5 от России, 3 — от Греции и по одному от остальных стран (ст. 5). В распоряжении комиссаров должна была находиться жандармерия, которая обеспечивалась на 5/12 со стороны России, 3/12 — Греции, по 1/12 от остальных стран (ст. 16). Что касалось Синаксиса — монашеского органа власти, — то ему предоставлялась неограниченная духовная и ограниченная материальная власть. Административно-хозяйственные дела Синаксиса должны были получать одобрение со стороны Совета комиссаров (ст. 19–21). Каждое из государств-покровителей для производства судебных дел назначало свой суд согласно законам своей страны[25].

Подробно положение Афона с точки зрения международного права А. Н. Мандельштам рассматривал в особой докладной записке. Ознакомившись с соответствующими записками об устройстве Святой Горы А. К. Беляева, А. М. Петряева и Б. С. Серафимова, Мандельштам сознательно не касался церковной стороны вопроса, отмечая: «Я ставлю себе единственной целью содействовать, по мере сил, выяснению вопроса, следует ли, с точки зрения русских политических интересов, создать из Афона нейтральную территорию под покровительством шести православных держав, или же предпочтительно обратить Афон в нейтральную территорию под общим их суверенитетом». В его записке впервые рассматривался вопрос о создании независимого государства Афон и, соответственно, оговаривалось вызывавшее споры подданство афонских монахов. А. Н. Мандельштам подробно рассматривал исторические примеры подобных государственных образований: Краковская республика (1815 г.), Молдавия и Валахия (1856 г.), Сербия, Крит (1899 г.). Будущее государство Афон, хотя и зависимое, должно было обладать всеми признаками страны и иметь свою территорию, подданных и власть. Единственным возможным признаком афонского подданства явилось бы местожительство, независимо от национальности и происхождения; паломники оставались иностранными подданными. На Афоне предполагалась своя независимая власть: законодательная (Протат), с депутатами от скитов и келлий, исполнительная (эпистасия) и судебная. Во главе Афонского государства планировалось поставить

[25] Там же. С. 135.

от имени шести православных держав физическое или юридическое лицо, которому вместе с Протатом принадлежала бы верховная государственная власть. Таким лицом мог быть председатель эпистасии, назначаемый державами на определенный срок, или духовное лицо по выбору шести держав. Необходимо было также осуществить отделение духовной власти от светской, так как Константинопольский патриарх имел власть только над духовными делами Афона. Подобно составителям других записок, А. Н. Мандельштам считал, что представителем держав-покровительниц на Афоне явился бы «Совет комиссаров» под председательством России. Этому совету также отводилась функция представителя Афона в их сношениях с иностранными государствами. Далее Мандельштам рассматривал второй вариант — провозглашение Афона нейтральной территорией, «находящейся под кондоминиумом или общим суверенитетом… шести православных Держав», то есть модель, близкую к проекту А. К. Беляева. Тогда афонского подданства не существовало бы, а полнотой власти обладал бы Совет комиссаров[26].

Третья часть докладной записки посвящена сравнительной оценке этих вариантов. А. Н. Мандельштам, исходя из русских государственных интересов, определенно высказывался в пользу создания на Афоне не нейтрального государства, а нейтральной территории. В случае создания независимого государства русские монахи были бы изъяты из сферы действия российских законов, следствием чего стало бы издание регламентов, которые будут расходиться с русскими интересами. «Вообще, — писал А. Н. Мандельштам, — казалось бы желательным, обеспечив Св. Горе, по возможности, все выгоды самоуправления, которыми она пользовалась до сих пор, ввести на Афоне твердую правительственную власть, делающую невозможным повторение печальных явлений, наблюдаемых в последнее время. Образование из Афона автономного государства никоим образом не соответствовало бы намеченной цели, а наоборот, еще более развило бы среди монахов политиканство и племенную рознь». Напротив, при организации коллективного кондоминиума шести православных держав, по мнению автора записки, Россия получила бы возможность иметь решающий голос в афонских делах, нисколько не нарушая при этом ни особенностей внутреннего церковного строя, ни освященного веками положения Вселенского патриарха[27].

[26] Там же. С. 135–136; АВПРИ. Ф. 180. Посольство в Константинополе. Оп. 517/2. Д. 3689; *Паршинцев А. В.* Афонский вопрос во внешней политике России с 1912 по 1917 гг… С. 28.

[27] Там же.

Профессор
А. А. Дмитриевский (1856–1929)

Позднее свои соображения по будущему устройству Афона высказал и профессор А. А. Дмитриевский, написавший и опубликовавший брошюру «Афон и его новое политическое международное положение» (СПб., 1913). Его интересовала в первую очередь церковная сторона вопроса. Он считал необходимым сохранение status quo в вопросе о духовной зависимости обителей Святой Горы от Константинопольского патриархата. Подчинение их Афинскому архиепископу или Российскому Святейшему Синоду явилось бы присвоением прав Вселенского патриарха. Также обязательным считал он сохранение деления монастырей на киновии и идиоритмы и общинное (кинотское) управление Афоном. Последнее, впрочем, нуждалось, по мнению Дмитриевского, в некоторых коррективах в пользу монахов-славян. Имея меньшинство своих представителей в Киноте, славяне с трудом могли провести принятие какого-либо постановления в свою пользу. Благоприятным решением в этом смысле было бы возведение русских Свято-Андреевского и Свято-Ильинского скитов в ранг кириархических монастырей. Для грузин необходимо было сделать то же с Иверским Иоанно-Предтеченским скитом, а для болгар и румын — с Успенским, Ксилургу и молдаво-влахийским Иоанно-Предтеченским скитами. Решение материального вопроса при этом могло бы произойти только путем принудительного отчуждения земель и пересмотра границ всех обителей и монастырей. Русским келлиям нужно было предоставить право иметь численность братии по своему усмотрению. В политическом отношении Святая Гора должна была получить независимый международный статус. Присутствие светских жандармов на Афоне А. А. Дмитриевский считал крайне нежелательным. По его мнению, комиссары с жандармами могли бы находиться в Салониках или даже Константинополе и являться на Афон только в случае необходимости[28].

[28] *Герд Л. А.* Русский Афон 1878–1914 гг... С. 137; АРПМА. Оп. 10. Д. 180. Док. 163. Л. 140.

К концу марта 1913 г. на основе четырех упомянутых докладных записок, главным образом — записки А. Н. Мандельштама, в российском посольстве в Константинополе был составлен «Проект конвенции между Россией, Грецией, Болгарией, Сербией, Румынией и Черногорией касательно Афонской горы». 30 марта посол М. Н. Гирс выслал его министру иностранных дел С. Д. Сазонову в приложении к своей депеше. Проект конвенции и регламента о статусе Афона состоял из 38 статей и, в основном, повторял формулировки А. Н. Мандельштама. В частности, в 1-й статье говорилось: «Афонская гора является нейтральною территориею под духовным главенством Его Святейшества Вселенского Патриарха и под общим суверенитетом (кондоминиумом) шести православных Держав (Болгарии и Греции, Черногории, Румынии, России и Сербии)». В 5-й и 7-й статьях указывалось, что гражданская власть на Афоне принадлежала Совету комиссаров из шести членов и шести их товарищей, и решения в нем принимались большинством голосов, причем России принадлежало пять голосов, Греции — три, а остальным странам — по одному. Председательствовать на заседаниях совета всегда должен был российский комиссар или его товарищ. Россия предоставляла 5/12 афонского корпуса жандармов, Греция — 3/12, и по 1/12 — остальные страны, командиром корпуса становился российский офицер. В учреждаемом шестью державами смешанном суде первый год председательствовал российский судья. При этом Россия покрывала 5/12 дефицита афонского бюджета, Греция — 3/12, и по 1/12 — другие страны. Протат сохранял прежнее устройство, и основные начала афонского самоуправления и духовного главенства Константинопольского патриарха оставались без изменения[29]. Таким образом, российский подход к проекту конвенции об устройстве Афона в окончательном виде появился только в конце марта 1913 г., хотя переговоры и консультации по этому вопросу продолжались уже четыре месяца.

Происходили они и на Лондонской конференции, где свою заинтересованность в Афоне проявила Австро-Венгрия, ссылаясь на то, что на ее территории проживает значительное православное население. Однако существенных подвижек в решении афонского вопроса не было. В конце декабря 1912 — январе 1913 гг. на конференции присутствовал премьер-министр Греции Е. Венизелос, с которым несколько раз встречался российский посол в Лондоне А. К. Бенкендорф. Последний регулярно

[29] АВПРИ. Ф. Политархив. Оп. 482. Д. 5201. Л. 2–14.

писал в Санкт-Петербург докладные записки о ходе обсуждения афонского вопроса. В частности, Бенкендорф сообщал, что на каждой встрече с ним Венизелос говорил о своем полном и безоговорочном согласии с российским «проектом преобразования Афона»[30].

Однако доверять подобным заявлениям было нельзя. Не дождавшись благоприятного для себя решения статуса Афона в международном правовом поле, правительство Греции, усыпляя бдительность российских властей, сразу стало делать все возможное, чтобы, пользуясь фактическим контролем над Святой Горой, как можно быстрее интегрировать Афон в состав своего королевства. Е. Венизелос был активным сторонником создания «Великой Греции», но, желая получить поддержку России по вопросу принадлежности Салоник и части островов в Эгейском море с преимущественно греческим населением, не мог игнорировать ее позиции. Поэтому на встречах с российскими дипломатами премьер-министр на словах поддерживал их, но на деле осуществлял скрытый саботаж и затягивание решения проблемы. Одновременно в Греции разворачивалась в прессе широкая националистическая и антирусская кампания[31].

После возвращения в конце января 1913 г. в Афины Е. Венизелос неожиданно высказался за российско-греческий кондоминиум над Афоном, без участия других государств. Таким образом, не имея тогда возможности официально добиться сохранения Святой Горы только за Грецией и будучи заинтересованным в поддержке Россией греческих интересов на переговорах в Лондоне, премьер-министр предложил двусторонний суверенитет над Афоном. Эта идея потом неоднократно высказывалась греческими властями, но для России ее реализация была невыгодной, так как усилила бы русско-греческое соперничество на Афоне, что неминуемо вело к обострению отношений двух стран. После получения сообщения о предложении Венизелоса российское Министерство иностранных дел в телеграмме Е. П. Демидову от 4 февраля указало на необходимость отстаивать права всех православных государств. В качестве предлога для затягивания решения вопроса греческие власти также ссылались на возможное негативное отношение к кондоминиуму шести православных государств Вселенского патриарха. Однако из депеши посла М. Н. Гирса С. Д. Сазонову от 4 марта 1913 г.

[30] *Паршинцев А. В.* Афонский вопрос во внешней политике России с 1912 по 1917 гг… С. 37.

[31] Там же. С. 35; *Петрунина О. Е.* Афонский вопрос в 1912–1917 гг. по материалам русских дипломатических источников… С. 69.

видно, что Константинопольский патриарх не высказывал никакой тревоги по поводу российского проекта[32].

Когда на Афоне стало известно о проектах установления коллективного управления, греческие монахи развернули активную агитацию против них. 29 января (11 февраля) 1913 г. эта часть афонитов направила в адрес Лондонской конференции открытое письмо, а затем и телеграмму от имени 17 греческих монастырей с заявлением, что предложенные преобразования противны канонам и афонскому уставу, и выражением желания о присоединении Афона к Элладе[33]. Обращались греческие обители и к королю Георгу I (убитому в марте 1913 г.). Русские монахи, напротив, поддерживали идею преобразования Святой Горы в независимую монашескую республику под протекторатом православных государств. Свою позицию они мотивировали тем, что русских монахов на Афоне более пяти тысяч, тогда как греков менее четырех тысяч.

Братство русских обителей (келлий) первым начало активную борьбу против политики эллинизации Афона, обращаясь и к российским архиереям, в частности, 14 января 1913 г. написав архиепископу Новгородскому и Старорусскому Арсению (Стадницкому), внимательно следившему за событиями на Афоне: «Второго ноября 1912 г. Святая гора Афон занята греческими войсками, и нам еще не известно, останется ли она во владении греков или же войдет в сферу другого государства? Ввиду этого мы, святогорские иноки русского происхождения, владеющие религиозными учреждениями, келлейными обителями, считаем уместным и своевременным заявить нашему Российскому правительству о тех притеснениях и обидах, которые мы переносим от греческих „господствующих“ на Афоне монастырей, захвативших всю власть в свои руки и лишивших нас самых элементарных гражданских и человеческих прав. В прилагаемой при этом брошюре мы стараемся выяснить наши обиды и предлагаем меры к исправлению переносимых нами зол и напастей. Покорнейше просим обратить внимание на эту брошюру, и если изложенные в ней доводы заслуживают внимания и уважения, не откажитесь поддержать наши слезные моления во всех местах и сферах, где Вам заблагорассудится, чем премного обяжете Ваших соотечественников и дадите им возможность дальнейшего более сносного существования на Афоне»[34].

[32] *Паршинцев А. В.* Афонский вопрос во внешней политике России с 1912 по 1917 гг... С. 40, 43.

[33] АРПМА. Оп. 10. Д. 154. Док. 144. Л. 17; Русское слово. 1913. 3 марта. № 53.

[34] ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 490.

8 марта настоятель Свято-Пантелеимоновского монастыря игумен Мисаил с братией составили адресованное российским властям письмо «Вопросы и ответы, относящиеся к переустройству правового быта для русского монашества — насельников Св. Афонской Горы», в котором писали о желательности расширения прав русских обителей — беспошлинном получении хозяйственных принадлежностей, производстве всех построек по своему усмотрению и т. д., отметив: «Мы бы просили, если то представится необходимым, собрание держав или посольств обратить на сие внимание и предложить монастырям греческим дать находящимся на их землях скитам и келлиям большую свободу в увеличении храмов, а также жилых и нежилых помещений, в совершении хиротоний, а также в избрании настоятелей». В письме высказывалось пожелание о преобразовании русских скитов в монастыри и расширении прав келий, при этом указывалось: «Наш монастырь св. Пантелеимона, по многочисленности братства (как многолюднейший в мире), желательно бы переименовать в Лавру».

В упомянутом обращении к властям выражались и просьбы относительно прав Руссика в Российской империи: «Что касается Ново-Афонского Симоно-Канонитского монастыря, то как он находился под непосредственным ведением нашего Пантелеимонова монастыря, в таковом виде просим оставить его неизменно и впредь, как о сем Высочайше подтверждено в 1912 г.». Права Константинопольского патриарха на Святой Горе считалось целесообразным оставить в прежнем объеме. В документе также высказывалось пожелание, чтобы на Афоне было российское почтово-телеграфное учреждение, и подчеркивалось: «Желательно, чтобы на Афоне находился русский вице-консул или чиновник для наблюдения порядка и охраны Св. Горы совместно с Кинотом». В заключение письма отмечалось: «Так как Божия Матерь есть твердая заступница и скорая помощница всем христианам и по Господе первая наша надежда, то поэтому Св. Афон, как земной жребий Ея проповеди и место Ея посещения, должен быть дорог и желателен для посещения или всегдашнего здесь пребывания всем; а посему мы полагаем, что греки не должны считать его исключительно своим достоянием и не должны устранять или не допускать желающих поселиться в нем всех православных христиан, как славян, так и других наций; довольно того, что большая часть монастырей принадлежит грекам»[35].

[35] АРПМА. Оп. 10. Д. 143. Док. 4435. Л. 2–12.

За интернационализацию же Афона особенно активно выступало Братство русских обителей (келлий), которое весной 1913 г. обратилось с посланиями к Лондонской конференции и в Министерство иностранных дел России. В частности, 12 мая Братство русских келейных обителей на Афоне написало обращение к участникам международной конференции в Лондоне по Балканским вопросам, в котором говорилось: «Когда стало известно, что некоторыми великими державами было предложено не присоединять Афона ни к одному из балканских государств, а создать из него нейтральную территорию, предоставивши ему самоуправление под покровительством России и православных государств балканского полуострова, 17 афонских греческих монастырей отправили своих делегатов к афинскому правительству и к Вашему Высокому Собранию со своим ходатайством (помешать созданию из Афона нейтральной международной территории, а просто присоединить Святую Гору к Греции).

Это обстоятельство побудило нас, русских иноков, численно превосходящих монахов греческого происхождения, довести до сведения Вашего Высокого Собрания и наши взгляды на возбужденный вопрос и вместе с тем высказать пожелания, — вызванные насущными потребностями нашего св. места, — пожелания устранить из жизни монашествующих резкие ненормальности, противные всем божеским и человеческим законам, несправедливость которых очевидна и существование которых ничем не может быть оправдано в такое просвещенное время, как XX век… просим позволить нам изложить наши пожелания; они немногосложны:

1-е. Признать Афон нейтральною территориею под покровительством России и Балканских государств — Румынии, Болгарии, Сербии, Греции и Черногории. 2-е. Представить Афону внутреннее самоуправление, собственную администрацию и суд, покоящиеся на основаниях, выработанных в подробностях представителями православных держав. 3-е. Представительное собрание Св. Горы составить из представителей, но не от одних лишь монастырей, как это практиковалось по настоящее время, а из представителей монашествующего населения Св. Горы таким образом, чтобы каждые 200 или 250 иноков посылали по одному представителю. 4-е. Выработать свод законов, которым обязательно должны пользоваться все суды, общественные и административные учреждения Афона. 5-е. Дела гражданские и уголовные строго отграничить от дел духовных. 6-е. Отменить ныне существующие положения о правах на владение земельными участками, проданными монастырями по купчим крепостям, и установить, чтобы участки эти

считались полною собственностью приобретающих их лиц или учреждений, без каких бы то ни было ограничений прав покупателей. 7-е. Если вакуфная форма владения существует на Афоне, то отменить это право и все вытекающие из него последствия»[36].

В послании объяснялось, что, во-первых, неизвестно, принадлежал ли Афон когда-либо Элладе, или нет. Так или иначе, коренное население оставило Афон к концу VII в., а новые насельники Афона были не только греки, но и славяне, албанцы, грузины. Во-вторых, далеко не все монастыри, считающиеся ныне греческими, принадлежали в древности грекам. По сведениям келлиотов, только 5 монастырей были устроены греками, а остальные 15 — болгарами, сербами, грузинами, румынами и русскими. Большинство же из монастырей, имевших в начале XX в. греческое братство, были позднее заняты греками. В-третьих, существующая система управления Афоном, созданная в 1626 г., не являлась справедливой, так как управляют Афоном только представители монастырей — антипросопы, а отдельные монастыри меньше скитов и келлий, которые никакого участия в Киноте не принимают. Кроме того, каждый монастырь посылает в Кинот одинаковое количество представителей для решения жизненно важных проблем, а некоторые монастыри отличаются друг от друга по количеству монахов в сотни раз. Так, на тот момент в Свято-Пантелеимоновом монастыре было около 1700 монахов, а в Иверском монастыре — 205, в Ватопеде — 178, в Ставрониките — 15 и т. д. До реформы же 1626 г. Афоном управлял выборный прот и Протат, куда входили все игумены, как больших обителей, так и маленьких. В итоге возникшая система в сочетании с господством идиоритмического устройства монастырей, по мнению Братства русских обителей (келлий), стала более напоминать не монашеское управление, а феодальное средневековое устройство[37].

В обращении также отмечалось, что русские составляют 50% святогорцев, греки — 35%, молдаво-влахи (румыны и молдаване) — 9%, болгары и сербы — 6%. Под документом стояли подписи председателя Братства русских келлий иеросхимонаха Герасима и настоятелей 97 афонских русских обителей. Как и упомянутые докладные записки российских дипломатов, требования русских келлиотов сводились в политическом отношении к кондоминиуму православных держав во главе с Россией,

[36] Там же. Д. 154. Док. 144. Л. 1–2, 15–16.

[37] Там же. Л. 3–14.

но при этом оговаривалось право на самостоятельное внутреннее управление Святой Горы.

В послании Братства русских обителей (келлий) к Министерству иностранных дел России выдвигались как уже упомянутые, так и новые предложения: 1. Придать Афону статус автономной административной единицы, имеющей внутреннее самоуправление и не входящей в состав какого-либо государственного образования, сохранив при этом за монахами их первоначальное подданство; 2. Придать официальный статус русской монашеской общине в лице Объединенного братства русского святогорского монашества и взять ее под покровительство русского правительства, для чего создать специальное правительственное учреждение по связям с русской афонской общиной; 3. С точки зрения внешнего церковного управления оставить Афон в ведении Константинопольского патриарха, а для русского монашества учредить специальную епископскую кафедру; 4. Провести ряд реформ во внутреннем управлении Святой Горой: или изменить состав Протата пропорционально национальному составу афонского монашества, или изъять русских иноков из ведения этого органа; изъять из ведения Протата гражданско-административные дела; внутреннее самоуправление русских обителей оставить без изменений; 5. Вернуть Свято-Пантелеимоновскому монастырю все незаконно захваченные у него земли и возвести его в ранг Лавры; 6. Возвести русские Свято-Андреевский и Свято-Ильинский скиты в ранг монастырей, обеспечив их землей и предоставив возможность построить пристань; 7. Оградить от посягательств греческой армии метох (имение) Свято-Андреевского скита около г. Кавала, а часть доходов от бессарабских имений Святой Горы направить на поддержку русской общины; 8. Возвести крупнейшие русские келлии в ранг скитов, предоставив им возможность приобретения необходимого количества земли; 9. Русские подзависимые обители вывести из-под юрисдикции господствующих над ними монастырей; 10. Ограничить вывоз леса с Афона, урегулировать пользование водными источниками, снять ограничения на пользование камнем и песком; 11. Защитить имущественные права русских келлиотов и каливитов; 12. Разрешить вопрос о строительстве пристаней для русских обителей, а центральную пристань Дафна сделать доступной для всех афонских обителей; 13. Предоставить русским обителям возможность построить общий склад и освободить их от таможенных пошлин; 14. Дать возможность русским обителям организовать духовную школу для молодых иноков; 15. Регламентировать взимание налогов; 16.

Сохранить на Афоне русскую почту, а греческую почту и телеграф поставить под общий контроль[38].

В приложении к письму российскому посланнику в Константинополе М. Н. Гирсу от 1 июня Братство русских обителей (келлий) переслало ему с просьбой о поддержке копию свого послания участникам Лондонской конференции, объясняя его отправку тем, что греческие монастыри Святой Горы направили своих делегатов в Афины к королевскому правительству с ходатайством о присоединении к Греции. В письме также отмечалось, что члены братства уже были вынуждены неоднократно доносить российскому правительству о притеснениях и обидах со стороны греков[39].

Между тем 16–20 апреля 1913 г. было заключено перемирие в Первой Балканской войне, в Лондоне возобновились переговоры, и 17/30 мая был подписан мирный договор. При этом ряд вопросов не был решен полностью, в том числе и афонский. Их окончательное урегулирование передавалось на рассмотрение великих европейских держав, согласно пятому параграфу Лондонского договора им было поручено выработать особый (административный) статус Святой Горы[40]. Даже в греческих школьных учебниках был зафиксирован тот факт, что договор от 30 мая 1913 г. откладывал решение вопроса о статусе Афона[41]. Российской же дипломатии после подписания мирного договора общеправославный протекторат над Афоном казался решенным делом.

Однако через короткое время — 29 июня 1913 г. — началась Вторая Балканская война между вчерашними союзниками, в частности между болгарами и греками. Зограф был осажден греческими солдатами и монахами-ополченцами, но игумен монастыря уговорил отряд болгарских солдат сдаться в плен без боя и этим предотвратил кровопролитие. 25 июня (8 июля) Е. Венизилос в письме российскому посланнику в Афинах Е. П. Демидову сообщил, что он категорически против участия Болгарии в афонском кондоминиуме[42].

---

[38] *Петрунина О. Е.* Афонский вопрос в 1912–1917 гг. по материалам русских дипломатических источников… С. 71.

[39] АРПМА. Оп. 10. Д. 180. Док. 163. Л. 110–110 об.

[40] История дипломатии. Т. 2. М.; Л., 1946. С. 228–229; *Троицкий С. В.* Афон и международное право // Богословские труды. Т. 33. М., 1997. С. 143.

[41] См. напр.: *Σφυρόερας Β.Β.* Ιστορία Νεότερη και Σύγχρονη. Γ` Γυμνασίου. Αθήνα, 1994. Σ. 284.

[42] *Паршинцев А. В.* Афонский вопрос во внешней политике России с 1912 по 1917 гг… С. 49.

Вскоре королевским декретом над афонскими монастырями был установлен контроль греческих военных властей. Еще в январе 1913 г. во всех монастырях Святой Горы, в том числе Свято-Пантелеимоновском, под видом паломников были размещены греческие солдаты, но затем они оставили Руссик. Летом 1913 г. греческие войска вновь заняли Свято-Пантелеимоновский монастырь, однако по требованию российского правительства вскоре освободили обитель и вернули захваченный ими монастырский пароход, а 17 августа в основном покинули Афон[43]. Ранее они арестовали несколько разбойников, ограбивших в том числе и русских монахов, но деньги вернуть не удалось.

Хотя греческие власти сократили вооруженный отряд на Святой Горе с тысячи до нескольких сот человек, но ввели свою администрацию и увеличили военное присутствие на полуострове Халкидики. Содержание оставшегося отряда, состоявшего из двух рот пехоты и 30 жандармов (вместо двух-трех прежних турецких чиновников), легло на святогорцев. Заменив турецкого каймакама, гражданское управление Святой Горой стал осуществлять греческий астиномос (офицер полиции) с резиденцией в Карее, в свою очередь подчинявшийся салоникским властям. Пристань Дафна контролировалась греческими таможенными и портовыми чиновниками, в руках которых находились также почта и телеграф. Еще одно нововведение коснулось судебной власти: в г. Иериссос был назначен судебный следователь, в юрисдикцию которого вошел и Афон. Русские монахи жаловались, что греческие чиновники относятся к ним хуже, чем турки[44].

Вторая Балканская война, в которой Болгария потерпела сокрушительное поражение от Греции, Сербии, Румынии и Османской империи, завершилась подписанием Бухарестского договора великих держав 26 августа 1913 г. В литературе высказывалось мнение о том, что по данному договору Афон окончательно, de jure, вошел в состав Греции[45]. Это суждение являлось ошибочным, о чем свидетельствуют последующие переговоры российских дипломатов с Е. Венизелосом, а также петиции афонских монахов. Бухарестская конференция лишь вынесла решение о размежевании границы между Грецией

[43] См.: *Талалай М. Г.* Афон начала XX в.: «панэллинизм» и «панславизм» // Монастырская культура. Восток и Запад. СПб., 1999. С. 254–261; АРПМА. Оп. 10. Д. 146. Док. 4662. Л. 5.

[44] Прибавления к Церковным ведомостям. 1916. № 17. С. 459; АВПРИ. Ф. Политархив. Оп. 482. Д. 3874. Л. 11; Д. 3875. Л. 7; Д. 3876. Л. 115 об.

[45] *Троицкий С. В.* Афон и международное право… С. 144–145.

и Болгарией, которая прошла севернее Афона, однако сама Святая Гора в тексте договора не упоминалась. Великие европейские державы также заявили на этой конференции, что они не преследуют на Афоне никаких особых интересов, и окончательно международный статус Святой Горы определен не был.

Между тем, после многомесячных переговоров и консультаций на Лондонской конференции послов великих держав, 28 июля (10 августа) 1913 г. было принято решение о том, что «Гора Афон будет обладать независимой и нейтральной территорией»; Совет (Протат или Кинот), состоящий из представителей 20 монастырей, между которыми распределены все земли Афонского полуострова, должен заведовать управлением Святой Горы и располагать полицией. Тем самым снова подчеркивался всеправославный и всенародный характер святогорского иночества, ни у кого не вызывавший сомнений еще со времен византийских императоров[46].

Российский проект интернационализации Афона встретил сильное противодействие со стороны Австро-Венгрии, поэтому русской дипломатии не удалось добиться его полного принятия, для чего требовалось единогласие. В результате была одобрена только первая часть проекта — о сохранении над Афоном духовной власти Константинопольского патриарха. Вторая часть — совместное покровительство Святой Горы со стороны всех православных государств — не была закреплена в решениях совещания, ее обсуждение оказалось отложено из-за возникших разногласий и оставлено на последующее рассмотрение великими европейскими державами[47]. Решение по самому важному вопросу — о территориальной принадлежности Афона, принято не было. Таким образом, международное сообщество не признало его греческой территорией, ни Лондонская, ни Бухарестская конференции не санкционировали присоединение Святой Горы к Греции.

Поскольку Лондонская конференция прекратила свою работу, а вопрос о статусе Афона так и не был решен, каждая из сторон в дальнейшем пыталась истолковать это обстоятельство в свою пользу. Российские дипломаты считали, что обсуждение еще не окончено, а греческие — что получили молчаливое согласие великих держав на присоединение Афона к своему государству. Если греческие власти в основном устраивала

[46] АРПМА. Оп. 10. Д. 166. Док. 4426. Л. 39 об.

[47] *Петрунина О. Е.* Афонский вопрос в 1912–1917 гг. по материалам русских дипломатических источников… С. 73–74; *Паршинцев А. В.* Афонский вопрос во внешней политике России с 1912 по 1917 гг… С. 50–51.

сложившаяся ситуация, то российское правительство продолжало вести работу по достижению соглашения о протекторате над Афоном православных держав. При этом российская дипломатия не понимала, что упускает время, несмотря на то, что греческое правительство энергично проводило избранный курс на эллинизацию Святой Горы. Так, С. Д. Сазонов 30 июля (12 августа) в телеграмме М. Н. Гирсу явно ошибочно писал: «Что же касается до решения основных вопросов, связанных с переустройством Афона, полагаем, что нельзя с этим спешить»[48].

Российское Министерство иностранных дел лишь неустанно и категорично настаивало на выводе греческих войск с Афона, чего вскоре в основном и добилось. В то же время противодействие России побуждало правительство Греции, хотя бы внешне, искать компромиссное решение, которое могло бы удовлетворить обе стороны. Интересы других православных государств при этом в расчет не принимались. Во второй половине августа Е. Венизелос в беседе с российским посланником в Афинах Е. П. Демидовым по-прежнему выражал согласие с нейтрализацией Святой Горы и покровительством Афона со стороны всех православных государств[49].

В этой неопределенной ситуации, вскоре после заключения Бухарестского договора, на Святую Гору был командирован советник (третий драгоман) российского посольства в Константинополе Б. С. Серафимов, который пробыл там с 17 сентября по 24 декабря 1913 г., однако не смог переломить ситуацию в пользу России. Более того, подвергавшийся личным нападкам Серафимов оказался в сложном положении[50].

Осенью 1913 г. ситуация серьезно обострилась из-за действий греческих националистов, что негативно сказывалось на переговорах по статусу Афона. 26–28 сентября представители 17 греческих афонских монастырей направили на Лондонскую конференцию и в Министерства иностранных дел заинтересованных стран открытое письмо (меморандум) с протестом против плана автономии и всеправославного статуса Святой Горы. В письме подчеркивалась неизменность древних афонских обычаев, неотчуждаемость монастырских прерогатив, но также содержалось предложение изъять Афон из юрисдикции Константинопольского патриарха и присоединить к Элладской Церкви. Меморандум

[48] *Паршинцев А. В.* Афонский вопрос во внешней политике России с 1912 по 1917 гг… С. 54.

[49] Там же. С. 55.

[50] *Герд Л. А.* Русский Афон 1878-1914 гг… С. 144–145.

заканчивался характерным призывом: «Свобода есть создание эллинизма, и если в настоящее время варварские и дикие народы пользуются этим благом под греческим знаменем, то неужели мы, афонские монахи, будем порабощены властью народа менее либерального, менее прогрессивного и менее цивилизованного. Никогда!» Греческие афониты на ектениях стали возносить имя короля Эллады, демонстративно именуя его не Константином I, а Константином XII — по византийскому счету[51].

На совещаниях Протата, у членов которого были очень сильны националистические настроения, неоднократно обсуждался вопрос о мерах сопротивления проекту интернационализации Святой Горы. Месячное отсутствие военного отряда казалось греческим монахам опасным, и втайне от русских, болгар и сербов они просили греческое правительство о присылке солдат. В сентябре 1913 г. на Афон прибыл, согласно информации российского посольства в Константинополе, «организатор антианглийских демонстраций на острове Кипре, Китийский митрополит Мелетий, выделяющийся своим беззастенчивым политиканством даже среди греческих иерархов». Будущий Константинопольский и Александрийский патриарх митрополит Мелетий (Метаксакис), начал вести активную агитацию среди греческого монашества[52].

Кинот составил под руководством митрополита Мелетия определение (петицию греческому королю) от лица якобы всех 20 монастырей Святой Горы, которое было принято 3 октября на чрезвычайном Великом афонском собрании игуменов, старцев и антипросопов монастырей. В этом документе участники собрания обращались к королю Константину с просьбой о принятии Афона в полное политическое владение Греции, с сохранением духовного правосудия Вселенского патриарха и неизменности основных уставов самоуправления монашеского жительства: «...3. Вменяется в обязанность, чтобы эллинское знамя, предоставляющее свободу Святой Горе, продолжало постоянно и впредь развиваться над всеми священными обителями на ней, а также и над зависящими от них скитами и келлиями, как знак господства и покровительства... Совершенно отвергаем контроль монашеской жизни в будущем, как пагубный в Святой Горе, то есть идею международного правления или нейтрализации, или совместного господства,

[51] *Талалай М. Г.* Русский Афон. Путеводитель в исторических очерках... С. 21; *Троицкий П.* История русских обителей Афона в XIX–XX вв. М., 2009. С. 151–165.

[52] *Герд Л. А.* Русский Афон 1878–1914 гг... С. 145; АВПРИ. Ф. Политархив. Оп. 482. Д. 3876. Л. 3 об. — 4.

или протектората, или как-либо иначе хотел бы кто назвать тяготение политической эксплуатации священного нашего места; считаем же священную местность Святой Горы неразрывно соединенной со всею страной Эллинского государства»[53].

Копии определения были посланы Константинопольскому патриарху Герману, правительствам православных держав и послам — участникам Лондонской конференции. Представители болгарского и сербского монастырей под сильным давлением греков не решились отказаться поставить свои подписи под этим документом. Уклонился подписать его только антипросоп Свято-Пантелеимоновского монастыря, «дабы потребовать мнения своей обители»[54]. Согласно сообщению Б. С. Серафимова российскому посланнику в Константинополе М. Н. Гирсу от 7 октября, оглашение этого документа в Карее 3 октября было национальным торжеством греческих монахов, сопровождавшимся поклонами перед иконой «Достойно есть», криками «Да здравствует Греция!» и горячей речью митрополита Мелетия[55].

6 октября Кинот принял обращение к премьер-министру Е. Венизелосу, представлявшему Грецию на Лондонской конференции, которое подписали представители 19 монастырей, за исключением Руссика. В нем антипросопы угрожали сопротивлением и даже намекали на возможное восстание против системы «совместного правления» (нескольких православных государств)[56]. Через два дня, 8 октября, был принят меморандум министрам иностранных дел великих держав с опровержением обращения русских келлиотов от 12 мая 1913 г., который из-за опасения вступать в прямой конфликт с Кинотом подписал и представитель Руссика иеромонах Агафодор (Буданов)[57].

В тот же день 8 октября члены Братства русских обителей (келлий) обратились с письменной просьбой защитить их к российскому генеральному консулу в Салониках, указав, что Протат явно угрожает и их жизни и достоянию, и жизни чиновника посольства Б. С. Серафимова. Русские келлиоты отмечали, что их доклад (послание) на Лондонскую конференцию признали еретическим и за его отправку решили лишить сана и настоятельства председательства Братства иеросхимонаха Герасима.

[53] АРПМА. Оп. 10. Д. 154. Док. 144. Л. 36–42.
[54] Там же. Д. 158. Док. 148. Л. 56.
[55] *Гердд Л. А.* Русский Афон 1878–1914 гг... С. 145.
[56] АРПМА. Оп. 10. Д. 158. Док. 148. Л. 62 об. — 64.
[57] Там же. Д. 180. Док. 163. Л. 154–167.

Настоятеля же Свято-Андреевского скита архимандрита Иеронима хотят лишить сана за устройство в скиту Б. С. Серафимова. Греческие келлиоты говорили, что под влиянием правительства Греции они напишут в Лондон в противовес русскому свой доклад и заставят подписаться под ним русских, болгарских и румынских келлиотов. После приезда Б. С. Серафимова Протат разослал во все монастыри указание без его рекомендаций не принимать паломников и официальных лиц и т. д.[58]

С принятой 3 октября петицией депутация из пяти представителей афонских обителей во главе с антипросопом Хиландарского монастыря проигуменом Климентом посетила в Афинах короля, который 17 октября приветливо принял их, подробно расспросил про монастыри, обещал побывать в ближайшее время на Афоне и сказал, «что как царь ваш сделаю, что будет возможно, относительно вашего вопроса и ваших законных требований. В этом будьте уверены»[59].

Депутация также побывала и у премьер-министра Е. Венизелоса. Последний заверил монахов, что греческое правительство не давало своего согласия на установление международного контроля над Афоном, подчеркнув: «Святая Гора сохранила и сохраняет на деле все византийские предания, сохранила нам язык в продолжение долгих веков рабства и потому имеет громадное значение и интерес для эллинизма. Будьте уверены, отцы, что правительство сделает все, что только будет возможно, чтобы Святая Гора сохранила свой настоящий уклад, как церковный, так и политический»[60].

В то же время, по некоторым сведениям, А. Венизелос не поддержал предложение участников депутации подчинить Афон юрисдикции не Вселенского патриарха, а Элладской Православной Церкви, ответив им, «что монахи Афонской Горы должны подчиняться решениям держав безусловно и считать свою миссию в Афинах оконченной»[61].

Значительную помощь депутации оказал митрополит Афинский Феоклит, при встрече с ней заявивший: «В вашей борьбе, достопочтенные отцы, вы будете иметь союзницей всю эллинскую иерархию, которая не колеблясь употребит всю свою нравственную мощь, дабы одержать верх над великими и сильными мира сего, желающими присвоить наши алтари и очаги». Согласно сообщению представителя Руссика

[58] Там же. Л. 110 об. — 111.

[59] Там же. Д. 153. Док. 4652. Л. 4–4 об.

[60] Там же; *Герд Л. А.* Русский Афон 1878–1914 гг… С. 149.

[61] Прибавления к Церковным ведомостям. 1913. № 10. С. 462.

в Киноте игумену Мисаилу от 30 октября, на приеме у короля представители греческих монастырей заявили, что будто бы с представленной петицией согласны все монастыри, а русские монахи не успели ее подписать. Из Афин депутация отбыла в Салоники, где участвовала в праздновании годовщины занятия города греческими войсками. Рассказ ее участников о результатах поездки был заслушан на заседании Кинота 28 октября[62].

В конце 1913 г. планировалось посещение Святой Горы королем Константином вместе с принцами, в связи с чем Кинот дважды — 27 октября и 28 ноября — принимал постановления о выделении им подарков всеми афонскими монастырями[63]. Однако приезд короля не состоялся. 23 октября Кинот также постановил к годовщине освобождения Афона и всей Македонии во всех монастырях, скитах и келлиях «во век» в первое воскресенье ноября совершать заупокойное бдение о павших греческих воинах[64].

Пребывавший в то время на Афоне Б. С. Серафимов описывал эту ситуацию в своих донесениях М. Н. Гирсу и постепенно изменил свою прежнюю позицию относительно проекта интернационализации Святой Горы. Это произошло после того, как митрополит Мелетий обратился к Серафимову с предложением, чтобы Россия отказалась от этого плана с тем условием, что Греция будет гарантировать русским монахам все права и преимущества, которыми они пользовались прежде. В письме М. Н. Гирсу от 21 октября 1913 г. Серафимов писал, что если принять предложение митрополита, то это «даст нам возможность достичь желаемых нами последствий, не выступая на международной сцене в приписываемой нам неблагодарной роли нарушителя афонских уставов и притеснителя безоружных монахов, и без риска потерпеть в окончательном результате роковую для наших святогорских интересов неудачу». В том же донесении Б. С. Серафимов излагал целый ряд условий, на которых, по его мнению, могло быть подписано российско-греческое соглашение, в том числе признание за русскими святогорцами российского подданства, предоставление Свято-Андреевскому и Свято-Ильинскому скитам прав монастырей, превращение грузинской и некоторых больших русских келлий в скиты, лишение Кинота каких-либо административных функций, замена вооруженной стражи отрядом из 100 человек,

[62] АРПМА. Оп. 10. Д. 153. Док. 4652. Л. 5 об.; Д. 158. Док. 148. Л. 55–57 об.

[63] Там же. Д. 150. Док. 143. Л. 9 об.

[64] Там же. Д. 154. Док. 144. Л. 65.

состоящего пополам из русских и греков, формальное обязательство греческого правительства не приступать к каким бы то ни было переменам и мероприятиям общего характера без предварительного согласования с российским правительством и т. д.[65]

Однако предложения Б. С. Серафимова не были приняты в российском посольстве. В письме к советнику посольства К. Н. Гулькевичу от 6 ноября он с горечью писал: «Мои доводы не убедили Вас, и кондоминиум православных государств считается еще достижимым. Если большинство государств выскажется против, то греки, избавившись от необходимости выполнить данное нам обещание, сделают нам только те уступки, которые им будут угодны. Момент для того, чтобы православные государства приняли наше предложение и программу, — упущен»[66].

Между тем для российской дипломатии основополагающими оставались итоги Лондонской конференции, так как на ней проект об интернационализации Святой Горы не был отменен, несмотря на то что Афон фактически вошел в состав Греческого королевства. 27 октября 1913 г. посланник М. Н. Гирс отправил министру иностранных дел С. Д. Сазонову письмо, в котором предложил провести совещание представителей шести православных государств в Константинополе. Однако министр ответил категорическим отказом, сославшись на то, что Болгария и Греция после недавней войны не смогут договориться. В министерстве пришли к мысли об установлении modus vivendi «для необходимости условиться с фактическим обладателем Афона — греческим правительством»[67].

Российское Министерство иностранных дел дало М. Н. Гирсу указание вступить в переговоры с греческими представителями и Вселенской патриархией на предмет заключения соглашения временного характера, точно определяющего взаимоотношения русских и греческих монахов на Святой Горе, а после «окончания нынешнего кризиса» работать над изменением невыгодных для соотечественников условий афонского устава. При этом посланнику указали твердо руководствоваться принципом, что Святая Гора не является исключительным достоянием греческого народа[68]. В данных директивах явно просматривалась неверная

[65] *Герд Л. А.* Русский Афон 1878–1914 гг… С. 150–151.

[66] Там же. С. 152; АВПРИ. Ф. 180. Посольство в Константинополе. Оп. 517/2. Д. 3697. Л. 51–54.

[67] *Паршинцев А. В.* Афонский вопрос во внешней политике России с 1912 по 1917 гг… С. 63–64.

[68] Там же. С. 65–67.

оценка С. Д. Сазоновым обстановки в Греции и общей международной ситуации. Возможно, он рассчитывал в случае обострения международного кризиса и его перерастания в войну после предполагаемой победы Российской империи занять черноморские проливы, после чего обеспечить и реализацию проекта России на Афоне.

Таким образом, проведение дальнейшей работы по этому вопросу было предоставлено российскому и греческому послам в Константинополе совместно с Константинопольской патриархией. Вопрос о статусе Афона активно обсуждался ими в первой половине 1914 г. с участием премьер-министра Греции Е. Венизелоса (искавшего в тот момент благорасположения Российской империи), который был согласен на некоторые уступки в афонском вопросе. При этом М. Н. Гирс наметил два новых проекта устройства гражданского управления Святой Горы, а статский советник П. Б. Мансуров подготовил аналитическую записку с их разбором. В обсуждении афонского вопроса с греческими властями участвовал и российский поверенный в делах в Афинах Урусов[69].

В мае 1914 г. М. Н. Гирс передал греческому послу в Османской империи Д. Панасу план устройства международного положения Афона и заявил о начале переговоров. Российская сторона выдвинула следующие условия: 1. подчинение Афона Константинопольскому патриарху; 2. политическая власть на Святой Горе осуществляется комиссаром, назначаемым Грецией и подчиняющимся Министерству иностранных дел; 3. Греция не предпринимает на Афоне мер общего характера без согласования с Россией; 4. российское правительство имеет право защищать русских монахов; 5. Россия имеет право назначать на Афон чиновника с правами дипломатического представителя[70].

После дипломатических усилий России предложенный ею проект поддержал и Вселенский патриарх Герман V, заявивший российскому посланнику в Константинополе М. Н. Гирсу: «Патриархия присоединяется вполне к проекту, по которому полуостров Афон должен сохранить свое автономное положение под руководством шести держав. Патриархия всеми силами будет против того, если какое-нибудь государство, будь даже это Греция, будет домогаться захватить себе Святую Гору, которая является одинаково священной для всех православных христиан». При этом в начале переговоров греческое правительство по-прежнему выдвигало предложение о российско-греческом кондоминиуме

[69] АВПРИ. Ф. 142. Греческий стол. Оп. 497. Д. 694.

[70] *Герд Л. А.* Русский Афон 1878–1914 гг… С. 155.

на Афоне, отвергая участие других православных государств в решении вопроса о статусе Святой Горы[71].

Греческие власти продолжали держать на Афоне небольшой вооруженный отряд, а со временем перестали говорить даже о возможности двустороннего кондоминиума: резонно полагая, что другие европейские державы постараются не допустить усиления российского влияния в Средиземноморье, предпочтя передать Святую Гору Греции. Для скорейшей интеграции Афона в состав Греческого королевства применялись все доступные средства, в том числе и националистическая пропаганда в стране, а также использование и подогрев антирусских настроений на самом Афоне. Греческие газеты постоянно привлекали к афонскому вопросу внимание общественности, таким образом включая его в число так называемых «национальных вопросов». В связи с этим российский посланник в Афинах Е. П. Демидов позднее (в телеграмме от 7(20) сентября 1917 г.) считал, что, пойдя на уступки в этом вопросе, греческий премьер-министр Е. Венизелос сильно потеряет в глазах общественного мнения[72].

В результате к началу Первой мировой войны греческое правительство занимало в афонском вопросе довольно жесткую позицию. Поскольку международного согласия на включение Афона в состав Греции к тому времени получить не удалось, греческие власти решили пока вести «органическую работу» внутри Святой Горы, опираясь на националистически настроенный Протат. Летом 1914 г. в переговорах с российским посланником в Константинополе М. Н. Гирсом греческий посол Д. Панас уже говорил о том, что единственным носителем государственной власти на Афоне является Протат, в руках которого должны остаться также полиция, таможня и средства связи. Создание органа власти на основе национального представительства греческое правительство считало вторжением в дела Церкви, а национальный вопрос на Афоне предлагало решить путем введения для монахов двойного подданства: афонского — внутри Святой Горы, и их первоначального подданства — вне ее. Обсуждать любые вопросы о положении и поземельных отношениях русских скитов, келлий и калив, а также о покровительстве со стороны правительства России русским святогорцам греческие власти отказались. Исключение было сделано лишь для вопроса об имениях

[71] АРПМА. Оп. 10. Д. 180. Док. 5377. Л. 102; *Талалай М. Г.* Русский Афон. Путеводитель в исторических очерках… С. 21; *Герд Л. А.* Русский Афон 1878–1914 гг… С. 155.

[72] *Петрунина О. Е.* Афонский вопрос в 1912–1917 гг. по материалам русских дипломатических источников. С. 80; АВПРИ. Ф. Политархив. Оп. 482. Д. 3873. Л. 32–33.

афонских обителей вне Святой Горы: в обмен на согласие вести переговоры по этому пункту выдвигалось требование обсуждения вопроса о бессарабских имениях греческих монастырей и закрепления решений по нему международными гарантиями. В свой секретной телеграмме в Министерство иностранных дел от 13 июля 1914 г. М. Н. Гирс также отмечал заявление греческих переговорщиков о том, что другие православные государства (в том числе представленные своими подданными на Афоне) даже не имеют права участвовать в решении вопроса о статусе Святой Горы[73]. Подобная позиция явно свидетельствовала о том, что греческое правительство считало афонский вопрос фактически решенным и вносить какие-либо существенные изменения в его статус не хотело. Проходившие в Константинополе переговоры прервались в связи с началом 1 августа 1914 г. Первой мировой войны.

Следует также отметить, что в первой половине 1914 г. при участии российских дипломатических ведомств был впервые поднят вопрос об объединении всех русских обителей Афона. Новое сложное положение заставляло русских святогорцев сплотиться для защиты от притеснений Протата и греческих властей. Документ о фактическом соединении всего русского афонского монашества в единую общину был составлен по инициативе российского посольства в Греции, подписан первоначально игуменом Свято-Андреевского скита архимандритом Иеронимом и келлиотами и в виде доклада подан российскому посланнику в Константинополе М. Н. Гирсу. Вскоре игумен Свято-Ильинского скита телеграфировал о своем согласии подписать этот документ.

В результате 16 июня 1914 г. был наконец принят акт о создании Объединенного братства русского святогорского монашества, объединявшего всех русских подданных на Афоне. В данном документе еще раз подтверждалось желание русских иноков сохранить свою национально-государственную идентичность и говорилось о том, что в число основных задач братства входит не только защита русских монахов от угнетения, но и оказание поддержки государственным интересам России на Востоке[74].

22 июня 1914 г. М. Н. Гирс принял в Константинополе делегацию русского монашества: наместника Руссика иеромонаха Иоакинфа, эпитропа

[73] *Петрунина О. Е.* Афонский вопрос в 1912–1917 гг. по материалам русских дипломатических источников... С. 74; АВПРИ. Ф. Политархив. Оп. 482. Д. 3877. Л. 13.

[74] *Петрунина О. Е.* Афонский вопрос в 1912–1917 гг. по материалам русских дипломатических источников...; АВПРИ. Ф. Политархив. Оп. 482. Д. 3876. Л. 139 об. — 140.

Свято-Андреевского скита иеромонаха Софрония, настоятеля Константинопольского подворья Свято-Ильинского скита иеромонаха Лукиана и товарища председателя Братства русских обителей (келлий) иеромонаха Петра (настоятеля келлии Белозёрка). На этой встрече о. Иоакинф заявил о присоединении Руссика к акту об объединении. Посланник выразил радость по поводу такого единодушия и заявил собравшимся: «Между прочим, этим вы дадите мне возможность прогрессивнее работать по проведению новых реформ и узаконений на Афоне, о чем у нас идут переговоры с греческим правительством и Вселенской патриархией»[75].

Однако создание Объединенного братства русского святогорского монашества так и не было завершено: игумен Свято-Пантелеимоновского монастыря о. Мисаил, остерегаясь резкой негативной реакции Протата, не стал подписывать акт. Кроме того, русские афонские монашеские организации не получили официального признания со стороны Святейшего Синода Российской Православной Церкви. Однако, главным образом, реализации на практике указанного акта от 16 июня помешала разразившаяся вскоре Первая мировая война.

В связи с началом войны правительство Османской империи в июле 1914 г. закрыло проливы Босфор и Дарданеллы, и традиционная связь русских афонских обителей с Россией через Черное море прервалась. С этого времени на Афон уже не приходил ни один российский пароход, закрылось и ранее размещавшееся в Дафне в арендованном здании Русское пароходное агентство. Свято-Пантелеимоновский монастырь, русские скиты и келлиоты имели в Одессе своих доверенных лиц, которые стали получать денежные переводы и почту и затем различными окружными путями старались переправить их на Афон. Однако с начала 1917 г. на Святую Гору из-за политического кризиса полностью прекратился приток денежных средств из России. К концу того же года на Афон перестала поступать почтовая корреспонденция, в связи с чем закрылось находившееся в Дафне до этого времени представительство российской почты[76].

В целом можно согласиться с заключениями петербургской исследовательницы Л. А. Герд, что в сложной международной ситуации конца XIX — начала XX вв. российское правительство не предпринимало активных шагов на Балканах. Непоследовательность политики и отсутствие единой четкой линии в отношении Афона приводили к тому, что русское

[75] АРПМА. Оп. 10. Д. 180. Док. 163. Л. 142–143.

[76] Там же. Л. 126.

монашество, с одной стороны, не имело надежной защиты от своего правительства, а с другой стороны, пользовалось достаточно большой свободой и бесконтрольностью. В результате этого мощный политический потенциал России на Православном Востоке не был использован в полной мере. Русский Афон существовал не только независимо от противоречивой политики правительства, но порой даже вопреки ей. Он был своеобразным «русским островом» в Восточном Средиземноморье и служил мощным стержнем, на котором во многом базировался авторитет России в этом регионе, оказывая большое положительное влияние на духовную жизнь всего христианского Востока[77].

Лишь после занятия в ходе Первой Балканской войны Афона греческими войсками осенью 1912 г. российское правительство проявило заметный интерес к Святой Горе, увидев в нем опорный пункт своего влияния в Средиземноморье. Был разработан проект интернационализации Святой Горы, для реализации которого предприняты определенные усилия. Основная борьба российской дипломатии по афонскому вопросу велась с ноября 1912 по июль 1914 гг. Некоторое внимание к стратегическому положению Афона и прилегающей территории проявил и император Николай II. В частности, во время своего последнего приема делегации афонских монахов 13 февраля 1914 г. император после благочестивой беседы выказал явный интерес к стратегическому характеру приобретенной русским Свято-Андреевским скитом в качестве метоха бухты в Македонии (вблизи г. Кавала)[78].

Однако в реализации проекта интернационализации Святой Горы российское правительство столкнулось не только с сопротивлением греческих властей и части афонитов, но и с противодействием ряда великих европейских держав (прежде всего Австро-Венгрии), обеспокоенных ростом влияния России на международной арене. В результате российская дипломатия потерпела поражение, «которое окончательно отдало Афон в руки греков»[79].

Впрочем, российское правительство не считало эту неудачу окончательной, рассчитывая в случае благоприятного исхода Первой мировой

[77] *Герд Л. А.* Русский Афон 1878–1914 гг... С. 159–160.

[78] См.: Дневники императора Николая II. М., 1991; *Талалай М. Г.* Положение русского монашества на Афоне после 1912 г. // Россия и Христианский Восток. Вып. II–III. М., 2004. С. 581–582.

[79] *Петрунина О. Е.* Афонский вопрос в 1912–1917 гг. по материалам русских дипломатических источников... С. 80.

войны вернуться к решению афонского вопроса, который так и не был урегулирован в международном плане. Важным этапом здесь было введение русско-французского вооруженного отряда на Афон в январе 1917 г. Несмотря на сложнейшую ситуацию в России после Февральской революции, даже Временное правительство уделяло некоторое внимание афонскому вопросу. В частности, министр иностранных дел М. И. Терещенко в июле 1917 г. отправил телеграмму против вывода союзного отряда с Афона[80]. В целом российские власти так и не признали фактического присоединения Святой Горы к Греции и вплоть до осени 1917 г. предпринимали меры по урегулированию юридического статуса Афона. Однако последовавшие затем Октябрьская революция и установление в России советской власти привели к окончательному отказу от проекта интернационализации Святой Горы.

Источники и литература

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 550. Оп. 1. Д. 266, 490.

2. Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ). Ф. Политархив. Оп. 482. Д. 3873, 3874, 3875, 3876, 3877, 5201; Ф. 142. Греческий стол. Оп. 497. Д. 694; Ф. 180. Посольство в Константинополе. Оп. 517/2. Д. 3686, 3689, 3697.

3. Архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне (АРПМА). Оп. 10. Д. 143. Док. 4435; Д. 145. Док. 125, 5421; Д. 146. Док. 4662; Д. 148. Док. 4620; Д. 150. Док. 143; Д. 151. Док. 4643; Д. 153. Док. 4652; Д. 154. Док. 144; Д. 158. Док. 148; Д. 166. Док. 4426; Д. 180. Док. 163, 5377.

4. В «пороховом погребе Европы». М., 2003.

5. Дневники императора Николая II / под ред. К. Ф. Шацилло. М., 1991.

6. *Герд Л. А.* Русский Афон 1878–1914 гг. Очерки церковно-политической истории. М., 2010.

7. История дипломатии. М.; Л., 1946. Т. 2.

8. *Паршинцев А. В.* Афонский вопрос во внешней политике России с 1912 по 1917 гг. Квалификационная работа Дипломатической Академии МИД. М., 2008.

9. *Петрунина О. Е.* Афонский вопрос в 1912–1917 гг. по материалам русских дипломатических источников // Вестник архивиста. 2002. № 1 (67). С. 59–80.

10. Прибавления к Церковным ведомостям. 1913. № 10; 1916. № 17.

[80] Паршинцев А. В. Афонский вопрос во внешней политике России с 1912 по 1917 гг… С. 8.

11. Русское слово. 1913. 6 января. № 5; 3 марта. № 53.

12. *Талалай М. Г.* Афон начала XX в.: «панэллинизм» и «панславизм» // Монастырская культура. Восток и Запад. СПб., 1999. С. 254–261.

13. *Талалай М. Г.* Положение русского монашества на Афоне после 1912 г. // Россия и Христианский Восток. Вып. II–III. М., 2004. С. 579–585.

14. *Талалай М. Г.* Русский Афон. Путеводитель в исторических очерках. М., 2009.

15. *Троицкий П.* История русских обителей Афона в XIX–XX вв. М., 2009.

16. *Троицкий С. В.* Афон и международное право // Богословские труды. Т. 33. М., 1997. С. 131–147.

17. *Σφυρόερας В.В.* Ιστορία Νεότερη και Σύγχρονη. Γ` Γυμνασίου. Αθήνα, 1994.

Mikhail Shkarovsky. **Russian Policies Regarding Mt. Athos in the Early 20th Century.**

The Beginning of the twentieth century was a time of unrealized project of internationalization of Athos, who actively defended the diplomatic service of the Russian Empire. Largely this project was an extension of their traditional campaign to the Holy land of Palestine and mount Athos belong to the Orthodox world. After the lesson, during the First Balkan war of Athos Greek troops in the autumn of 1912, the Russian government has shown considerable interest in the Holy Mountain, seeing in it a reference point of its influence in the Mediterranean. Was developed the project of internationalization of the Holy Mountain. To implement it has taken some effort. The main struggle of the Russian diplomacy on Athos subject was conducted from November 1912 to July 1914. However, in the implementation of the project, the Russian government was faced not only with the resistance of the Greek authorities and the monks, but also by the opposition of many of the great European powers (especially Austria-Hungary). As a result, miss a favorable situation, the Russian diplomacy has failed. In General, the Russian authorities did not recognize the actual joining of the Holy Mountain of Greece until the fall of 1917, took measures for the settlement of legal status of mount Athos, while maintaining some hope of success. However, the subsequent October revolution and the establishment in Russia of Soviet power led to the final abandonment of the project of internationalization of the Holy Mountain.

***Keywords*:** Athos, Holy Mountain, Russian foreign policy, internationalization, Russian monasticism, Greek, Balkan war, Athos subject, diplomacy, European powers.

Mikhail Vital´yevich Shkarovsky — Doctor of Historical Sciences, Senior Researcher at the Central State Archives of St. Petersburg, Professor at St. Petersburg Theological Academy (shkarovs@mail.ru).

Д. А. Карпук

МИТРОПОЛИТ МАКАРИЙ (БУЛГАКОВ) И ДУХОВНАЯ ЦЕНЗУРА В XIX СТОЛЕТИИ

Митрополит Макарий (Булгаков) является одним из самых выдающихся архиереев XIX столетия. Широкую известность не только в Российской империи, но и за ее пределами владыке Макарию принесли его фундаментальные исследования по богословию и церковной истории. В бытность инспектором и профессором столичной духовной академии ему впервые пришлось столкнуться с духовной цензурой. И с этого времени митрополит Макарий был связан с ней на долгое время. Во-первых, сначала как член Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета, действовавшего при академии. Во-вторых, как автор богословских работ и церковно-исторических исследований. Несмотря на архиерейский статус и авторитет владыки Макария в научных кругах, духовная цензура в лице разных своих представителей довольно строго подходила к его трудам. Некоторые сочинения приходилось серьезно переделывать, разрешение на публикацию других приходилось ожидать годами. В-третьих, в 1870 г. по инициативе тогдашнего обер-прокурора Св. Синода была учреждена Комиссия по пересмотру действовавшего устава духовной цензуры, председателем которой был назначен именно митрополит Макарий. Предложения Комиссии, вынесенные на рассмотрение Св. Синода, позволяют утверждать, что владыка Макарий был человеком чрезвычайно широких взглядов, по некоторым вопросам даже опережавшим свое время.

Ключевые слова: митрополит Макарий (Булгаков), митрополит Филарет (Дроздов), архиепископ Иннокентий (Борисов), митрополит Григорий (Постников), граф Д. А. Толстой, Санкт-Петербургская духовная академия, духовная цензура, обер-прокурор Святейшего Синода, Санкт-Петербургский духовный цензурный комитет.

Митрополит Макарий (Булгаков) (1816–1882), благодаря премиям его имени и многочисленным научным работам, хорошо известен не только как Московский митрополит, но и как крупнейший богослов и церковный историк XIX в. Выпускник Киевской духовной академии Макарий (Булгаков) в сане иеромонаха указом Св. Синода был переведен в Санкт-Петербургскую духовную академию в 1842 г. В столичной академии, куда его назначили по ходатайству тогдашнего ректора архимандрита Афанасия

Дмитрий Андреевич Карпук — кандидат богословия, преподаватель и секретарь кафедры церковно-исторических дисциплин, заведующий аспирантурой и архивом Санкт-Петербургской духовной академии (dimand3@yandex.ru).

Митрополит Макарий (Булгаков)
(1816–1882)

(Дроздова)[1], Макарий пробыл 15 лет, вплоть до 1857 г., и прошел все звания и должности, начиная с помощника инспектора до ректора и с бакалавра до заслуженного ординарного профессора. Именно в столичной духовной академии ему пришлось впервые столкнуться с духовной цензурой. И с этого времени митрополит Макарий был связан с ней на долгое время, наверное, как никто другой из его современников. Во-первых, сначала как член Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета, действовавшего при академии до конца 50-х гг. XIX в. Во-вторых, как автор богословских работ и церковно-исторических исследований. В дальнейшем, несмотря на архиерейский статус и авторитет владыки Макария в научных кругах, духовная цензура в лице разных своих представителей довольно строго подходила к его трудам. Некоторые сочинения приходилось серьезно переделывать, разрешение на публикацию других приходилось ожидать годами. В-третьих, в 1870 г. тогда архиепископу Макарию, не понаслышке знавшему все положительные и отрицательные стороны духовно-цензурного контроля, представилась возможность кардинально изменить и улучить ситуацию в этой сфере. По инициативе тогдашнего обер-прокурора Св. Синода графа Д. А. Толстого была учреждена Комиссия по пересмотру действовавшего устава духовной цензуры. Председателем Комиссии был назначен именно владыка Макарий.

Итак, указом Св. Синода от 16 октября — 17 ноября 1844 г. архимандрит Макарий был определен членом Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета вместо инспектора академии архимандрита Иоасафа (Покровского). Как и его предшественник, отец Макарий был сверхштатным четвертым членом цензурного комитета. В число его обязанностей входило рассмотрение статей для академического

[1] РГИА. Ф. 796. Оп. 123. Д. 751. Л. 1–3.

журнала «Христианское чтение», а также общее наблюдение за ходом дел в комитете[2].

Биограф митрополита Макария (Булгакова) профессор протоиерей Феодор Титов считает, что архимандрит Макарий был самым желательным цензором для начальства, которое видело в нем человека исполнительного и ответственного. Но с большим почтением и уважением к отцу Макарию относились и авторы, представлявшие свои рукописи в Санкт-Петербургский духовно-цензурный комитет. Для них было важно, что архимандрит Макарий был человеком аккуратным, благородным и, что особенно важно, гуманным. Именно благодаря всем этим качествам отец Макарий в скором времени стал самым популярным представителем столичной духовной цензуры. Это объяснялось, во-первых, тем, что он снисходительно относился к авторским ошибкам или чрезмерно оригинальным мыслям, что не приветствовалось высшей церковной властью. Во-вторых, и это тоже было чрезвычайно важно, он всегда цензурировал сочинения и разрешал их к печати в кратчайшие сроки, в то время как некоторые его коллеги могли задерживать рукописи не только на месяцы, но даже на годы. Сказывалась любовь архимандрита Макария быть точным и аккуратным во всем[3].

Именно архимандрита Макария просили «посмотреть, чтобы рукопись не завалялась долго на полках комитетских, как это иногда бывает» такие лица, как архиепископ Иннокентий (Борисов), епископ Анатолий (Мартыновский), Я. К. Амфитеатров, О. М. Бодянский и др.[4] Вот как обращается к своему бывшему ученику профессор Киевской духовной академии Я. К. Амфитеатров по поводу своей рукописи: «Примите, ради всех святых примите ее под свою опеку и защищение и изведите душу ее и мою… Сделайте милость. Будьте ласковы, пропустите… Как бы я рад был, если бы вашим именем была запечатлена моя горькая работа… Крестите, т. е. исправляйте, и вы там сколько хотите. Впрочем, ересей у меня нет»[5]. Примечательно, что в данном случае речь идет о «Чтениях о церковной словесности, или Гомилетике», работе, которая впоследствии станет «основой для создания русского

[2] *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 419.

[3] *Титов Ф.* Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Историко-биографический очерк. Киев, 1895. Т. I: Годы детства, образования и духовно-училищной службы митр. Макария (1816–1857 г.). С. 216.

[4] *Котович А. Н.* Духовная цензура в России (1799–1855 гг.). СПб., 1909. С. 405.

[5] Там же.

национального стиля церковной проповеди, расцвет которого приходится на 2-ю половину XIX — начало XX в.»[6].

Очень близкие и даже, можно сказать, дружеские отношения сложились у архимандрита Макария с архиепископом Иннокентием (Борисовым). Так, последний в октябре 1846 г. пишет о своих великопостных поучениях: «Доброго здоровья и успеха в ученых и общеполезных трудах, достопочтеннейшему о. Макарию. Если есть между ними минута свободы, то благоволите уделить ее нам и выслушать нашу просьбу. Дело в следующем. На сей же почте посылается от меня в ваш цензурный Комитет небольшое собрание великопостных поучений, предназначенных к изданию в свет. Мне хотелось бы получить их обратно поскорее. Дабы, если получится на то позволение, успеть напечатать до великого поста. Времени, по-видимому, еще немало, но типография здесь так медленна, что от нее трудно ожидать, что кончит печатать заблаговременно. Между тем, заботясь об ускорении дела, я вместе с сим прошу Вас отложить совершенно всякий этикет и, не стесняясь ничем, отметить официально, или сказать мне частно, что, по вашему мнению, следовало бы исключить или изменить: все будет выполнено со всею точностию, хотя бы для сего нужно оставить без употребления полкниги»[7].

Разумеется, отец Макарий при чтении материалов такого почтенного автора проявил максимум пунктуальности и деликатности. Меньше чем через три недели он уже отвечает владыке Иннокентию, что просмотрел и одобрил его рукопись: «Осмеливаюсь при этом принести вашему высокопреосвященству мою искреннюю признательность за то душевное наслаждение, какое, в преизбытке, испытал я при чтении этой рукописи. Пользуясь данным вами правом обозначать на ней свои недоумения, я кое-где выразил их чертами карандаша (хотя обычно все такие места помечались цензорами красными чернилами. — *Д. К.*); но все они, как сами изволите увидеть, совершенно маловажны и, по вашему усмотрению, могут быть вытерты резинкою»[8]. В ответ на это владыка Иннокентий в следующем письме выражает сожаление, что цензор был слишком снисходителен к его текстам: «Но вы слишком благи: нам бы желалось, чтоб вы были суровее». Однако и после прочтения

[6] *Волков А. А.* Амфитеатров Яков Космич // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 206.

[7] *Титов Ф.* Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский… С. 216–217.

[8] *Барсов Н. И.* Письма Макария митрополита Московского к Иннокентию, Архиепископу Херсонскому и Таврическому // Христианское чтение. 1884. № 5–6. С. 801–802.

следующей рукописи высокопреосвященного автора отец Макарий вновь просит прощение за свое вмешательство в авторский текст: «И в настоящий раз, каюсь перед вами, я не мог быть строгим критиком. Вы знаете, что для этого нужно немало времени, полная осмотрительность и сообразительность… Впрочем, в двух-трех проповедях я кое-что изменил или повыпустил, по своему крайнему разумению. Если вам угодно, уничтожьте мои измены, и пусть будет все по-старому. Не нам, скажу чистосердечно, ученикам учеников ваших — быть вам в чем-нибудь учителями»[9].

Попутно следует заметить, что архимандрит Макарий имел непосредственное отношение к изданию академического журнала «Христианское чтение». И в круг его обязанностей в данном случае входил также поиск авторов и материалов. В 1847 г. отец Макарий обращается к владыке Иннокентию с просьбой прислать несколько слов и поучений для академического издания, не скрывая, что они влияют на популярность, а значит и на тираж журнала и, соответственно, на материальное его положение: «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?»[10]. Спустя четыре года, в 1851 г., будучи уже ректором и архиереем, епископ Макарий вновь умоляет владыку Иннокентия оживить столичный академический журнал своими беседами.

Таким образом, отношения двух выдающихся современников были и взаимовыгодными. Именно по инициативе архиепископа Иннокентия в 1847 г. архимандрит Макарий был удостоен докторской степени. Дело в том, что в этом году отец Макарий опубликовал «Введение в православное богословие». Данное сочинение было предложено преподнести Николаю I. По поручению Св. Синода архиепископ Иннокентий должен был просмотреть сочинение отца Макария и дать ответ, можно ли эту книгу преподнести императору. В своем отзыве владыка Иннокентий отметил, что «книга сия и по важности своего содержания, и по способу изложения предметов, и по значительности труда, коего стоила она сочинителю» может быть преподнесена в качестве дара главе государства. Одновременно с этим владыка высказал мнение, что будет вполне справедливо отца Макария, «как за сей новый ученый труд, так и за предшествовавшие, — особенно по истории Русской Церкви»,

[9] *Титов Ф.* Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский… С. 218–219.
[10] Там же. С. 378.

удостоить докторской степени[11]. Данное ходатайство владыки Иннокентия, как, впрочем, и митрополита Санкт-Петербургского Антония (Рафальского), было удовлетворено, и 31 октября 1847 г. архимандрит Макарий был удостоен степени доктора богословия.

Что же касается цензорской деятельности архимандрита Макария, то дореволюционный исследователь духовной цензуры А. Н. Котович обратил внимание на любопытную деталь, а именно на то, что цензорской благожелательностью отца Макария имели возможность пользоваться лишь лица, близкие к нему по Киевской духовной академии. Другими словами, отец Макарий «давал отзывы об отдельных сочинениях лишь в виде исключения — ради „земляков“»[12]. Как уже было упомянуто, в число обращавшихся входили владыка Иннокентий, профессор Я. К. Амфитеатров. Кроме того, отец Макарий способствовал выходу в свет исследований профессора Киевской духовной академии протоиерея Иоанна Скворцова «Краткое начертание истории церкви ветхозаветной» (четвертое изд.) и «Краткое начертание истории церкви новозаветной» (третье изд.).

Также именно отец Макарий дал разрешение на публикацию «Воскресных бесед» (СПб., 1847) архиепископа Курского Илиодора (Чистякова). Впрочем, об отношениях отца Макария и владыки Илиодора следует сказать отдельно. Владыка Илиодор, возглавляя Курскую и Белгородскую епархию, заприметил в семинарии особые дарования тогда еще Михаила Петровича Булгакова. И с того времени стал ему особо покровительствовать. Архиерей оказывал ему материальную поддержку, приглашал погостить в свой дом на время каникул, а в 1837 г., по окончании им Курской духовной семинарии, направил его в Киевскую духовную академию[13]. Но и это еще не все. Архимандрит Макарий первоначально подготовил свое вышеупомянутое «Введение в православное богословие» к печати в виде трех выпусков, каждый из которых поэтапно отправлялся на рассмотрение духовных цензоров. В Санкт-Петербургском духовном цензурном комитете материалы рассматривал архимандрит Аввакум (Честной). Далее рукописи поступали на рассмотрение в Св. Синод, который поручил изучение данных текстов именно архиепископу Илиодору. Последний пропустил к печати все три выпуска

[11] РГИА. Ф. 796. Оп. 127. Д. 1611. Л. 17–19.

[12] *Котович А. Н.* Духовная цензура в России… С. 406.

[13] *Раздорский А. И., Д. Б. К.* Илиодор (Чистяков), архиеп. Курский и Белгородский // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 22. С. 234.

без каких бы то ни было критических замечаний. Только в своем первом отзыве он порекомендовал заменить первоначальное авторское название «Энциклопедия Православного Богословия» на другое, «более сообразное с существом дела»[14].

Святитель Иннокентий (Борисов), архиепископ Херсонский (1800–1857)

Подобного рода случаи взаимопомощи и взаимодействия между цензорами и авторами не были исключениями. Скорее наоборот, в этом можно видеть некое правило, когда авторы, особенно много и часто пишущие, устанавливали особые доверительные отношения с тем или иным цензором. Впоследствии, будучи архиепископом Харьковским, владыка Макарий, направляя через своего брата протоиерея Александра Булгакова, настоятеля Казанского собора в Санкт-Петербурге, свои проповеди на цензуру в столичный комитет, давал ему следующие указания: «И потрудитесь, братец, попросить секретаря — Чистовича[15], чтобы рукопись была рассмотрена поскорее, и именно о. Сергием[16], который цензуровал и прежде мои проповеди»[17].

Уволен архимандрит Макарий от должности сверхштатного члена Санкт-Петербургского духовно-цензурного комитета был согласно собственному прошению определением Св. Синода от 9(16) января 1848 г., проработав, таким образом, на этой должности чуть более трех лет.

Любопытно отметить, что, будучи сверхштатным сотрудником цензурного комитета, архимандрит Макарий исполнял эту должность совершенно бескорыстно, не получая никакого вознаграждения за свой труд. Только один раз за все время своего цензорского служения он получил

[14] РГИА. Ф. 796. Оп. 127. Д. 1611. Л. 1–14.

[15] Чистович И. А. (1828–1893) — профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

[16] Архимандрит Сергий (Назаретский) — член Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета.

[17] *Титов Ф., прот.* Московский митрополит Макарий Булгаков. Киев, 1915. Т. III: Литовский период в жизни митрополита Макария (1868–1879 гг.). Епархиальная деятельность митрополита в Литве и приложения. С. CLXII.

материальное вознаграждение в размере годового оклада штатного духовного цензора 228 р. 75 к. серебром. Ходатайство об этом вознаграждении приняли штатные члены Санкт-Петербургского комитета на своем заседании от 16 января 1847 г.: «Приняв во внимание, что инспектор академии, архимандрит Макарий, состоя сверхштатным членом более двух лет, во все время своей службы в комитете не получал за труды свои никакого возмездия, а между тем сверх статей, назначаемых для помещения в „Христианском чтении", он рассматривал и другие сочинения, равно как имел участие в рассмотрении сочинений, подлежавших общему суду всех членов комитета»[18]. Через конференцию (с 1869 г. — Совет) Санкт-Петербургской духовной академии данное ходатайство было направлено в Синод, который не оставил его без внимания. Правда, здесь тоже есть любопытная деталь. Дело в том, что, ходатайствуя о единовременном жалованье, члены академической конференции обратили внимание на тот факт, что предшественник Макария архимандрит Иосиф, проработав на этой же должности чуть более года, получил годовое жалованье в размере 228 р. 75 к. Макарию же, трудившемуся на момент обращения уже более двух лет, академическая конференция просила выдать 300 рублей. Однако Синод данное ходатайство не поддержал[19].

Последующая деятельность Макария (Булгакова) была связана с духовной цензурой, но только уже как автора, обязанного, как и все вообще духовные писатели, подавать свои рукописи на предварительное рассмотрение и одобрение духовных цензоров. И далеко не всегда у владыки Макария здесь все было гладко. Особенно это касается богословских сочинений, хотя некоторые сложности возникали и с историческими исследованиями.

Уже первый серьезный богословский труд архимандрита Макария «Введение в догматическое богословие» вызвал неоднозначную реакцию. С одной стороны, как уже отмечалось, — благодарности и докторская степень. С другой, в частных письмах митрополита Филарета (Дроздова) к А. Н. Муравьеву, А. С. Хомякова к А. Н. Попову, епископа, впоследствии архиепископа Филарета (Гумилевского) к протоиерею А. В. Горскому высказывалось много самой нелицеприятной критики в адрес сочинения и самого автора[20]. Примечательно, что «Введение» в 1848 г. было предоставлено в Св. Синод для получения разрешения на второе издание,

[18] *Титов Ф.* Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский... Т. I. С. 226.

[19] РГИА. Ф. 796. Оп. 128. Д. 244. Л. 1–3.

[20] *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1896. Кн. 10. С. 4–6.

однако после вторичного цензурирования архиепископа, впоследствии митрополита Григория (Постникова) таковое было дано только в 1852 г.[21]

Продолжением «Введения», как известно, стало 5-томное «Православно-догматическое богословие» (Т. 1. 1849; Т. 2. 1851; Т. 3. 1851; Т. 4. 1852; Т. 5. 1853). Этот фундаментальный труд подвел черту под всеми предшествующими попытками в систематическом порядке изложить основные положения православной веры. Один из корреспондентов епископа Макария за эту книгу называл его даже «Макарием Великим»[22]. Примечательно, что тот же архиепископ Григорий (Постников), цензурировавший первое издание «Догматики» и не высказавший при этом ни одной претензии, при подаче сочинения на цензуру для второго издания был уже не столь благодушен и обратил внимание на целый ряд недостатков, которые, впрочем, разрешил устранить только в случае, если сочинение будет представлено к 3-му изданию. И действительно, с 3-го издания «Догматика» владыки Макария стала выходить в переработанном виде и в 2-х томах[23].

Еще более драматичная судьба была у «Руководства к изучению христианского православно-догматического богословия», составленного владыкой Макарием в 1853 г. Первоначальное авторское название было следующим: «Краткое начертание Православно-Догматического богословия». Данная книга, являвшаяся сжатым изложением предыдущих пяти томов, должна была стать учебником для учащихся духовных семинарий. После одобрения Санкт-Петербургским духовным цензурным комитетом рукопись поступила на цензуру к митрополиту Филарету (Дроздову). Московский святитель представил свой отзыв только в ноябре 1862 г. В сопроводительном письме 10-летняя задержка объяснялась обремененностью «летами и занятиями», а также необходимостью помечать многочисленные недостатки сочинения, предполагавшегося в качестве учебного пособия для семинарий. Однако итоговый отзыв занял менее трех книжных страниц. Большая часть замечаний носит общий характер. Например, по мнению рецензента, в сочинении было много лишних разделов, вполне оправданных в 5-томном издании и лишних в кратком пособии. С другой стороны, разделы о Св. Троице и о Лице Спасителя были изложены, по мнению рецензента, непозволительно кратко. Впрочем, итоговый вердикт был положительным для автора: «„Начертание“ может

[21] РГИА. Ф. 796. Оп. 128. Д. 2142. Л. 7.

[22] РГИА. Ф. 675. Оп. 1. Д. 8. Л. 1.

[23] РГИА. Ф. 796. Оп. 132. Д. 1903. Л. 17–18.

Митрополит Григорий (Постников)
(1784–1860)

быть полезным руководством для семинарского курса: но для сего, кажется, не излишне принять во внимание предложенные здесь мысли и употребить некоторый труд пересмотра»[24]. В результате владыка Макарий вынужден был серьезно переработать свое «Руководство» и опубликовал его всего лишь в 1869 г.

Менее драматичная, но также непростая судьба была у исторического исследования, посвященного истории старообрядчества. В 1853 г. при Санкт-Петербургской духовной академии по инициативе архиепископа Григория (Постникова) было учреждено особое миссионерское отделение для подготовки «воспитанников на дело с раскольниками». В 1855 г. учение о расколе было введено в общий курс академического преподавания, а с 1857 г. во всех духовных академиях были учреждены отдельные кафедры «Учения о русском расколе». В качестве учебного пособия епископ Макарий подготовил и в 1855 г. опубликовал «Историю русского раскола, известного под именем старообрядчества». Рецензентом данного исследования вновь стал архиепископ Григорий. В своем отзыве крупнейший знаток раскола отмечал, что сочинение епископа Макария написано обстоятельно и на основании серьезной источниковой базы. Вместе с тем, владыке Григорию не понравился тот факт, что в столь солидном исследовании ничего не говорится о Мартине еретике: «Но эта История, как История, имеет, по моему мнению, важный недостаток, тот, что в ней нигде не обращено внимания на сказание о Мартыне еретике и бывшем на него Соборе; ибо раскольники, опровергая действительность сего сказания, и доныне везде крайне срамят Православную Церковь. Посему сочинителю означенной истории непременно должно было где-нибудь сказать

[24] Там же. Л. 23–24; Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. М., 1887. Т. V. Ч. 1. С. 354.

сильное слово в защищение Православной Церкви. Но как оно нигде не сказано, то сим подается раскольникам новый случай хулить Православную Церковь»[25]. Владыка Макарий к этому времени уже опубликовал довольно много статей по древнему периоду русской церковной истории. Более того, в это время уже готовились к изданию первые три тома его многотомной «Истории Русской Церкви». Можно предположить, что владыка Макарий считал, что сказание о Мартине еретике является подлогом (чем оно и было на самом деле). Однако он, с одной стороны, не стал выступать против официальной точки зрения. С другой стороны, чтобы не прослыть дилетантом в области, где он претендовал быть специалистом, владыка Макарий так и не включил в свою «Историю русского раскола» требуемый раздел, а ограничился всего лишь одним предложением и ссылкой на исследование архиепископа Воронежского Игнатия (Семенова) «История о расколах Русской Церкви»[26], отметив, что в этом сочинении сказано «решительно все, что только можно сказать против раскольников в защиту подлинности Деяний означенного Собора, и к чему я не мог бы прибавить ничего»[27]. На этом данная цензурная история и закончилась. Что касается митрополита Московского Филарета, то он впоследствии поблагодарил автора за это сочинение, отмечая в письме, что в данной работе «встречал предметы точнее и полнее изложенные, нежели у трудившихся на сем поприще» до владыки Макария[28].

В дальнейшем владыке Макарию суждено было еще сыграть очень важную роль в истории духовной цензуры. Связано это было с очередной попыткой Св. Синода по высочайшему указанию императора Александра II провести реформу духовной цензуры в 1870 г. Необходимость такой реформы после всех тех преобразований, которые произошли в государстве в 60-х гг. XIX в., была очевидной как для авторов, переводчиков и издателей, так и для самих членов духовных цензурных комитетов.

Эпоха Великих реформ существенным образом изменила обстановку в стране. Отмена крепостного права, последовавшие за ней земская и судебная реформы, принятие нового университетского устава — все это

[25] РГИА. Ф. 796. Оп. 135. Д. 1951. Л. 3–3 об.

[26] См.: *Макарий (Булгаков), еп.* История русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб., 1855. С. 3.

[27] РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 409; Ф. 807. Оп. 2. Д. 1355. Л. 18–20.

[28] Письма Филарета, митрополита Московского, к Макарию, митрополиту Московскому // Церковный вестник. 1883. № 13. С. 10.

не могло не затронуть и сферу цензуры. 6 апреля 1865 г. был принят указ «О даровании некоторых облегчений и удобств отечественной печати», существенно ослабивший гражданский цензурный контроль. Государство с цензуры предварительной, как самой строгой, медленно, но все же начало переходить на цензуру карательную, более либеральную. Согласно новому закону от предварительной цензуры в Санкт-Петербурге и Москве освобождались все периодические издания, редакции которых заявят о желании выходить без цензуры, оригинальные сочинения объемом от 10 печатных листов и переводные объемом не менее 20 листов. Конечно, послабления касались только столиц, но все наиболее важные журналы и газеты издавались именно там[29]. Повсеместно от предварительной цензуры освобождались издания правительственных учреждений, образовательных учреждений — академий и университетов, а также разного рода ученых обществ, издания на древних классических языках, чертежи, планы и карты. Автор и издатели всех изданий, вышедших без предварительной цензуры, подлежали в случае нарушения цензурных и других законов судебному преследованию, а редакции периодических изданий — административным взысканиям.

В духовном ведомстве также произошли серьезные изменения. До середины XIX в. на основании действовавшего единственного устава духовной цензуры 1828 г. главными цензурными учреждениями являлись Санкт-Петербургский и Московский духовные цензурные комитеты, функционировавшие при соответствующих духовных академиях. Начиная же с 60-х гг. XIX в. начинает происходить, как кажется, спонтанная, а значит непродуманная децентрализация. Св. Синод начал наделять цензорскими полномочиями различные учреждения и лиц, с этого времени подчиняющихся и отчитывающихся непосредственно Св. Синоду или епархиальным архиереям, а не столичным духовно-цензурным комитетам. И дальше этот процесс только набирал обороты. Так, к началу XX в. в число этих учреждений входили Комиссия при Грузино-Имеретинской синодальной конторе, ведомство протопресвитера военного и морского духовенства, Учебный комитет при Святейшем Синоде, Училищный комитет при Святейшем Синоде, Санкт-Петербургская, Московская, Киевская и Казанская духовные академии, Наблюдательный церковно-певческий совет при Московском Синодальном училище церковного пения, Общество восстановления православного христианства

[29] *Гринченко Н. А., Патрушева Н. Г., Раскин Д. И.* Цензура в России XIX — начала XX вв. // Русские писатели, 1800–1917: биогр. слов. М., 2007. Т. 5. С. 783.

на Кавказе, Совет Казанского братства св. Гурия, Алтайская духовная миссия, Российские духовные миссии в Японии, Китае, Корее и Урмии, Цензурный комитет Алеутской епархии, цензоры епархиальных ведомостей, проповедей и катехизических поучений и местных инородческих изданий[30]. У каждой структуры были свои полномочия, далеко не всегда четко и ясно прописанные. В результате иногда происходила путаница, приводившая к конфликтным ситуациям, как это случилось, например, после издания с разрешения Киевской духовной академии монографии ее же профессора Н. И. Петрова «Очерки истории украинской литературы XIX века» (Киев, 1884)[31]. И хотя целое дело, появившееся по этому поводу в недрах синодальной канцелярии, возникло позже описываемых событий, очевидно, что беспорядок в духовно-цензурном ведомстве начался именно в рассматриваемый период, т. е. в 60-е гг.

Поскольку правила 1865 г., касавшиеся исключительно гражданской цензуры и не затрагивавшие духовное ведомство, являлись временными, очевидно, что нужно было выработать полноценный цензурный устав. Для реализации этой задачи по указу императора 2 ноября 1869 г. была учреждена особая Комиссия для пересмотра действующих постановлений о цензуре и печати под председательством главноуправляющего II отделением Собственной его императорского величества канцелярии князя С. Н. Урусова.

Князь Урусов в скором времени после начала деятельности Комиссии обратился к обер-прокурору Св. Синода графу Д. А. Толстому с предложением подключиться к данной работе по реформированию цензурного контроля и выработать правила, относящиеся исключительно к духовному ведомству. Граф Толстой данное обращение полностью поддержал и уже 9 января 1870 г. в своем отношении к Святейшему Правительствующему Синоду предложил учредить специальную комиссию для выработки новых правил духовной цензуры, подчеркивая, что устав 1828 г. устарел. Причем в предложении обер-прокурора уже содержался список лиц, которые должны были заняться этим вопросом. Так, в состав Комиссии должны были войти сотрудник Санкт-Петербургского духовно-цензурного комитета архимандрит Ефрем (Рязанцев), прот. Иоанн Яхонтов, профессор СПбДА И. А. Чистович, юрисконсульт при обер-прокуроре Св. Синода В. А. Степанов, исполняющий должность директора Канцелярии обер-прокурора И. А. Ненарокомов и член той же канцелярии

[30] РГИА. Ф. 796. Оп. 196. Отд. II. Ст. 2. Д. 76. Л. 44–46.

[31] РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1884 г. Д. 42.

А. И. Забелин, занимавшейся всем делопроизводством Комиссии[32]. Таким образом, в случае одобрения (а другое решение и вряд ли было возможно), Св. Синод должен был только назначить председателя, каковым и стал по его указанию архиепископ Литовский Макарий (Булгаков). При этом в указе особо подчеркивалось, что проект изменений необходимо подготовить в кратчайшие сроки. Это указание членами новообразованной Комиссии было принято к сведению и исполнению, и уже 10 мая того же года владыка Макарий, будучи человеком пунктуальным и исполнительным, представил в Св. Синод рапорт об исполнении возложенных на Комиссию поручений и препроводил в Синод записку с предложениями по реформированию духовной цензуры[33].

Первой в докладе шла историко-аналитическая часть, в которой рассматривалась сложившаяся в сфере духовно-цензурного контроля в государстве ситуация. Особо отмечалось, что годом рождения духовной цензуры является 1720 г., когда при Петре I вышел первый указ, предусматривавший с этого времени контроль выпускаемой церковными типографиями в Москве, Киеве и Чернигове книжной продукции. Отдельно члены Комиссии останавливались, разумеется, на уставе 1828 г., безнадежно устаревшем к середине XIX в. Устарелость заключалась в том числе в происходящей с 1860 г. децентрализации духовно-цензурного контроля. Ведь с выходом «Епархиальных ведомостей» особые цензоры появлялись теперь уже в каждом губернском городе. Принятие академического устава 1869 г., с одной стороны, вывело цензурные комитеты из-под ведения высших богословских духовных школ, а с другой, академиям было дано право самостоятельно, под ответственность ректора, издавать свои собственные труды, записки, тезисы и пр. Для многих современников, имевших отношение к издательской деятельности, проведенная в должностных полномочиях грань была далеко не очевидна. Таким образом, Комиссия зафиксировала произошедшие изменения и предложила навести порядок в сфере духовного цензурного контроля. Но не только.

Члены Комиссии не стали ограничивать себя предложениями только неких фасадных преобразований. Бывшие (прот. И. Яхонтов, И. А. Чистович) и действующие (архимандрит Ефрем) цензоры воспользовались предоставленной возможностью поговорить о существующих в сфере духовно-цензурного контроля проблемах в полной мере.

[32] РГИА. Ф. 796. Оп. 167. 1886 г. Д. 2258. Л. 3;
[33] РГИА. Ф. 796. Оп. 151. Д. 1422. Л. 1–2, 9.

Во-первых, члены Комиссии отметили, что предварительная духовная цензура в России не достигает своей главной цели: «Назначение существующей у нас предварительной духовной цензуры состоит в ограждении православного общества от распространения в нем учений и мнений, противных православной вере и Церкви. Заблуждение и распространяемое в духе его учение может иметь два источника: или недостающую развитость ума в отношении к известным предметам, след[овательно] непонимание, невежество, или неблагонамеренность, т. е. злую волю, или то и другое вместе. Действие, направленное против невежества, не соединенного с злою волей, может иметь только одну форму наставления, научения, просвещения. Здесь нужен образ действия положительный, воспитательный, руководственный. Стеснительные же меры, по самому свойству невежества, на которое они направлены, весьма легко могут привести, как часто и приводят, к озлоблению, к возбуждению злой воли. Остается другой источник действий, выходящих из неблагонамеренности, или из намеренного распространения заблуждений и вредных учений. Но предупредить все возможные проявления злой воли крайне трудно. Если распространителю того или другого ложного учения заградить путь действия посредством печати, он примет другой способ — или писанного слова, или устного, соберет вокруг себя толпу, секту, партию единомышленников и сделается силою тем более опасною, чем более она будет скрыта от общества и гласности и открытого преследования, что именно и делалось и делается всеми вообще сектантами, и нашими раскольниками, или их вождями — лжеучителями»[34]. Также Комиссия обращала внимание на то обстоятельство, что в стране вполне законно издается богословская литература католиков, протестантов и т. д. Многие сочинения, являющиеся с точки зрения православной ортодоксии еретическими, издавались тогда на русском языке и получали свободное распространение среди русских православных людей. Духовная же цензура Русской православной церкви никак, естественно, не могла этому воспрепятствовать.

Во-вторых, члены Комиссии высказали, как кажется, крамольную мысль — крамольную для ушедшей в прошлое эпохи Николая I, крамольную для приближающейся эпохи К. П. Победоносцева: «Предварительная цензура принижает всякую мысль, всякую пытливость, как только они выйдут из однажды принятого строя; не дает никакого

[34] Там же. Л. 16–16 об.

роста и развития живой деятельности ума, направленного на богословское учение; притупляет всякую энергию в писателях, постоянно напоминая им, чтобы они не сказали лишнего или условно-неправильного слова. Между тем не только правильные исследования, но иногда самые уклонения в учении могут служить только к уяснению и утверждению Божественной истины православного учения, которая не может быть поколеблена человеческими мудрованиями»[35]. Для подтверждения своей правоты члены Комиссии апеллировали к примерам из истории Древней Церкви. Отмечалось, что первые века христианства, когда не было никакой цензуры и каждый мог свободно высказывать свое мнение по тому или иному вопросу, считаются самым важным периодом в церковной истории во всех отношениях: «Во все периоды истории Церкви сравнительно менее достоуважаемыми временами являются те, в которые не положено никакого вклада в сокровищницу учения, и наиболее уважаемыми те, в которые были делаемы такие, и часто весьма грандиозные, на все века авторитетные, вклады. Но какие были эти времена? Это — великие эпохи первого, второго, третьего, четвертого и пятого веков, — эпохи апостольских мужей, эпохи апологетов, эпохи светил вселенской Церкви — Василиев, Григориев, Златоустов, Афанасиев и других великих вождей Церкви Православной, — эпохи не индифферентного, но живого отношения к христианскому учению, когда человеческая мысль хотя иногда и заблуждалась, даже глубоко заблуждалась, но всегда с энергиею относилась к слову жизни и спасения. Ложные учения и еретические заблуждения миновались и пали, истина же православного учения уяснилась и раскрылась со всех сторон на вселенских соборах и в писаниях Св. Отцев и учителей, и великие памятники ее остались в вечное наследие Православной Церкви»[36].

В-третьих, Комиссия соглашалась с некоторыми критиками из числа церковных анонимных публицистов по следующему вопросу. Тот факт, что вся церковная литература издавалась с разрешения Церкви, придавало всем сочинениям, даже самым незначительным, авторитет общецерковный. По крайней мере, какая-то часть простых верующих людей именно так воспринимала разного рода брошюры и даже листовки. Но хуже всего то, и на это члены Комиссии также обратили внимание, что некоторые книги пропускались с ошибками (по вине как авторов, так и цензоров), и в существующих условиях

[35] Там же. Л. 17 об.

[36] Там же. Л. 17 об. — 18.

эти ошибки приобретали некую своего рода каноничность и все более широкое распространение.

Четвертый пункт, один из наиболее важных и интересных, подтверждал то, о чем так много и часто говорили авторы и издатели, — произвол цензоров: «Предварительная цензура открывает широкий простор произволу цензоров. Не говоря о том, что они могут сами быть на разной степени образования, они могут иногда, по мнительности и личным опасениям, боясь ответственности, задерживать и запрещать то, что на самом деле не заключает в себе ничего прямо неверного или вредного и опасного. Из цензурной практики известны примеры того, что цензор запрещает что-нибудь только потому, что запретить для него безопаснее, хотя и он сам не убежден вполне, чтобы, в случае одобрения, запрещаемое им показалось вредным и опасным»[37]. Данный пункт особо ценен тем, что о произволе цензоров говорили сами же цензоры!

В-пятых, Комиссия вновь, обращаясь к церковному прошлому, заостряла внимание, что никаких репрессивных мер по отношению к инакомыслящим в древности не применялось: «Лжеучители и еретики открыто проповедывали свое учение между христианами, и распространяли его не только устно, но нередко и чрез свои писания. И между тем, ни со стороны св. Апостолов, ни со стороны их ближайших преемников ни сами они лично, ни проповедуемые ими заблуждения в устной ли то форме, или в письменной, никогда не встречали никакого чисто внешнего препятствия или стеснения. Апостолы и потом пастыри Церкви только наблюдали за всеми появлявшимися лжеучениями, извещали о появлении их православноверующих, чтобы предохранить их от возможных уклонений на сторону ложных учений; обличали, наставляли, убеждали самих лжеучителей и еретиков; иногда писали на сочинения их свои опровержения, даже целые книги; иногда, наконец, когда признавали нужным, собирались на соборы, рассматривали то или другое еретическое учение, осуждали его, отлучали о Церкви самих еретиков и о всем этом оглашали по всему обществу верующих. В Церкви тем дело и оканчивалось»[38]. Надо полагать, члены Комиссии в данной части своего доклада подразумевали, что от практики преследований можно было отказаться и сейчас.

В настоящее время уже трудно сказать, кто из членов Комиссии какие мысли высказывал при обсуждении указанных вопросов, и какие из них

[37] Там же. Л. 19 об.

[38] Там же. Л. 20 об. — 21.

принадлежат архиепископу Макарию. Однако не подлежит сомнению тот факт, что, подписавшись под итоговым документом, владыка Макарий засвидетельствовал свое согласие с изложенными там положениями. И это весьма показательно для понимания взглядов владыки Макария на современную ему церковную действительность.

Итоговый вывод Комиссии был крайне неутешителен. Духовно-цензурный контроль имел множество изъянов, а самое главное, он не приводил к своей главной цели: не уберегал общество от распространения разного рода лжеучений и еретических воззрений. Стало понятно, что нужно что-то менять. Члены Комиссии не стали ничего особо придумывать и предложили пойти по стопам гражданского цензурного законодательства, практически полностью повторяя основные положения указа о Временных правилах 1865 г., а где-то идя на еще более либеральные уступки.

Итак, Комиссия предлагала освободить от предварительной цензуры:

а) повсеместно в России:

1) все издания Св. Синода и епархиальных архиереев;

2) все издания духовных академий и духовных учебных обществ;

3) все издания духовного содержания (т. е. творения Св. Отцов и учителей Церкви и все другие произведения древней богословской литературы) на древних классических языках, а также и переводы с этих языков;

4) все сочинения священнослужителей духовно-нравственного содержания;

5) брошюры, в которых содержались выписки из творений Св. Отцов, молитвы и песнопения из богослужебных книг и литографические священные изображения, издаваемые священнослужителями[39];

б) в обеих столицах, т. е. в Санкт-Петербурге и Москве:

1) все духовные периодические издания, если издатели сами того пожелают, с освобождением от обязанности вносить залог, налагаемый на издателей светских газет и журналов;

2) все оригинальные духовные сочинения объемом не менее 10 печатных листов, а переводные не менее 20 печатных листов[40].

Далее Комиссия, пытаясь устранить недосказанность и размытость некоторых положений устава 1828 г., предложила утвердить пункты, по которым все сочинения, подлежавшие предварительной цензуре,

[39] В примечании отдельно указывалось, что сочинения, отмеченные в последних двух пунктах, должны были остаться под наблюдением местных епархиальных архиереев.

[40] РГИА. Ф. 796. Оп. 151. Д. 1422. Л. 4 об. — 5.

не разрешались бы к печати, а напечатанные без предварительной цензуры подвергались бы судебному преследованию:

а) если в них будет допущено или богохуление, или поношение святых, или порицание православной веры или Церкви, или ругательство над Св. Писанием и Св. таинствами;

б) если в них будут содержаться кощунства, т. е. язвительные насмешки, демонстрирующие явное неуважение к догматам, вселенским канонам и священнодействиям Православной Церкви;

в) если в них будет отвергаться или подрываться божественный авторитет Св. Писания, опровергаться истины православия Греко-Российской Церкви и отвергаться или подрываться догматы Православной Церкви;

г) если эти сочинения будут направлены к привлечению и совращению православных в иное, хотя бы даже и христианское вероисповедание, или же в секту или старообрядчество;

д) если священные изображения, издаваемые при книгах, или отдельно для общественного употребления, будут представляться в соблазнительном виде.

Самым радикальным решением Комиссии стало предложение об упразднении столичных духовных цензурных комитетов и о введении их членов в состав гражданских цензурных комитетов: «Духовная цензура должна быть соединена с светскою в одну общую цензуру под заведыванием *Главного управления* по делам печати при *Министерстве внутренних дел* и соединена так, чтобы не могло произойти никакой опасности для веры и Церкви и нимало не нарушались права церковной власти Св. Синода»[41]. По мнению членов Комиссии, такое сотрудничество было бы чрезвычайно полезным и эффективным, во-первых, для непосредственного контроля за литературой и, во-вторых, в плане экономическом, поскольку сокращение штатов привело бы к уменьшению расходов на оплату труда цензоров[42]. Впоследствии, при обсуждении данного проекта в 1881 г., именно данное положение вызвало больше всего нареканий со стороны отдельных представителей высшей церковной власти.

Проект Комиссии, как известно[43], был рассмотрен, исправлен, дополнен и утвержден указом от 20 января 1871 г. Далее проект преобразований

[41] Там же. Л. 5.

[42] Там же. Л. 4 об.

[43] *Карпук Д. А.* Духовная цензура в России во второй половине XIX в. (по материалам фонда Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета) // Христианское чтение. 2015. № 2. С. 228.

был передан в Комиссию князя Урусова, последнее заседание которой состоялось 6 ноября 1871 г. Дальнейшего хода проект не получил, а в 1881 г., при обер-прокуроре К. П. Победоносцеве, синодальным указом от 20 мая предшествующий указ от 20 января 1871 г. был аннулирован[44].

Следующая попытка реформы духовной цензуры, также безрезультатная, была предпринята только в 1905 г. Тогда, 23 января, по указу императору Николая II было учреждено Особое совещание для пересмотра действующих о цензуре и печати постановлений под председательством Д. Ф. Кобеко. В состав совещания от духовного ведомства Св. Синодом были направлены епископ Нарвский Антонин (Грановский) и протоиерей А. П. Рождественский. Итоговое решение Совещания в отношении духовной цензуры сводилось к следующим трем положениям: 1) отменить предварительную цензуру для всех книг религиозного содержания; 2) признать необходимым, чтобы редактор православного духовного журнала принадлежал к православному исповеданию, и 3) сохранить предварительную цензуру для рисунков и изображений, в том числе и духовного содержания, выходящих отдельными листами, а также и иллюстрированных открытых писем[45]. Казалось бы, вопрос о предварительной цензуре был решен окончательно, однако церковная власть не пошла на отмену предварительной цензуры и тут же созвала еще одно специальное сугубо церковное совещание, формально проработавшее вплоть до 1911 г. В конце концов оно «распалось частию за смертью некоторых его членов, частию за составлением ими службы, частию же за переменой рода службы»[46]. До революционных событий 1917 г. Русская православная церковь так и не смогла решить, какими же принципами следует руководствоваться в сфере духовно-цензурного контроля.

Возвращаясь к митрополиту Макарию, следует подчеркнуть, что владыка, сам побывав духовным цензором, неоднократно претерпев разного рода стеснения от других духовных цензоров уже как автор, прекрасно видел все многочисленнее изъяны и недостатки в сфере духовно-цензурного контроля, существовавшего в России в XIX столетии. Возглавив в 1870 г. Комиссию по пересмотру действовавшего устава духовной цензуры, митрополит Макарий попытался кардинальным образом изменить ситуацию в данной сфере. Сложно сказать, к чему привели бы принятие и реализация того проекта, который был предложен Комиссией.

[44] РГИА. Ф. 796. 1886 г. Оп. 167. Д. 2258. Л. 17.

[45] РГИА. Ф. 796. Оп. 196. Отд. II. Ст. 2. Д. 76. Л. 25–25 об.

[46] Там же. Л. 50 об.

Некоторые его положения были чрезвычайно радикальными, если даже не революционными для своего времени. С другой стороны, Церковь должна была двигаться в сторону либерализации духовно-цензурного контроля, чтобы несколько смягчать то напряжение, которое вырабатывалось и накапливалось (а это самое опасное и страшное) в условиях постоянного давления. Итоговые предложения Комиссии косвенно, конечно, свидетельствуют о том, что митрополит Макарий несколько опережал свое время. Он готов был пойти на столь кардинальные преобразования, о которых другие архиереи боялись даже подумать.

Обер-прокурор Св. Синода
граф Д. А. Толстой (1823–1889)

О чем точно говорят постановления данной Комиссии, так это о широте взглядов владыки Макария. Поведение и взгляды владыки в 1870 г. не были неким авантюрным исключением. Не было это и вульгарным потакательством своему покровителю в лице обер-прокурора Св. Синода графа Д. А. Толстого. Несколько позже Макарий, будучи уже Московским митрополитом, вновь явит широту своих взглядов и доброту своей души совершенно неожиданным образом. Неожиданным для всех, даже для многих из его окружения, людей, хорошо его знавших. Имеем в виду материальную помощь, оказанную митрополитом Макарием профессору Московской духовной академии Е. Е. Голубинскому для издания его «Истории Русской Церкви». Общеизвестно, что Голубинский в своем труде критиковал многие положения митрополита Макария, который, тем не менее, выделил необходимую сумму на публикацию этого исследования. Этот поступок явил владыку Макария иерархом широкого кругозора и редкой терпимости к мнениям и убеждениям других, в том числе и своих оппонентов и даже противников, каковых у него было немало. Впоследствии Е. Е. Голубинский посвятил второй том своей «Истории Русской Церкви» митрополиту Макарию, а в своих воспоминаниях отметил, что своим поступком владыка

удивил не только его, но и вообще многих современников: «От человека обыкновенных качеств души надлежало ожидать, как все и ожидали от преосвященного Макария, что он встретит явившегося соперника если не с открытым, то со скрытым гневом и откажет ему в средствах печататься если не грубо, то как-нибудь благовидно. Но преосвященный Макарий не поступил так, как ожидали, а напротив, поступил так, как вовсе не ожидали; и сие несомненным образом свидетельствует, что он был качеств души далеко не самых обыкновенных. Он был способен и имел готовность жертвовать своим личным самолюбием пользе науки»[47]. Эта история вызвала живейшее обсуждение не только среди духовенства, но и среди светских писателей и интеллигенции. Н. С. Лесков, к примеру, считал, что такой поступок свойственен только истинному любителю просвещения, ставящему интересы науки выше всяких соображений самолюбия, отличающего и свойственного посредственности[48].

Источники и литература

Источники

1. РГИА. Ф. 675. Оп. 1. Д. 8. Письмо иеромонаха Иринея, Строителя Филлипо-Иранской пустыни, митрополиту Макарию, 28 июля 1851 г.

2. РГИА. Ф. 796. Оп. 123. Д. 751. О назначении бакалавром в Санкт-Петербургскую академию на класс богословия бакалавра Киевской академии иеромонаха Макария.

3. РГИА. Ф. 796. Оп. 127. Д. 1611. О рукописи под названием: Энциклопедия Православного богословия, выпуск 1-й, 2-й и 3-й.

4. РГИА. Ф. 796. Оп. 128. Д. 2142. О книге под названием «Введение в Православное Богословие» соч. архимандрита Макария.

5. РГИА. Ф. 796. Оп. 128. Д. 244. О вознаграждении инспектора С.-Петербургской Духовной Академии архимандрита Макария годовым окладом жалованья.

6. РГИА. Ф. 796. Оп. 132. Д. 1903. О сочинении ректора С.-Петербургской духовной академии, епископа Винницкого Макария, под названием: 1) «Введение в Православно-догматическое богословие», 2) «Православно-Догматическое

[47] *Полунов А. Ю., Соловьев И. В.* Жизнь и труды академика Е. Е. Голубинского с приложением «Воспоминаний» Е. Е. Голубинского. М., 1998. С. 213.

[48] *Лесков Н. С.* Церковные интриганы. Исторические картины // Исторический вестник. 1881. С. 390.

богословие», тома IV и V и 3) «Краткое начертание Православно-Догматического богословия».

7. РГИА. Ф. 796. Оп. 135. Д. 1951. О рукописи Преосвященного Макария, епископа Винницкого под названием «История русского раскола известного под именем старообрядчества».

8. РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 409. О новом проекте дополнительной статьи к истории «Русского раскола» епископа Винницкого.

9. РГИА. Ф. 796. Оп. 151. Д. 1422. О пересмотре в особой Комиссии устава Духовной Цензуры.

10. РГИА. Ф. 796. Оп. 167. 1886 г. Д. 2258. О пересмотре постановлений о цензуре и печати.

11. РГИА. Ф. 796. Оп. 196. Отд. II. Ст. 2. Д. 76. По предложению обер-прокурора об учреждении при Св. Синоде Центрального Издательского Комитета.

12. РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1884 г. Д. 42. По вопросу о правах Советов духовных Академий относительно цензуры книг, представляемых на их рассмотрение.

13. РГИА. Ф. 807. Оп. 2. Д. 1355. Журналы заседаний Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета за 1855 г.

Литература

14. *Барсов Н. И.* Письма Макария митрополита Московского к Иннокентию, Архиепископу Херсонскому и Таврическому // Христианское чтение. 1884. № 5–6. С. 798–817.

15. *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 10. СПб., 1896.

16. *Волков А. А.* Амфитеатров Яков Космич // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 206.

17. *Гринченко Н. А., Патрушева Н. Г., Раскин Д. И.* Цензура в России XIX — начала XX вв. // Русские писатели, 1800–1917: биогр. слов. М., 2007. Т. 5. С. 775–791.

18. *Карпук Д. А.* Духовная цензура в России во второй половине XIX в. (по материалам фонда Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета) // Христианское чтение. 2015. № 2. С. 210–251.

19. *Котович А. Н.* Духовная цензура в России (1799–1855 гг.). СПб., 1909.

20. *Лесков Н. С.* Церковные интриганы. Исторические картины // Исторический вестник. 1881. Т. 8. № 5. С. 364–390.

21. *Макарий (Булгаков), еп.* История русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб., 1855.

22. Письма Филарета, митрополита Московского, к Макарию, митрополиту Московскому // Церковный вестник. 1883. № 13. С. 10–11.

23. *Полунов А. Ю., Соловьев И. В.* Жизнь и труды академика Е. Е. Голубинского с приложением «Воспоминаний» Е. Е. Голубинского. М., 1998.

24. *Раздорский А. И., Д. Б. К.* Илиодор (Чистяков), архиеп. Курский и Белгородский // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 22. С. 233–235.

25. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. V. Ч. 1. М., 1887.

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

27. *Титов Ф., прот.* Московский митрополит Макарий Булгаков. Киев, 1915. Т. III: Литовский период в жизни митрополита Макария (1868–1879 гг.). Епархиальная деятельность митрополита в Литве и приложения.

28. *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857.

***Dmitry Karpuk*. Metropolitan Macarius (Bulgakov) and Ecclesiastical Censorship in the 19th Century.**

Metropolitan Macarius (Bulgakov) is one of the most eminent bishops of the 19th century. He was best known, not only in the Russian Empire but also beyond its borders, for his fundamental studies in dogmatic theology and church history. During his years as inspector and professor of St. Petersburg Theological Academy, he made his first encounters with ecclesiastical censorship, with which he was connected for a long period thereafter: first as member of the St. Petersburg Ecclesiastical Censorship Committee, which was based in the Academy, and then as the author of a number of works in theology and church history. His status as an authoritative bishop notwithstanding, the ecclesiastical censors were stern in their evaluation of the works of Metropolitan Macarius. He was forced to rework certain of his publications and to await permission to print the publication over several years. In 1870, at the initiative of the Ober-Procurator of the Holy Synod, a Commission for the reconsideration of the Statute of Ecclesiastical Censors was established, and Metropolitan Macarius was appointed as the president of this commission. The recommendations of this commission, brought before the Holy Synod for consideration, allow us to evaluate Metropolitan Macarius as a person of broad ranging views who, in some respects, was ahead of his time.

***Keywords*:** Metropolitan Macarius (Bulgakov), Metropolitan Philaret (Drozdov), Archbishop Innocent (Borisov), Metropolitan Gregory (Postnikov), Count Dimitry Tolstoy, St. Petersburg Theological Academy, thelogical censorship, Ober-Procurator of the Holy Synod, St. Petersburg Committee for Theological Censorship.

Dmitry Andreyevich Karpuk — Candidate of Theology, Lecturer and Secretary of the Department of Church History, Dean of the Graduate Program and Head Archivist at St. Petersburg Theological Academy (dimand3@yandex.ru).

«Я ПРИЗНАЮ СОСТОЯНИЕ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ВООБЩЕ ОЧЕНЬ УДОВЛЕТВОРИТЕЛЬНЫМ ВО ВСЕХ ОТНОШЕНИЯХ»

Отчет архиепископа Макария (Булгакова) о ревизии Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1875 г.

В 1869 г. был принят новый академический устав, сыгравший большую роль в развитии духовного образования и богословской науки в России во второй половине XIX в. В 1874 г. Святейший Синод поручил архиепископу Литовскому Макарию (Булгакову) провести ревизию духовных академий с тем, чтобы выявить все положительные и отрицательные стороны нового устава. Владыка Макарий в 1874 г. провел ревизию Киевской и Казанской духовных академий, в 1875 г. — Санкт-Петербургской и Московской. По итогам ревизии составлялся подробный отчет о состоянии каждой из четырех высших богословских школ. В данной публикации представлен отчет о ревизии Санкт-Петербургской духовной академии. Оригинал отчета хранится в Российском государственном историческом архиве (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874 г. Д. 7. Л. 25–45). Отчет состоит из четырех частей. В первом разделе ревизор дает характеристики членам профессорско-преподавательского состава. Во второй части рассматриваются учебные успехи и быт студентов. Третья посвящена академической библиотеке. В четвертой анализируется деятельность Совета и Правления академии, ответственных за учебную и хозяйственную сферы академической жизни. Данный документ интересен не только в контексте проводившейся реформы высшего богословского образования, но имеет большую ценность и для изучения истории столичной академии в эпоху Великих реформ.

Ключевые слова: митрополит Макарий (Булгаков), протоиерей Иоанн Янышев, Святейший Синод, ревизия академий 1874–1875 гг., Санкт-Петербургская духовная академия, академический устав 1869 г., Совет академии, Правление академии, студенты, библиотека.

В 1869 г. был принят новый академический устав, который внес существенные изменения в учебный процесс высших богословских учреждений России. Все обучение в академиях, как и прежде, было рассчитано на 4 года. Одной из главных особенностей нового устава была специализация и разделение преподаваемых наук на три группы, или отделения: богословское, церковно-историческое и церковно-практическое. Теперь студенты проходили полный курс как общеобязательных, так и специальных дисциплин в течение трех лет. В случае успешного окончания третьего курса студенты представляли «квалификационные работы», на основании которых им присваивалась степень кандидата богословия.

Ректор академии
с 1866 по 1883 гг.
протоиерей Иоанн Янышев

На четвертом курсе студенты под руководством профессоров готовились к преподавательской деятельности в семинариях. Одновременно на четвертом курсе студенты должны были готовить магистерскую диссертацию, после публичной защиты которой им присваивалась ученая степень магистра богословия. Согласно новому уставу ученая степень доктора богословия также отныне присуждалась после публичной защиты обязательно опубликованной диссертации. Вопросы управления академией, обучения и воспитания студентов находились в ведении Совета академии, хозяйственная часть — в ведении Правления академии. Ректором, по новому уставу, мог быть и представитель белого духовенства.

Период действия устава 1869 г. в Санкт-Петербургской духовной академии (далее — СПбДА) пришелся на время ректорства протоиерея, впоследствии протопресвитера Иоанна Янышева. Большая часть современников как об уставе, так и об о. Иоанне отзывались исключительно в одобрительном ключе. Так, спустя 40 лет один из профессоров столичной академии писал, что «вообще устав 1869 г. был наилучшим из всех других. Только при этом уставе в академическом курсе появилась наука в современном объективном понимании этого слова»[1]. Протоиерей Иоанн Базаров, выпускник СПбДА 1843 г., деятельность о. Иоанна характеризовал следующим образом: «В своей должности ректора академии И. Л. Янышев обратил преимущественное внимание на учено-богословское образование духовного юношества и успел достигнуть в этом отношении блестящих результатов. Период управления о. Янышева академией останется одним из блестящих в истории этого высшего богословского института»[2]. Профессор СПбДА по кафедре словесности и истории русской и западноевропейской литературы А. И. Пономарев после кончины о. Иоанна в 1910 г. также очень тепло вспоминал о периоде его ректорства и об уставе 1869 г.: «В истории нашей академии покойный И. Л. Янышев, в известном отношении, был прямо-таки „единственным ректором“, так как при нем и при его непосредственном участии был введен устав 1869 г. и при нем же наступил и конец этого устава, — и вы знаете также, что существование академии при уставе

Санкт-Петербургская духовная академия. Фото нач. XX в.

69-го года — одна из самых немногих, если не единственная светлая страница за весь первый век ее исторической жизни»[3].

Конечно, несмотря на все приведенные выше хвалебные отзывы, устав 1869 г. имел, безусловно, и свои недостатки, а в академической жизни не все было так радужно и благополучно. Уже в феврале 1874 г., на основании § 11 академического устава 1869 г., согласно которому Св. Синод мог проводить ревизии академий[4], было принято решение проверить состояние всех четырех духовных академий. Тем более что весной 1874 г. завершался четырехлетний цикл действия устава в СПбДА и КДА, а в МДА и КазДА он приближался к завершению[5]. Высшая церковная власть нуждалась в сведениях о положительных и отрицательных сторонах нового устава. В итоге, в 1874 г. указом Св. Синода архиепископу Литовскому и Виленскому, впоследствии митрополиту Московскому Макарию (Булгакову), одному из главных деятелей духовно-образовательных реформ 60-х гг., было поручено приступить к проведению ревизий всех четырех духовных академий сразу после Пасхи. Владыка в 1874 г. осмотрел родную ему Киевскую и Казанскую духовные академии, в 1875 г. — Санкт-Петербургскую и Московскую. По результатам осмотра каждой из духовных академий ревизор составлял отчет, который представлялся на рассмотрение в высший церковный орган. Св. Синод в свою очередь давал некоторые рекомендации относительно исправления тех или иных обнаруженных недостатков.

Первоначально сама новость о ревизии академий вызвала критику и недовольство у многих современников, имевших отношение к духовно-образовательному процессу[6]. Недоумение вызывала и сама кандидатура ревизора, человека явно заинтересованного, поскольку именно архиепископ Макарий был одним из творцов принятого академического устава. Среди духовенства ходили слухи, что ревизия была поручена именно владыке Макарию, чтобы хоть несколько реабилитировать его после провала церковной судебной реформы[7], которую в начале 1870-х гг. пытался реализовать именно Литовский архипастырь[8].

Результат ревизии в целом был положительным. Даже в итоговом отчете обер-прокурора Св. Синода графа Д. А. Толстого по этому поводу отмечалось, что ревизия дала весьма утешительные результаты и удостоверила, что академии вполне соответствуют своему назначению. Особо подчеркивалось, что профессора академий «большею частью весьма даровитые и достойные преподаватели, обладающие обширными познаниями в области своих наук. Молодые наставники разрабатывают свои предметы с отличным усердием. Студенты обнаруживают столько же зрелости мысли, сколько твердости убеждений»[9]. Положительно о состоянии академий отзывался и сам ревизор. Впрочем, недоброжелатели, которых у владыки Макария после попытки провести церковную судебную реформу было довольно много, посмеивались: «Преосв[ященный] ревизор держал себя на экзаменах как-то ободрительно, — все хвалил, всем восторгался… Получалось впечатление, что преосв[ященный] Макарий как бы хвалил самого себя»[10].

Отчет о ревизии столичной академии, состоявшейся в январе 1875 г.[11], представляет большой интерес. В первой его части архиепископ Макарий уделяет много места оценке преподавательского состава и учебного процесса. Ревизор посетил многие лекции, что позволило ему дать краткие, но чрезвычайно емкие характеристики как известным и заслуженным профессорам, начинавшим преподавать еще во время ректорства владыки Макария в столичной академии (1850–1857), так и молодым доцентам. Так, например, о профессоре И. В. Чельцове, начавшем преподавать еще в 1851 г., владыка отозвался, что, будучи профессионалом в рамках своего предмета, он «лекции излагает просто и рассудительно, но вяло» (Л. 28 об.) Самым лучшим преподавателем был признан доцент по кафедре основного богословия Николай Рождественский, впоследствии протоиерей и экстраординарный профессор (Л. 27 об.). Примечательно, что если некоторым профессорам и их курсам владыка в своем отчете уделял 3–4 предложения, то молодому преподавателю догматического

богословия А. Л. Катанскому отведено полторы страницы (Л. 26–26 об.). Очевидно, что, как сам в прошлом профессор догматического богословия, а также как автор 5-томного догматического богословия[12], владыка Макарий всегда живо интересовался направлением преподавания данной науки в духовных школах. Для самого Катанского отзыв высокопреосвященного ревизора оказался вполне благожелательным.

Во втором разделе отчета, посвященном студентам, обращалось внимание не только на учебные успехи, но и на поведение. Примечателен тот факт, что в отчете поименно за несколько лет указаны те студенты, которые не причащались во время Великого поста в установленные дни (Л. 34–34 об.). Особое внимание владыка уделил кандидатским диссертациям: темам и качеству исполнения. Были отмечены, например, наиболее успешные работы. Так, владыка Макарий особо выделил кандидатское сочинение Н. А. Скабалановича (Л. 32), впоследствии ординарного профессора столичной академии и автора фундаментального исследования по истории Византии «Византийское государство и Церковь в XI в. от смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексия I Комнина». Также ревизор обратил внимание и поставил на вид Совету академии, что не все темы кандидатских диссертаций относились к богословской проблематике (Л. 32). Впрочем, справедливости ради надо сказать, что точно такие замечания были сделаны во время ревизий Киевской и Казанской духовных академий[13].

Третий раздел посвящен библиотеке. С одной стороны, подчеркивалось, что с 1869 г. была увеличена сумма на ее комплектацию: с 642 р. 50 к., выделявшихся до этого одновременно на библиотеку и физический кабинет, до 1600 руб. — на одну только библиотеку (Л. 32 об.). С другой стороны, по словам ревизора, и увеличенной суммы не хватало на должное обеспечение академической библиотеки всеми выходящими не только в России, но и за рубежом монографиями и периодическими изданиями. Поэтому руководству академии для пополнения библиотечных фондов приходилось обмениваться изданиями с другими научными учреждениями. Большим подспорьем для библиотеки являлись пожертвованные или проданные академии по заниженным ценам книжные собрания профессоров академии и частных лиц (митр. Григория (Постникова), проф. прот. Ф. Ф. Сидонского, проф. М. А. Голубева и др.). К сожалению, несмотря на все предпринимаемые по улучшению библиотеки меры, принципиально ситуация в данной сфере не менялась вплоть до закрытия академии в 1918 г.[14]

В четвертом разделе рассматривается деятельность Совета и Правления академии, ответственных за учебный процесс и хозяйственную сферу академической жизни. Отдельное внимание уделено состоянию академического архива.

В итоговой части своего отчета владыка Макарий выделяет несколько наиболее важных проблем, нуждающихся в скорейшем разрешении. По итогам данной ревизии был издан синодальный указ[15], в котором указывались пути исправления всех наиболее важных замеченных недостатков.

К сожалению, ревизия не прошла и без печальных последствий, т. е. без отставок. Так, в 1877 г. столичную академию вынужден был покинуть профессор латинского языка Н. А. Глориантов, который не согласился со сделанными высокопреосвященным ревизором в его адрес замечаниями. Впрочем, считаем, что в этом уходе виноват не столько ревизор, сколько сам профессор. Во-первых, в заключительной части своего отчета архиепископ Макарий перечисляет наиболее ревностных профессоров, в числе которых упоминается и Глориантов (Л. 43). Это позволяет утверждать, что серьезных претензий к наставнику не было. Во-вторых, в синодальном указе, изданном по итогам ревизии столичной академии, Глориантову всего лишь было рекомендовано не руководствоваться в рамках своего предмета только известной хрестоматией П. М. Носова по латинскому языку. Профессору предписывалось также «знакомить студентов и с другими произведениями, или их частями, римских писателей»[16]. Почтенный профессор мог совершенно спокойно учесть это не такое уж и серьезное замечание, как это сделали М. И. Каринский, Н. И. Барсов и С. А. Соллертинский, которым также были предъявлены определенные претензии. Причем последнему, например, владыка Макарий, а на основании его отчета и Синод, рекомендовали отказаться от употребления иностранных слов. Однако Соллертинский, впоследствии протоиерей и заслуженный ординарный профессор, этого не только не сделал, но поступил с точностью до наоборот. Речь почтенного профессора к началу XX столетия стала настолько туманной, что на это жаловались студенты и даже будущие исследователи истории духовного образования. Так, выпускник СПбДА 1896 г. А. Г. Ширяев в своих интереснейших мемуарах писал о Соллертинском следующее: «Свои курсы (пастырское богословие и педагогика) он облекал в чрезвычайно замысловатую форму, и тяжелый язык его лекций приводил нас на экзаменах прямо в отчаяние. Это было положительно какое-то

озорство над студентами. Когда студенты в частных беседах ставили ему на вид невразумительность его лекций, он с усмешкой отвечал: „Ну, если я кокоточным языком проф[ессора] Барсова читать буду, так вам и делать будет нечего“»[17]. Священник, ныне митрополит Владимир (Котляров), будучи профессорским стипендиатом Ленинградской духовной академии, в своем отчете за 1958–1959 учебный год давал следующую характеристику одной из работ о. Сергия («Опыт исторической записки о состоянии С.-Петербургской Духовной Академии»[18]), которую последний составил специально к празднованию 100-летнего юбилея столичной академии: «„Опыт“ написан без определенной системы и слишком трудным для понимания языком. Нелегко выяснить, что хотел сказать автор и как определить его произведение: или это доклад, или предложение об изменении устава, или отчет, или исторический очерк, или это действительно „опыт“»[19].

Совету академии владыка Макарий и Синод даже не рекомендовали, а требовали отказаться от порочной практики, заключавшейся в том, что «некоторые науки, которые надлежало бы преподавать по частям двум или трем курсам преемственно, и в одном курсе начинать, а в другом или третьем продолжать и оканчивать, преподаются одновременно и совместно студентам всех этих курсов»[20]. Действительно, в СПбДА существовала такая практика, направленная на разгрузку членов профессорско-преподавательской корпорации. Это было обусловлено тем, что жалованье было фиксированным и не зависело от количества прочитанных лекций. Для профессоров было очень удобно читать свои лекции сразу двум, а то и трем курсам одновременно. Что же касается студентов, вынужденных иногда на первом курсе слушать окончание того или иного предмета, а на втором — его начало, это было крайне неудобно. Вот Синод и потребовал совершенно справедливо прекратить эту практику. Однако данная система преподавания существовала в академии и в начале XX в.[21] Другими словами, Совет академии проигнорировал ультимативное требование Синода, естественно, не афишируя данное непослушание[22].

Что же касается Н. А. Глориантова, то он, надо полагать, обидевшись на критику в свой адрес, подал на рассмотрение Совета академии докладную записку[23], в которой в довольно резкой и действительно неприемлемой, как отмечалось в специальном докладе Учебного комитета при Св. Синоде, для профессора высшего духовного учебного заведения форме выразил несогласие и протест против сделанных в его

Студенты Санкт-Петербургской духовной академии. Фото нач. XX в.

адрес замечаний. Ситуация усугублялась еще тем, что с момента принятия академического устава 1869 г. Журналы заседаний Совета академии публиковались в качестве Приложения к академическому изданию «Христианское чтение». В результате вся эта история стала предметом публичного обсуждения. С резкой критикой в отношении и профессора Глориантова, и самого Совета академии выступил Учебный комитет[24], на основании предложения которого Синод должен был принять решение об увольнении Глориантова. Правда, в конце концов этот болезненный вопрос удалось разрешить относительно мирным путем. Незадолго до доклада Учебного комитета Глориантов, видимо по чьей-то подсказке, сам написал прошение об увольнении по состоянию здоровья[25]. Прошение было удовлетворено, но сама отставка была отложена до 1877 г., поскольку Глориантову необходимо было завершить ревизию библиотеки, порученную ему Советом академии еще в 1873 г.[26] Отставка Глориантова, о которой и спустя десятилетия коллеги вспоминали с сожалением[27], стала едва ли не единственным отрицательным последствием ревизии.

* * *

Отчет архиепископа Макария о состоянии СПбДА в 1875 г. ранее нигде не публиковался. Он представляет большой интерес не только в контексте изучения реформы высшего богословского образования, но и для истории столичной академии в эпоху Великих реформ. В отчете содержится довольно много интересных деталей из бытовой жизни

студентов, хозяйственной части академической жизни. Многие данные теперь довольно трудно восстановить по другим источникам, поскольку дореволюционный архив во многом утерян после 1917–1918 гг. То немногое, что все же сохранилось, в настоящее время находится в Центральном государственном историческом архиве Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб) и Отделе рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ).

Подлинник отчета архиепископа Макария находится в Российском государственном историческом архиве в фонде Учебного комитета при Святейшем Синоде (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874 г. Д. 7. По отчетам Преосвященного Макария Архиепископа Литовского о ревизии Киевской и Санкт-Петербургской духовных академий. 49 л. (л. 25–45 об.)). Отчет написан от руки четким и разборчивым почерком. В настоящей публикации текст отчета передается в современной орфографии с сохранением характерных стилевых особенностей речи второй половины XIX в.

Вступ. статья, публ. и примеч. Д. А. Карпука

Отчет о ревизии С[анкт]-Петербургской духовной академии.

(л. 25)

I. Преподаватели академии.

Преподавателей в С[анкт]-Петербургской духовной академии состоит ныне штатных 24 и нештатных 7, всего 31. В числе штатных преподавателей находятся ординарных профессоров 5, из них в богословском отделении 1, в церковно-историческом 3, в церковно-практическом 1; экстраординарных профессоров 9, из них в богословском отделении 4, в церковно-историческом 2, в церковно-практическом 3; доцентов 7, из них в богословском отделении 4 и церковно-историческом 3; лекторов 3. К числу нештатных преподавателей относятся 5 приват-доцентов: в богословском отделении 2, в церковно-историческом 1, церковно-практическом 2, и временных преподавателей 2 в церковно-практическом отделении. Незанятою остается в академии только одна кафедра — метафизики[28].

Богословское отделение.

Ординарный профессор Нравственного богословия (с 1869 г.), магистр богословия, ректор академии протоиерей Иоанн Янышев[29] обладает отличным преподавательским || (л. 25 об.) талантом: излагает свои лекции пред слушателями ясно, отчетливо, с большой энергией и одушевлением, словом живым, свободным, изящным, часто увлекательным. Различает в своей науке три части: в первой говорит о нравственности вообще, раскрывая понятия о нравственном чувстве, о совести, о свободе, о нравственном законе, об основных требованиях нравственного закона и проч.; во второй — о нравственности христианской — православной в отличие от нехристианской и неправославной, и здесь в частности ведет речь о нравственности у языческих народов, о нравственности ветхозаветной, о нравственности собственно христианской, об особенностях нравоучения в латинской церкви и в протестантских обществах и проч., в третьей — о проявлениях христианской нравственности в жизни, и именно: о проявлениях религиозной добродетели и о проявлениях общежительной добродетели. Первую часть науки о. протоиерей уже написал и отлитографировал для студентов, вторую надеется окончить в настоящем учебном году, а в следующем 1875/6 году надеется окончить и третью, последнюю часть нравственного богословия, вновь пересмотреть все свое сочинение и представить к разрешению для напечатания.

Экстраординарный профессор Сравнительного богословия (с 1857 г.), магистр богословия действительный статский советник Иван Осинин[30] — весьма энергический и достойнейший преподаватель, с обширными познаниями в области своей || (л. 26) науки. Лучшим, строго-научным методом в преподавании ее признает метод исторический, которому и старается следовать как при раскрытии и критическом разборе вероисповедных разностей, так и при определении духа и направления целых церковно-религиозных обществ. К сожалению, по недостатку времени, при трех только лекциях в неделю, в продолжение одного учебного года, находит себя вынужденным сокращать объем своей науки, и, вовсе не касаясь в своих лекциях восточных христианских вероисповеданий (несториан, армян, коптов и др.), разбирает с надлежащею обстоятельностью только западные вероисповедания, да и здесь, когда говорит о протестантах, ограничивается рассмотрением одной лишь конфессиональной партии, оставляя нетронутым все богатое содержание протестантского субъективизма.

Экстраординарный профессор Догматического богословия (с 1867 г.), магистр богословия Александр Катанский[31] читает положительную часть своей науки отдельно от исторического изложения догматов. При чтении положительной части, т.е. собственно Догматического богословия, старается а) раскрыть, по возможности, глубокий смысл каждого из догматов православной церкви, преимущественно по противоположению его нехристианским и неправославным учениям; б) показать главнейшие основания догмата в св. писании и св. предании, а также и в той тесной связи, в какой догмат находится со всею системою христианского вероучения; в) отделить догматические истины || (л. 26 об.) от соображений богословствующего разума, от истин исторических, обрядовых, канонических, и — г) дать ответ на возражения, делаемые против догмата. Историческое изложение догматов делит на периоды библейский и церковный. При этом, имея в виду противодействовать разрушительным стремлениям отрицательной критики священного текста и святоотеческой письменности, старается — а) показать тождество библейского и церковного догматического учения в содержании и различие только в способе изложения и слововыражения в разные времена; б) объяснить черты этого формального различия догматического учения в ту или другую эпоху обстоятельствами времени, и — в) показать, каким образом система православного Догматического богословия, будучи в содержании тождественна с учением И[исуса] Христа и Апостолов,

получила тот внешний вид, в каком она существует в настоящее время. Несмотря на то, что преподаватель излагает свою науку двум курсам и имеет по четыре лекции в неделю, он успевает прочитывать вполне только Догматическое богословие; из исторического же изложения догматов прочитывает лишь библейский период, а в церковном периоде ограничивается историческим раскрытием одних важнейших истин, бывших предметами споров в первые восемь веков христианства, каковы истины о Пресв[ятой] Троице, о лице И[исуса] Христа, о благодати и о свободе. Г. Катанский — профессор весьма способный, ревностный и трудолюбивый; изучил свой предмет основательно; выражает свои мысли на лекциях обдуманно и точно, тоном спокойным и солидным.

|| (л. 27) Экстраординарный профессор еврейского языка и библейской археологии, доктор философии и еврейской словесности Даниил Хвольсон[32] — знаток своего дела. Еврейский язык преподает с осязательным успехом; но библейской археологии, как сам свидетельствует, не мог ни разу совершенно пройти в назначенное для того время: потому что всегда должен был уклоняться от собственного предмета и говорить о вещах, которые стоят только в посредственном отношении к нему, находя своих слушателей недостаточно подготовленными по истории и географии древнего мира, по филологии и лингвистике и по другим предметам, необходимым для надлежащего понимания библейской археологии.

Экстраординарный профессор истории философии (с 1874 г.), магистр богословия Михаил Каринский[33] читает свою науку в продолжение двух лет: в первый год излагает историю древней философии, во второй — новой. И так как, по обширности науки, не успевает прочитывать некоторых ее отделов, то обязывает студентов знакомиться с этими отделами по готовым, существующим в русском переводе, печатным руководствам, в особенности по Швенглеру. Профессор очень даровитый; но, кажется, не довольно внимательно относится к делу своего преподавания: объясняясь на лекциях без пособия тетради, он часто выражается не точно, ошибочно, сам себя поправляет, возвращается назад, повторяет одни и те же мысли, фразы, обороты речи. По крайней мере, так было на тех двух лекциях, которые пришлось посетить мне. Если это не случайность, может быть, допущенная г. профессором || (л. 27 об.) по обстоятельствам, от него независимым, в таком случае нельзя не пожелать ему более тщательного приготовления лекций, чтобы они являлись достойными академической кафедры[34].

Доцент Основного богословия (с 1865 г.), магистр богословия Николай Рождественский[35] — один из самых лучших преподавателей академии[36], с умом светлым, с познаниями основательными и с счастливым даром слова. Прочитывает все части своей науки в течение академического года, но не все с одинаковой полнотой, останавливаясь преимущественно на тех, которые или недостаточно разработаны в нашей отечественной литературе, или, по относительной важности, требуют подробнейшего изучения. Внимательно следит за ходом своей науки и направлениями ее в иностранной литературе.

Доцент Свящ[щенного] Писания Нового Завета (с 1869 г.), магистр богословия, священник Василий Рождественский[37] первую часть своей науки — исагогическую, в которой излагаются сведения о происхождении свящ[енных] книг, их текст, подлинность, целости, неповрежденности, канон, переводах и проч., проходит вполне, стараясь, по возможности, разрешать все вопросы, возбужденные в этой отрасли богословия новейшей отрицательной критикой; но во второй части — экзегетической, ограничивается изъяснением только важнейших и труднейших мест: так как филологическое исследование большей части этих мест и разбор существующих на каждую из них разных толкований отнимают очень много времени. Доцент весьма способный и ревностный, и преподает весьма хорошо.

|| (л. 28) Доцент Свящ[енного] Писания В[етхого] Завета (с 1871 г.), магистр богословия Иван Якимов[38] подвергся тяжкой болезни и во время произведенной мною ревизии не мог являться на лекции.

Доцент психологии и логики (с 1868 г.), магистр богословия Александр Светилин[39], находя невозможным пройти в течение одного академического года полные курсы обоих этих наук, старается знакомить студентов, по крайней мере, со всем, что есть существенного в содержании той и другой, и таким образом дать своим слушателям средства относиться более или менее сознательно и к прочим вопросам логики и психологии, которых он не касался в своих чтениях. Доцент с твердым и зрелым рассудком и в чтениях своих отличается точностью и последовательностью.

Оба приват-доцента богословского отделения, кандидат богословия Александр Приселков[40], занимающий штатную кафедру патристики (с 1873 г.), и кандидат богословия Сергий Соллертинский[41], занимающий не-штатную кафедру дидактики (с 1871 г.), — люди даровитые и с великим усердием трудятся над изучением и преподаванием своих наук; но первый преподает ясно и удобопонятно, а последний, к сожалению,

увлекается излишним пристрастием к употреблению иностранных слов и фраз и тем немало затемняет содержание своих лекций[42].

Церковно-историческое отделение.

Ординарный профессор древней церковной истории, доктор богословия, д[ействительный] с[татский] советник Иван Чельцов[43], || (л. 28 об.) занимая одну и ту же кафедру более двадцати лет (с 1851 г.), успел обогатиться обширной и солидной ученостью в области своей науки. Полный курс ее проходит в течение двух лет: в первый год читает обыкновенно историю трех первых столетий христианства, а во второй — историю церкви с четвертого века до половины IX-го. Лекции излагает просто и рассудительно, но вяло.

Ординарный профессор русской гражданской истории (с 1857 г.), доктор богословия Михаил Коялович[44] заботится, прежде всего, знакомить студентов, как можно обстоятельнее с источниками и литературою своей науки, а в самой истории останавливается преимущественно на тех фактах, которые служат к уразумению внутреннего быта России в данное время, и с особенным вниманием следит за обнаружением тех нравственных сил, которые давали и дают русскому народу возможность исторически жить и развиваться. До конца, однако ж, не успевает доводить своей истории, а обыкновенно прочитывает ее только до Петра великого, некоторые же части до конца XVIII столетия. Почтенный профессор — известный специалист по своей науке и весьма энергический ее преподаватель.

Ординарный профессор по историю и обличению русского раскола (с 1857 г.), доктор богословия Иван Нильский[45] — также отличный и знаток и преподаватель своей науки; но, за недостатком времени, едва успевает прочитывать в полном объеме одну первую часть ее, т. е. историю раскола, имея лишь по две лекции в течение академического года.

|| (л. 29.) Э[кстра]ординарный профессор древней гражданской истории (с 1855 г.), магистр богословия Андрей Предтеченский[46] основательно изучил своей предмет во всех подробностях и, при зрело-обдуманном взгляде на события древнего мира, излагает свои чтения о них с большим одушевлением, ясно, отчетливо, красноречиво.

Экстраординарный профессор новой церковной истории (с 1863 г.), магистр богословия Иван Троицкий[47]. Обширность предмета и особенно почти полная неразработанность истории восточной церкви с X века и крайняя скудость источников и пособий по этой истории требуют

от г. профессора усиленных занятий и трудов, и он трудится с великим усердием и с каждым годом подвигается вперед в изучении этой отрасли своей науки, но не находит никакой возможности прочитывать науку всю до конца. Профессор очень талантливый и читает лекции умно, но совсем вяло.

Доценты: Библейской истории (с 1870 г.) — магистр богословия Федор Елеонский[48], Русской церковной истории (с 1872 г.) — магистр богословия, священник Павел Николаевский[49] и новой общей гражданской истории (с 1873 г.) — магистр богословия Николай Скабаланович[50] — все трое излагают свои предметы весьма хорошо, но также заявили мне, что находят невозможным проходить полный курс своих наук в назначенное на то время.

Приват-доцент по византийскому отделу общей гражданской истории, магистр богословия иеромонах Герасим[51] старается преподавать свой || (л. 29 об.) предмет по первоначальным источникам и преподает очень хорошо.

Церковно-практическое отделение.

Заслуженный ординарный профессор греческого языка и словесности (с 1847 по 1853 г. и вновь с 1869 г.), доктор богословия, д[ействительный] с[татский] с[оветник] Евграф Ловягин[52] имеет шесть лекций в первых трех курсах, по две лекции в каждом. В первом курсе и до половины второго преподает собственно греческий язык и старается ознакомить студентов со всеми диалектами его, обращая при этом особенное внимание на диалект ионический, о котором и составил для слушателей собственные записки; а с половины второго курса и до конца третьего излагает историю греческой литературы по руководствам Мунка[53], Мюллера[54] и других, с неопустительным чтением отрывков из греческих классиков, причем наиболее останавливается на седми классических писателях, назначенных для изучения в наших дух[овных] семинариях. Знает свой предмет весьма основательно и занимается им весьма усердно.

Экстраординарный профессор латинского языка и словесности (с 1869 г.), магистр богословия Никандр Глориантов[55] имеет также шесть лекций в первых трех курсах и, занимаясь во всех трех разбором и переводом латинских писателей по известной хрестоматии Носова[56], читает еще — в начале первого курса об употреблении латинского глагола, в начале второго курса о латинском стихосложении, и именно о дактило хореических || (л. 30) гекзаметрах и пентаметрах и в начале третьего

о стихах ямбических и хореических, а во второй половине этого последнего курса преподает историю латинской литературы, причем рекомендует студентам, как хорошее пособие, историю римской литературы Мунка. Изучил уже свой предмет весьма хорошо, занимаясь им с отличной ревностью[57].

Экстраординарный профессор церковного права (с 1865 г.), магистр богословия Тимофей Барсов[58] очень много трудится над изучением и разработкою своей науки и старается обнять ее со всех сторон, но признает это не по силам одного человека. Преподаватель очень хороший и усердный.

Экстраординарный профессор пастырского богословия и гомилетики (с 1869 г.), магистр богословия Николай Барсов[59] — также очень усердный и хороший преподаватель. Но занимается собственно лишь историей проповедничества: а) патристического, б) западного от Григория Двоеслова[60] до XIX столетия и в) русского; а пастырского богословия и гомилетики, в виде особых наук, совсем не преподает. Вместо преподавания пастырского богословия ограничивается тем, что лучшие сочинения св. отцев о пастырском служении, начиная со «Слов о священстве» Св. Златоуста[61] и оканчивая творением Св. Григория Двоеслова — de cura pastorali[62], рассматривает в истории проповедничества патристического периода, а позднейшие сочинения, в форме руководств по пастырскому богословию, русские и иностранные, || (л. 30 об.) разбирает критические с студентами четвертого курса, занимающимися этим предметом. Взамен же гомилетики предлагает слушателям «Историю развития форм церковной проповеди» по известному сочинению Нессельмана[63], а в четвертом курсе разбирает критически существующие руководства по гомилетике. Можно, не без основания, не соглашаться с таким взглядом г. профессора[64].

Оба приват-доцента в этом отделении: по литургике и церковной археологии — кандидат богословия Николай Покровский[65] и по «Обзору важнейших иностранных литератур» — кандидат богословия Александр Пономарев[66], только-что вступившие в настоящем учебном году на преподавательское поприще, весьма ревностно принялись за свое дело и обнаруживают очень хорошие преподавательские способности.

Временный преподаватель русского языка и славянских наречий (с 1872 г.), ординарный профессор С[анкт]-Петербургского университета, доктор славянской филологии, коллежский советник Владимир Ламанский[67] преподает основательно, отчетливо и удобовразумительно для слушателей.

Временный преподаватель общей словесности (с 1874 г.), экстраординарный профессор Александровского Лицея, магистр богословия, коллежский советник Владимир Никольский[68] читает лекции с большим одушевлением и прекрасно.

Лекторы языков: французского — кандидат богословия коллежский асессор Александр Поповицкий[69], немецкого — кандидат философии копенгагенского университета Людвиг Размуссен[70] и английского — || (л. 31) Павел Нурок[71] — занимаются очень усердно и с заметными успехами.

II. Студенты академии.

Студентов ныне в академии 157. В первом куре 39 студентов: в богословском отделении 13, церковно-историческом 12, церковно-практическом 14; языки изучают: латинский 27, греческий 12, немецкий 29, французский 5 и английский 5. Во втором курсе 43 студента: в богословском отделении 11, церковно-историческом 13, церковно-практическом 19; языки изучают: латинский 16, греческий 27, немецкий 35, французский 5 и английский 3. В третьем курсе 38 студентов: в богословском отделении 11, церковно-историческом 13, церковно-практическом 14; языки изучают: латинский 11 и греческий 27. В четвертом курсе 37 студентов; из них специально изучают: Священное Писание и еврейский язык 4; богословие основное, догматическое и нравственное 3; пастырское богословие, гомилетику, литургику и каноническое право 4; всеобщую гражданскую и русскую историю и историю русской церкви 4; словесность с историей литературы, логику и гомилетику 7; психологию, историю философии, педагогику и основное богословие 3; латинский язык с основным богословием 1, с общей церковной историей 1 и с историей русской церкви 4; греческий язык — с основным богословием 3, с общей церковной историей 1 и с литургикою 2.

Из 157 студентов — казеннокоштных 120, стипендиатов 7 и своекоштных 30[72]. В частности — в первом курсе казеннокоштных 29, 1 стипендиат Святейшего Синода и своекоштных 9; во втором курсе казеннокоштных 30, 1 стипендиат Святейшего Синода, 1 стипендиат Общества восстановления христианства на || (л. 31 об.) Кавказе[73] и своекоштных 11; в третьем курсе казеннокоштных 34 и своекоштных 4; в четвертом курсе казеннокоштных 27, стипендиатов Западного края 4 и своекоштных 6. Кроме студентов лекции академии посещают 2 вольнослушателя.

Занятия студентов первых трех курсов состояли и состоят, прежде всего, в слушании, записывании и, на основании этих записей,

в составлении и усвоении наставнических лекций, а равно и в приготовлении себя к слушанию следующих лекций и лучшему их усвоению чрез чтение сочинений, относящихся к области изучаемых предметов. Лекций студенты слушают в день от 2-х до 4-х и в неделю, согласно с уставом, от 18 до 24-х.

Для упражнения студентов в самостоятельной умственной работе назначаемо было студентам I и II курсов по три сочинения в год, — два по общеобязательным предметам и одно по специальным, — а студентам III курса по одному сочинению, имеющему значение кандидатского сочинения. Темы для всех этих сочинений давались по усмотрению подлежащих отделений.

За лучшие из кандидатских диссертаций, писанных студентами III-го курса, Совет каждогодно выдавал авторам денежные награды, пользуясь для этого процентами с юбилейного академического капитала[74].

Кандидатские сочинения, со времени преобразования академии, писаны и представлены были студентами III-го курса четыре раза: в 1870, 1872, 1873 и 1874 годах. За первый год сохранились не все из || (л. 32) этих сочинений и мне доставлены были только 36 вместо 66-ти. За второй год так же доставлены были мне не все сочинения, а только 27 из 34-х. За третий год доставлены были все сочинения — 25; за четвертый — так же все — 37. Пересматривая эти сочинения, я нашел следующее:

1) Не все они равного достоинства, но большей частью представляют опыты очень удачные, а некоторые даже весьма удачные. Такими показались мне, наприм[ер], сочинения: студента Алхимовича[75]: «Значение южного славянства в истории литературного развития древней Руси» (1870 г.); студ[ента] Покровского[76] «Какому Иакову принадлежит соборное послание»; студента Скабалановича (Об Апокризисе Христофора Филалета)[77]; студ[ента] Сорогожского[78]: «Разбор правил митрополита Иоанна II» (1872 г.); студ[ента] Фролова[79]: «Учение Свящ. Писания Ветхого Завета о Мессии»; студ[ента] Богоявленского[80]: «Препод[обный] Кирилл Белозерский и его монастырь в XV и XVI веках»; студ[ента] Покровского[81]: «Русское проповедничество в конце прошлого и начале настоящего столетия» (1873 г.) и др.

2) Между темами этих сочинений попадаются темы не богословского характера. Таковы, наприм[ер], темы сочинений (которые, надобно заметить, все переномерованы) под № 41: «Учение Канта о свободе и развитие этого учения у Шеллинга и Шопенгауэра»; под № 31: «Взгляд Гартмана на целесообразность в природе, критика его и объяснение значения,

какое он имеет в мировоззрении Гартмана»; под № 72: «Антиномии Канта»; под № 82: «Происхождение понятия о душе и сверхъестественном, — разбор учения Тейлора»; под № 83: «Философия знания Кирхмана»; под № 81: «Этнографическое значение пословиц русского народа»; под № 79: «О законах управляющих народным творчеством при образовании мифов, в применении к составу русской мифологии». Я уже имел случай, в отчете о ревизии Казанской академии, высказать мою мысль, || (л. 32 об.) справедливо ли за диссертации не богословского содержания присуждать авторам ученую степень кандидата богословия[82].

3) Не мало встречается сочинений, особенно по церковно-историческому отделению, которые оставлены вовсе без рецензий. Таковы под №№ 12, 15, 22, 24, 25, 27, 28, 44–51, 61, 101, 106. Еще больше таких сочинений, под которыми помещены рецензии очень краткие, в пятишести строках, и самые общие, вроде того, что автор исчерпал свой предмет или не исчерпал, что план сочинения удачен или неудачен, что перо у автора бойкое, и под[обное] (наприм[ер], под №№ 2, 35, 39, 54, 57, 58, 70, 72, 76, 77, 80, 82, 84, 86, 88, 91, 92, 100, 104), — хотя есть рецензии и довольно обстоятельные и обширные, подробно определяющие отличительные свойства рассмотренного сочинения и свидетельствующие, что сочинение было прочитано и оценено с надлежащим вниманием (наприм[ер], под № 26, 62 и др.). Было бы, кажется, полезною мерою, если бы Совет академии принял на будущее время за правило печатать в своих протоколах все рецензии кандидатских диссертаций[83], как и делается в Киевской академии. Это, естественно, вызывало бы г.г. преподавателей не только не оставлять каких-либо диссертаций без письменных рецензий, но и писать рецензии более подробные, обстоятельные и строго обдуманные: так как рецензии, через печать, поступили бы на суд самих студентов, писавших диссертации, и публики. А студенты получали бы возможность подробно узнавать из таких рецензий достоинства и недостатки своих сочинений и убеждаться, что сочинения их действительно || (л. 33) прочитываются с полным вниманием и беспристрастием. Наконец, и публика из таких подробных и обстоятельных рецензий на кандидатские диссертации могла бы, хоть отчасти, знакомиться со степенью умственного развития не только писавших диссертации, но даже и самих рецензентов[84].

Студенты первых трех курсов подвергнуты были мною (кроме устных испытаний по языкам) письменному испытанию, и все написали на данные темы по два сочинения: одно по предметам общеобязательным,

а другое по предметам специальным. Эти сочинения, составленные в продолжении нескольких часов, оказались, в большинстве, очень хорошими, а некоторые вполне удовлетворительными, которые я прочел с истинным удовольствием.

Несколько раз я посещал занятия студентов IV курса в их аудиториях и слушал, как одни из них, по избранным ими специальностям, делали разбор учебников и пособий применительно к программам семинарских курсов, а другие произносили лекции применительно к тем же программам. Все эти опыты происходили в присутствии и под руководством г.г. наставников. Наиболее удачные опыты мне пришлось встретить у г.г. профессоров нравственного богословия, общей гражданской и русской гражданской истории; наименее удачные — у г.г. профессоров церковного права и гомилетики. С 1874 г., по распоряжению Совета, утвержденному Его Высокопреосвященством[85], студенты IV курса, кроме своих || (л. 33 об.) обычных занятий, занимаются еще сочинением проповедей, по одной в год, — которые и произносят в церкви. Рассмотрение этих проповедей возложено частью на преподавателя гомилетики, а частью на о. ректора академии.

Нравственность студентов, судя по документам, постоянно находилась в весьма хорошем состоянии. Так, из ведомостей за 1869/70 учебный год видно, что из 38 студентов 1 курса получили балл поведения 5-ть 27 студентов, балл 4 ½-ю 4 студента и балл 4-ре 7 студентов; из 68 студентов III курса получили балл поведения 5-ть 32 студента, 4 ½ 12 студентов и балл 4-ре 24 студента. По ведомостям за 1870/71 год, из 29 студентов I курса все получили балл поведения 5-ть; из 35 студентов II курса получили балл поведения 5-ть 29 студентов, балл 4 ½-ю 5 студентов и балл 4-ре 1 студент; из 65 студентов IV курса получили балл поведения 5-ть 38 студентов, балл 4 ½-ю 20 студентов и балл 4-ре 7 студентов. По ведомостям за 1871/72 год, из 38 студентов I курса получили балл поведения 5-ть 32 студента и балл 4-ре 6 студентов; из 26 студентов II курса получили балл 5-ть 21 студент и балл 4-ре 5 студентов; из 35 студентов III курса получили балл 5-ть 28 студентов и балл 4-ре 7 студентов. По ведомостям за 1872/73 год, из 40 студентов I курса получили балл 5-ть 29 студентов и балл 4-ре 11; из 36 студентов II курса получили балл 5-ть 27 студентов и балл 4-ре 9; из 25 студентов III курса получили балл 5-ть 20 студентов и балл 4-ре 5; из 34 студентов IV курса получили балл 5-ть 25 студентов и балл 4-ре 9 студентов. Наконец, по ведомостям за 1873/74 год, из 42 || (л. 34) студентов I курса получили балл 5-ть 36 студентов и балл 4-ре

6 студентов; из 38 студентов II курса получили балл 5-ть 30 студентов и балл 4-ре 8; из 37 студентов III курса получили балл 5-ть 27 студентов и балл 4-ре 10, и из 24 студентов IV курса получили балл 5-ть 16 студентов и балл 4-ре 8 студентов. Кроме того, в ежемесячных своих донесениях Совету о поведении студентов г. инспектор постоянно свидетельствовал, что «никто из студентов академии не был замечен им в проступках», или «в важных проступках». И только однажды, как бы в виде исключения, именно от 29 января 1870 года, г. инспектор донес Совету, что «студент III курса Александр Левкоев[86], уволенный им (инспектором) в отпуск в воскресенье 26 января до 9 ½ часов вечера, возвратился в академию около 10 часов вечера в нетрезвом виде». Совет определил: «На основании правил следовало бы лишить Левкоева казенного содержания, но в виду смягчающих обстоятельств, выслушанных Советом от о. ректора и г. инспектора, подвергнуть Левкоева взысканию лишением его отпуска из академии в течение месяца, испросив на сие разрешение Его Высокопреосвященства. Настоящее постановление Совета объявить в общем собрании студентов академии». Означенное постановление Совета было утверждено Его Высокопреосвященством и исполнено (Письм[енный] журн[ал] Сов[ета] 1870 г. 29 января № 7).

Сведения о говении студентов на первой неделе Св. вел[икого] поста и на страстной ежегодно печатались в протоколах Совета и показывают, что в 1870 году все студенты говели, исповедовались и приобщались Св. Христовых Тайн как на той, так || (л. 34 об.) и на другой неделе; в 1871 году — также все, кроме студентов Ивана Нечаева[87], Сергея Медведкова[88] и Григория Фалютинского[89]; в 1872 году — все, кроме Сергея Медведкова и священника Елеазаровского[90], которые впрочем, не явившись в академию из отпуска во время первой и страстной седмицы по болезни, представили потом г. инспектору свидетельства местных причтов о бытии их у исповеди и Св. Причастия в означенное время; в 1873 году исповедовались и Св. Тайн приобщались все, кроме студентов Златинского[91] и Хоцянова[92], которые по болезни не могли исполнить сей своей обязанности в течение одной только первой недели великого поста, и в 1874 году — все, кроме студента Шио Шиукова[93], который не исповедовался и не причащался Св. Таин во время страстной седмицы, потому что находился на излечении от глазной болезни в клинической больнице Баронета Виллиэ[94].

Инспектором академии — с 1874 г. доктор богословия, профессор Коялович; а помощником инспектора, — с 1872 г. кандидат богословия Петр Медведков[95]: в должности оба отлично-ревностны.

III. Библиотека академии.

Библиотека академии состоит из двух отделений: из отделения рукописей и из отделения печатных книг.

Библиотека рукописей помещается в первом этаже академического корпуса и занимает пять комнат. Все окна этой библиотеки на ночь запираются изнутри железными ставнями с болтами, а входная дверь в библиотеку, также железная, — висячим и внутренним замками. В || (л. 35) состав библиотеки входят: 1) рукописи Новгородско-Софийского собора[96], 2) рукописи Кирилло-Белозерского монастыря[97], 3) рукописи староакадемические[98] и 4) рукописи, поступающие вновь. Каталог рукописей новгородско-софийских, составленный еще в Новгороде особой комиссией, состоит из трех книг и содержит описание 1575-ти рукописей. В нем обозначены: подробное оглавление статей каждой рукописи, приблизительное указание времени ее происхождения, количество листов в ней, ее формат, переплет и другие особенности, так что каталог этот может служить достаточным пособием как при пользовании рукописями, так и к наблюдению за их неповрежденностью. Далеко не то представляет каталог рукописей кирилло-белозерских, составленный также еще до поступления их в академическую библиотеку. Он состоит из одной книги и содержит описание 1355-ти рукописей. В нем означены одни общие названия рукописей, без оглавления частных статей, находящихся в каждой; время происхождения рукописей часто показано неверно, и ни общего количества листов той или другой рукописи, ни каких-либо внешних отличий ее совсем не помечено. Впрочем, при содействии студентов, пользующихся этими рукописями, большая часть их в настоящее время уже перенумерованы по листам, а для многих составлены и подробные оглавления содержащихся в них статей. Каталог рукописей староакадемических содержит в себе описание 432-х рукописей и, как пособие при пользовании ими, вполне достаточен. Наконец в каталоге рукописей новопоступающих означено только 26 рукописей, присланных в разное время из С[анкт]-Петербургской || (л. 35 об.) духовной консистории: это рукописи раскольнические. Вообще же всех рукописей в библиотеке — 3388.

По «инструкции Библиотекарю», библиотека рукописей находится в исключительном его заведывании; как выдача, так и прием рукописей производится лично им самим. Выдаются рукописи немедленно под расписку получателя, в которой обозначаются все особенности их, — наставникам академии единовременно не свыше пяти, а студентам

академии, и то лишь тем, которые представят удостоверение от наставника о необходимости для занятий их требуемых ими рукописей, не больше трех, — первым не долее, как на полгода, а последним на 2 месяца. Лицам же сторонним на дом рукописи совсем не выдаются, но они читаются, и притом каждый раз с разрешения о. ректора академии, за неимением особого для сего зала, в квартире библиотекаря. Здесь же читают и студенты академии те из нужных им рукописей, которые, по своему состоянию или по особо важному достоинству, требуют особенной осторожности при пользовании ими, а равно и в том случае, когда для сравнительного чтения кто-либо нуждается в получении рукописей свыше определенной нормы. Обратный прием рукописей производится также немедленно при возвращении их. Всех рукописей на дом выдается в течение года от 300 до 500 названий, и кроме того в самой библиотеке пересматривается от 600 до 800 названий.

Библиотека печатных книг помещается во 2-м и 3-м этажах академического здания[99] — в 6-ти || (л. 36) комнатах, из которых главная есть обширная зала в два света. В библиотеке этой различаются: 1) отделение фундаментальное, 2) отделение дополнительное и 3) отделение новопоступающих книг. Для книг первого разряда имеется три систематических каталога: каталог книг на русском и церковно-славянском языках, обнимающий 3550 названий; каталог книг на древних языках (в трех книгах), обнимающий 4270 названий, и каталог книг на новых и малоизвестных языках — 1 книга, содержащий 3540 названий. Для отделения дополнительного, составившегося из пожертвований — покойного митрополита Григория[100], преосвященного Мелитопольского Кирилла[101], протоиереев Колосовского[102] и Бенескриптова[103] и других, а вместе и из книг, приобретенных покупкою, имеется одна книга систематического каталога, разделяющаяся по языкам на 6 отделений и заключающая 2250 названий. К этой же книге присоединяется и систематический каталог для книг новых, приобретенных с 1866 по 1873 г., содержащий в себе 1670 названий. С 1873 г. новоприобретаемые книги вписываются уже в особо-заведенный каталог, без строго алфавитного порядка, но с сохранением систематических разделов, применительно к кафедрам по новому академическому уставу; сюда внесено пока 984 названия. Таким образом, в академической библиотеке печатных книг имеется 16264 названия; кроме того, учебников 85 названий и журналов 68 названий; а всего 16417 названий в 35078 томах.

Со введением в академию нового устава средства || (л. 36 об.) академической библиотеки увеличились почти втрое: вместо прежних 642 р. 50 к.,

отпускавшихся на библиотеку и на физический кабинет, ныне ассигнуется на одну библиотеку 1600 р. Но и эта сумма оказывается недостаточною на удовлетворение всех нужд библиотечных, и Совет академии находит вынужденным ежегодно делать к ней значительные прибавления из процентов с юбилейного академического капитала или из других источников. Так, в 1870 году было дополнено из особой суммы 208 р. 60 к.; в 1871 — из процент[ов] с юбилейного капитала 844 р. 7 к.; в 1872 — 20 р. 80 к.; в 1873 — 854 р.; в 1874 году — 121 р. 74 к., и того — 2121 р. 74 к. Всего, с присоединением штатной суммы, на пополнение и устройство библиотеки с преобразования академии израсходовано 10122 р. 70 к. В этот период всех книг, с учебниками и журналами, покупкой приобретено 3828 томов; из них: в 1870 году куплено 860 т.; в 1871 — 925 т.; в 1872 — 736; в 1873 — 854 т. и в 1874 году — 453 тома. Книгами, покупкой приобретенными, преимущественно восполнялись отделы новооткрытых кафедр: педагогики, новой гражданской истории, отчасти кафедры славянских наречий и особенно основного богословия и метафизики.

Кроме книг, приобретенных покупкой, в 1874 г. поступили в академическую библиотеку, путем обмена, 152 церковно-славянских старопечатных книги, преимущественно заграничной и южнорусской печати, между которыми есть чрезвычайно редкие и в настоящее время драгоценные издания; каковы: цетинская псалтирь || (л. 37.) (неполная), первопечатная краковская триодь постная, венецианские — октоих и праздничная минея и другие. Большая часть этих книг состоит из экземпляров, еще очень хорошо сохранившихся. Взамен их Совет академии, с утверждения Его Высокопреосвященства, уступил московскому Румянцевскому музею[104] 123 названия из дуплетов старопечатных, преимущественно московской печати, книг академической библиотеки, остававшихся в ней без употребления. Не мало также книг поступило в академическую библиотеку от разных лиц безмездно. В 1870 году пожертвовано 57 книг; в 1871 г. — 738; в 1872 г. — 88; в 1873 г. — 199 и в 1874 г. — 192, а всего 1274 книги. Значительную долю в этом числе составляет пожертвование в 1871 году наследников умершего профессора академии Голубева[105], уступивших академии всю библиотеку покойного — в числе 682 книг на сумму приблизительно до 2000 рублей. Из пожертвованных книг обращают на себя особенное внимание: 95 томов второго полного собрания законов Российской империи, по воле государя императора отпущенных из II-го отделения собственной его величества канцелярии; 28 названий, в 10 экз[емпляров] каждое, учебников, по ходатайству Совета академии,

безмездно высланных из Хозяйственного при Святейшем Синоде Управлении в 1871 году; церковная история Арнольда[106], дар Высокопреосвященного митрополита Исидора — библиографическая редкость; 8 томов Актов Кавказской Археографической Комиссии[107] — пожертвование Высокопреосвященного Евсевия[108], Экзарха Грузии — изящнейшее издание. Совет академии не опускает из виду и других мер || (л. 37 об.) к обогащению библиотеки. Так в истекшем 1874 году с аукциона библиотеки покойного профессора академии Карпова[109] приобретено 218 книг (на сумму 121 руб. 74 коп.), стоящих по ценам каталога более 800 руб. В конце истекшего года у вдовы протоиерея Тапильского[110] приобретено 41 том Patrologiae Миня[111] по 2 р. за том, тогда как действительная стоимость каждого тома, по каталогу, простирается от 4 р. до 4 р. 50 к., а в настоящее время книг этих нельзя иначе приобрести, как за удвоенную плату. В ближайшем будущем Совет надеется значительно пополнить академическую библиотеку книгами из библиотеки покойного протоиерея Сидонского[112], которая заключает в себе около 34000 и ныне временно помещена в здании академии. По условиям с наследницею о. Сидонского, академии предоставлено выбрать из этой массы книг все потребные для академической библиотеки, с уступкой 60% против цен каталога[113].

Для точнейшего определения наличного имущества библиотеки поручено было библиотекарю в 1870 году проверить, по существовавшим каталогам, все находящиеся на лицо в библиотеке книги, с тем, чтобы оказавшиеся неточности и неправильности были исправлены, и не оказавшиеся на лицо книги были отмечены в каталогах. Вслед за тем, согласно с представлением библиотекаря, определено для книг, на лицо в библиотеке существующих, вновь составить алфавитно-подвижной каталог, а для разыскания книг, не оказавшихся в библиотеке, поручено библиотекарю пересмотреть все старые || (л. 38) библиотечные записи гг. наставников академии и с 1864 года записи студентов академии. В конце 1871 года были окончены списки книг по записям библиотеки, числящихся за наставниками и выбывшими воспитанниками академии. В исходе 1874 года окончено составление алфавитно-подвижного каталога и большая часть книг, числящихся за выбывшими воспитанниками академии, возвращена в библиотеку. Остается уже сравнительно ничтожное количество книг, невозвращенных в библиотеку, или за смертью получателей, или за не отысканием в продаже книг. Вследствие сего Совет академии признал благовременным произвести проверку каталогов с документами академического Правления и с наличностию

библиотеки, что и поручил члену Совета профессору Глориантову в том же 1873 году. В настоящее время труд этот оканчивается и вскоре имеет быть представлен в Совет академии на заключение.

Библиотекарем академической библиотеки состоит (с 1869 г.) магистр богословия Петр Комаров[114], а помощником библиотекаря (с 1870 г.) кандидат богословия Алексей Родосский[115]: оба весьма усердны к своим обязанностям.

IV. Совет и Правление академии, — части административная и хозяйственная.

В настоящее время Совет академии, под председательством ректора, протоиерея Янышева, составляют: помощники ректора — по церковно-историческому отделению о. проф[ессор] Чельцов и по церковно-практическому заслуженный о. проф[ессор] Ловягин (по богословскому || (л. 38 об.) же отделению должность эту исправляет сам ректор), инспектор академии о[рдинарный] проф[ессор] Коялович, два члена от богословского отделения э[кстраординарные] проф[ессора] Осинин и Катанский, два члена от церковно-исторического о[рдинарный] проф[ессор] Нильский и э[кстраординарный] проф[ессор] Троицкий и два члена от церковно-практического э[кстраординарные] проф[ессора] Глориантов и Тимофей Барсов. Правление академии, под председательством ректора, составляют два означенных помощника его и инспектор академии. Секретарем Совета и Правления состоит (с 1873 г.) кандидат богословия Василий Смелков[116], помощником секретаря (с 1873 г.) — студент семинарии Павел Ужинский[117].

При введении нового устава в академию, когда на Совете лежала обязанность определить по этому уставу весь строй академической жизни, заседания Совета происходили не только ежемесячно, как требует устав, но еженедельно, а иногда и дважды в неделю. Общих собраний Совета в 1869/70 академическом году было 21, обыкновенных 35, итого 56. В первую половину следующего учебного года было 9 общих (в том числе 2 публичных[118]) и 8 обыкновенных собраний. В течение 1871 года Совет имел 35 собраний, одно торжественное — 17 февраля[119], 16 общих, 17 обыкновенных и 1 чрезвычайное в каникулярное время. В 1872 году — 36 собраний: торжественное 17 февраля, 16 общих и 19 обыкновенных. В 1873 году всех собраний Совета было 32, в том числе 1 торжественное, по случаю годичного акта, 2 публичных по случаю диспутов, 1 чрезвычайное в каникулярное время, 12 общих и 16 обыкновенных.

В 1874 году — 27: торжественное 17 февраля, 2 публичных || (л. 39) по случаю магистерских диспутов, 1 чрезвычайное в каникулярное время, 11 общих и 12 обыкновенных.

Занятия академического Совета были учебного, административного, воспитательного и хозяйственного характера. Предметами занятий служили: избрание на различные должности в академии; составление инструкций для инспектора, его помощника, библиотекаря и его помощника; составление правил: о приеме студентов в академию, о переходе их из одной академии в другую, из одного отделения в другое, о допущении посторонних слушателей, об обязанностях учащихся, о взыскании за нарушение этих обязанностей, о сроке и порядке производства испытаний при переходе студентов из курса в курс, о порядке возведения в ученые степени кончивших курс по старому уставу, о сроке и порядке производства испытаний на ученые степени и звание действительного студента по новому уставу; рассмотрение донесений комиссий о приемных и годичных испытаниях студентов; рекомендации кандидатов для занятия наставнических должностей в семинариях, рассмотрение прошений кончивших курс в академии лиц об освобождении их от обязательной службы по духовно-учебному ведомству; замещение свободных казенно-коштных студенческих вакансий, рассмотрение годичной сметы доходов и расходов академии и ежемесячно представляемой Совету Правлением академии ведомости о наличных ее суммах и проч. Самыми же важными предметами занятий Совета, на которые он обращал особенное свое внимание, были: замещение вакантных кафедр в академии, присуждение ученых степеней и обогащение академической || (л. 39 об.) библиотеки. Все журналы или протоколы Совета ведутся с отличной исправностью и аккуратностью и, согласно с уставом, представляются Его Высокопреосвященству, и потом печатаются при «Христианском чтении»[120].

Деятельность Правления академии была сосредоточена на приеме, хранении и расходовании отпускаемых по смете на содержание академии сумм. Затем Правление обращало внимание на заведывание академической собственностью и сбережение ее; составляло смету доходов и расходов по содержанию академии, наблюдало за благочинием и порядком в академических зданиях — за содержанием их в должной чистоте и исправности, и заботилось о своевременном заготовлении всех потребных для содержания академии припасов и материалов. Правление имело заседаний: во второй половине 1869 г. — 23; в 1870 г. — 61; в 1871 г. — 54; в 1872 г. — 59; в 1873 г. — 63, и в 1874 г. — 62.

Экономом академии состоит ныне только что вступивший в должность в январе текущего года студент семинарии священник Александр Боголюбов.

В 22-й день месяца января текущего года[121] мною произведено, в присутствии членов Правления, свидетельствование как документов Правления, журналов, денежных ведомостей, приходорасходных книг за время с 15 августа 1869 по 22 января 1875 года, так и капиталов в академическом казнохранилище. При этом оказалось, что журналы Правления составлялись с надлежащими справками, подписывались членами Правления, а некоторые, согласно § 105 Л. Б.[122], представлялись на рассмотрение и утверждение Его Высокопреосвященства; денежные ведомости составлялись и были подписываемы || (л. 40) своевременно за каждый месяц в двух экземплярах, из коих один представлялся на рассмотрение Его Высокопреосвященства, а другой сообщался Совету академии; в приходорасходных книгах листы, шнуры и печати целы, приход и расход за каждый год записаны согласно с документами; общие и частные итоги каждой книги верны; под всеми приходными статьями есть подпись эконома академии; под всеми расходными статьями имеются надлежащие расписки получателей денег; правильность прихода и расхода за каждый год засвидетельствована в конце каждой книги членами Ревизионного Комитета; подобный же отчет по экономической части академии, составленный академическим Правлением, ежегодно был доставляем означенным Комитетом, после поверки по документам, в Контроль при Святейшем Синоде[123]. Оказалось также, что академических капиталов к 22 числу января, согласно с документами, находилось в академическом казнохранилище: билетами сорок пять тысяч триста сорок рублей (45340 р.) и наличными деньгами четыреста восемьдесят пять рублей одна копейка (485 р. 1 коп.). Сверх того находилось там же залогов, принадлежащих разным подрядчикам: билетами три тысячи восемьсот пятьдесят рублей (3850 р.) и наличными деньгами пять рублей семьдесят копеек (5 р. 70 коп.). Всего же — билетами и наличными деньгами сорок девять тысяч шестьсот восемьдесят рублей семьдесят одна копейка (49680 р. 71 коп.).

Содержание казеннокоштных студентов академии столом, одеждою и пр. производится по примерной смете, составленной Правлением академии и утвержденной Его Высокопреосвященством 1 сент[ября] 1872 года. || (л. 40 об.) По этой примерной смете предложено выдавать в течение четырехлетнего курса каждому казеннокоштному студенту:

одно пальто зимнее, одно пальто летнее, пиджак, брюки и жилет (три пары), сюртук, брюки и жилет (две пары), вице-мундир, брюки и жилет (одна пара при окончании IV-го курса), три фуражки (две теплых и одна холодная), одну шляпу (в третий год), восемь галстухов, восемь пар перчаток (4-е теплых и 4-е холодных), двенадцать пар белья из ярославского полотна, восемь полотняных носовых платков, шесть пар полотенец, две пары подтяжек, двадцать четыре пары носков (12-ть пар зимних и 12-ть пар летних), восемь пар сапог (4-е пары новых выростковых и 4-е пары головок опойковых с калошами), четыре простыни фламского полотна, восемь наволочек, четыре чехла, один тюфяк из конского волоса в тиковой наволочке, две подушки полупуховых в тиковых наволочках и одно байковое одеяло. Сверх того на покупку бумаги, перьев, карандашей и чернил предположено расходовать 3 руб. в год на каждого студента; на бритье и стрижку — 1 руб.; на мытье белья — 3 руб. 45 коп., на починку одежды — 1 руб. 50 коп.; на отлитографирование конспектов — 2 руб.; на стол, полагая по 5-ти блюд в обыкновенные дни на обед и ужин, считая по 5 ½ коп. блюдо — на год 100 руб. 37 ½ коп.; в праздничные и воскресные дни 6-ое блюдо по 8-ми коп., полагая до 100 дней в году — 8 руб.; 3 ½ фунта чаю и 30 фунтов сахару на 1 год и по 1 ½ булки в сутки. Вообще, по означенной примерной смете, на содержание студента в год столом, чаем и булками исчислено 130 руб. 45 коп., одежой и проч. 94 руб. 55 коп., а всего — 225 рублей. Студенты полупансионеры академии не получают из полного содержания || (л. 41) только одежды, согласно с § 154 Акад[емического] Устава. По утвержденной Его Высокопреосвященством 1-го сентября 1872 г. примерной смете на содержание студентов столом, чаем и булками исчислено 130 руб. 45 коп.; на бумагу, перья, карандаши, бритье, стрижку и проч. за исключением одежды и постельных приборов — 10 руб. 95 коп., — всего 141 руб. 40 коп. Эту сумму полупансионеры и вносят частями по третям года.

Студенты помещаются во всех 3-х этажах академического корпуса и занимают 32 комнаты. В этих комнатах студенты размещены по курсам и отделениям курсов, так что каждый курс и каждое отделение курса имеют свои особые, определенные комнаты. При каждой занятной комнате студентов находится и их спальная комната. Те и другие комнаты весьма приличные и содержатся в отличной чистоте и порядке.

В академической больнице пользовалось студентов: в 1869 году — 149, в 1870 г. — 188, в 1871 г. — 182, в 1872 г. — 174, в 1873 г. — 103 и в 1874 г. — 167. Больница имеет очень хорошее и просторное помещение в отдельном

флигеле, обращенном почти всеми окнами к академическому саду. Врачом при больнице еще с 1849 г. состоит статский советник Илья Лебединский, проходящий свою должность с постоянной и неослабевающей ревностью.

При введении в академии нового устава с 15-го августа 1869 года, в зданиях ее требовались многие приспособления к условиям этого устава. Вследствие чего по представлениям Правления к г. синодальному обер-прокурору[124] и его товарищу[125] от 4-го и 17-го июня 1869 года за №№ 168-м и 207-м, Святейшим Синодом || (л. 41 об.) от 2-го июля того же года было разрешено произвести капитальные работы по зданию академии, состоявшие, между прочим, в устройстве вентиляции и отопления посредством пневматических печей. Работы эти на сумму 17758 руб. произведены были в течение времени с 1869 по 1871 год; в расходовании означенной суммы составлен был надлежащий отчет, который и препровожден во временный Ревизионный комитет по ревизии отчетностей С[анкт]-Петербургской епархии за 1871 год при отношении Правления академии от 3-го марта 1872 г. за № 33-м, для непосредственного представления в Контроль при Св. Синоде. В 1872 году в здании академии потребовалось произвести капитальные исправления водопроводов и ватерклозетов, так как от времени, а равно и от не совсем удобного их устройства, они пришли в неисправность. В 1873 и 1874 гг. в студенческих комнатах, находящихся в 3-м этаже над квартирою о. ректора, а равно и в больнице, устроены паркетные полы. Те и другие работы произведены на счет сметных сумм, ежегодно ассигнуемых по новому ставу на содержание академии.

Академический архив помещается: а) в большой комнате на 3-м этаже против церкви, где расположен в двух шкафах и на двух больших (до потолка) полках и б) в зале Совета — в одном большом шкафе. В первом месте хранятся дела с 1809-го по 1860-й включительно, во втором же с 1861-го г. по настоящее время. В первом помещении находятся дела внешнего Правления, дела внутреннего Правления, дела Конференции и в особом ящике курсовые || (л. 42) сочинения бывших студентов, удостоенных ученых степеней при действии прежнего устава, каковых сочинений имеется на лицо 367 №№. В зале Совета в большом шкафе кроме дел Конференции и Правления с 1861-го до 1869 г. помещены — дела Совета и Правления с 15-го августа 1869 г. по настоящее время и кандидатские сочинения студентов, удостоенных ученой степени по новому уставу, каковых сочинений имеется на лицо 129 №№.

В старом архиве дела хранятся в бумажных, приспособленных для того ящиках, и расположены по преемству годов. В каждом ящике имеется

опись заключающихся в нем дел. К сожалению, как расположение дел в архиве, так и существующие описи их далеко не удовлетворительны и требуют коренного исправления. Почему Советом академии, еще при самом введении нового устава, поручено было бывшему секретарю (Белецкому[126]), разобрать и привести в порядок дела академического архива. Но г. Белецкий до 1873 года успел разобрать и привести в порядок только дела с 1861 года. Преемник его, нынешний секретарь Совета и Правления, продолжает труд приведения в надлежащий порядок всех дел архива и за прежние годы, начиная с 1809-го, — именно: проверяет наличность архива по имеющимся описям; сшивает, прошнуровывает и скрепляет находящиеся в каждом отдельном № дел бумаги; исправляет и дополняет существующие описи и составляет общую опись, которую и предполагается иметь в Канцелярии для справок и проч. Разборку этих старых || (л. 42 об.) дел архива г. секретарь надеется окончить приблизительно чрез два года. Находящиеся в зале Совета дела хранятся в должном порядке. В особенности упорядочены дела с 15-го августа 1869 года и по настоящее время. Журналы, указы, конспекты и т.п. собраны отдельно и частью сброшюрованы, частью переплетены. Всем №№ дел, как Совета, так и Правления, имеется особая опись, из коей видно, что в 1869-м году (с 15 августа до конца года) отдельных №№ дел Совета было 32, в 1870 — 38, в 1871 г. — 46, в 1872 — 37, в 1873 — 48 и в 1874 — 48; отдельных №№ дел Правления в 1869-м году — 49, в 1870 — 40, в 1871 — 39, в 1872 — 36, в 1873 — 30 и в 1874 — 30. Всем бумагам, входящим и исходящим, также составлены описи, из которых оказывается, что в 1869-м году поступило бумаг в академию 736, в 1870 — 990, в 1871 — 1034, в 1872 — 1089, в 1873 — 1090 и в 1874 — 1289; а исходящих было в 1869 — 665, в 1870 — 918, в 1871 — 979, в 1872 — 998, в 1873 г. — 1004 и в 1874 — 1238.

Настоящий Секретарь Совета и правления академии г. Смелков отличается большим усердием к своему долгу и трудолюбием.

V. Общие замечания и соображения.

1. Несмотря на некоторые частные, впрочем, не многие и незначительные, недостатки, мною замеченные, я признаю состояние С[анкт]-Петербургской духовной академии вообще очень удовлетворительным во всех отношениях: научном, нравственном, административном и экономическом. И потому считаю долгом ходатайствовать || (л. 43) пред Святейшим Синодом о начальственном внимании к тем лицам, которые своей ревностью и трудами содействовали и содействуют такому состоянию

академии, и в особенности нахожу справедливым рекомендовать: ректора академии протоиерея Янышева, инспектора академии проф. Коялович, ординарных профессоров: Ловягина, Чельцова и Нильского; экстраординарных: Осинина, Предтеченского, Глориантова и Катанского; доцента Николая Рождественского и библиотекаря Комарова.

2. Как ни значительною представляется академическая библиотека, но в ней недостает немало весьма важных и крайне необходимых книг и для наставников, и для студентов, особенно при их занятиях кандидатскими диссертациями. Таковы, прежде всего, два следующие издания: 1) Mansi, Conciliorum collectio maxima[127], и 2) Migne, Patrologiae cursus completus[128], латинской серии с 105 тома и греческой с 45 тома до конца. Первое издание стоит, по книгоиздательским каталогам, около 1500 рублей, второе до 900 рублей. Приобрести эти издания на собственные средства академия решительно не в состоянии: так как назначенная на библиотеку ее ежегодная сумма (1600 р.) едва достает на покупку одних вновь выходящих книг по разным отраслям академических наук. А потому было бы великим благодеянием для академии, если бы Святейший || (л. 43 об.) Синод благоволил отпустить ей единовременную сумму, потребную для приобретения, по крайней мере, двух означенных изданий.

3. Многие гг. профессоры выражали мне мысль, что необходимо усилить изучение языков греческого и латинского в наших семинариях: потому что основательное знание этих языков требуется для студентов с самого поступления их в академию и постоянно, и то полу-знание, с каким приезжают они из семинарий, служит одним из главнейших препятствий успешному ходу студенческих занятий в академии. Рассчитывать на изучение классических языков собственно в академии уже поздно, при множестве других и важнейших предметов, на которые устремлены здесь внимание и труды воспитанников. В особенности, г. профессор новой церковной истории настаивает на необходимости знания студентами греческого языка, чтобы они могли изучать, по источникам, историю греческой церкви[129].

4. Тот же г. профессор, а равно и г. профессор славянских наречий признают существенной потребностью, чтобы славянские наречия, которые преподаются ныне только в церковно-практическом отделении академии, преподавались и студентам церковно-исторического отделения, так как без знания этих наречий невозможно изучать, по источникам, историю церквей || (л. 44) славянских.

5. Г. профессор церковного права объяснил мне, что на него возложена обязанность подготовлять студентов IV курса к преподаванию в семинариях вновь введенной науки, названной: «Практическое руководство для пастырей», и обязанной, по словам объяснительной записки к семинарскому уставу, соединить в себе те части и отделы пастырского богословия и канонического права, которые имеют ближайшее и притом практическое применение к служению священника. Между тем не только учебника, но и самой программы по этой новой науке для семинарий будто бы не дано. А отсутствие определенной программы затрудняет и наставника, и особенно студентов в их приготовлениях к преподаванию означенной науки и при составлении ими пробных по ней лекций для семинарских воспитанников[130].

6. В С[анкт]-Петербургской академии еще более, нежели в Киевской и Казанской, мне пришлось слышать жалобы гг. профессоров и других преподавателей на недостаток времени для прохождения полного курса наук. Указывали на то, что хотя с преобразования академии большая часть учебных предметов распределены на три отделения, но прибавлено несколько новых кафедр, преподавание некоторых предметов (особенно языков латинского и греческого) усилено, почему требует больше времени, и на изложение || (л. 44 об.) полного состава академических наук употребляется только три года, тогда как прежде употреблялось четыре. В то же время многие наставники, особенно церковного права и новой церковной истории, ссылаясь на обширность и неразработанность своих наук, высказывали желание иметь у себя помощников, хотя бы приват-доцентов.

7. Вероятно, вследствие недостатка времени, в С[анкт]-Петербургской академии чаще, нежели в Казанской и Киевской, допускается, что науки, которые надлежало бы преподавать по частям, двум или трем курсам преемственно, и в одном курсе начинать, а в другом или третьем продолжать и оканчивать, преподаются одновременно и совместно студентам всех этих курсов. Например, библейская археология читается разом всем студентам первого, второго и третьего курсов богословского отделения; история философии, Свящ[енное] Писание Нового Завета преподаются разом студентам второго и третьего курсов всех трех отделений; древняя церковная история, новая церковная история, история русской церкви, история русского раскола — разом студентам второго и третьего курсов церковно-исторического отделения; церковная археология и литургика, церковное право — разом студентам второго и третьего курсов церковно-практического отделения. Это, конечно, || (л. 45)

облегчает гг. преподавателей: потому что они, вместо четырех или шести лекций (по две в каждом из двух или трех курсов), читают всего по две лекции в неделю; но едва ли может быть признано удобным и полезным для студентов, по крайней мере для всех студентов: потому что некоторым курсам студентов, при таком порядке, приходится начинать изучение наук не с начала, а с середины или почти с конца, и в первый год выслушивать последние или предпоследние части той или другой науки, а уже во второй или даже в третий годы — первые[131].

8. Большая часть гг. профессоров высказывали мне, что распределение наук, преподаваемых в академии, на общеобязательные для студентов и на специальные по отделениям, представляет, как показал пятилетний уже опыт, значительные неудобства для успешного хода академического образования, и что было бы полезно теперь же пересмотреть и, насколько возможно, изменить это распределение; а некоторые даже объясняли, какие именно науки следовало бы сделать из специальных общеобязательными и наоборот и какие перенести из одного отделения в другое. В частности, наставники церковно-исторического отделения заявили мне, что студенты этого отделения несоразмерно обременены числом учебных предметов и учебных часов сравнительно с студентами других отделений, и что потому они — наставники, уже представляли Совету академии о необходимости || (л. 45 об.) ходатайствовать пред высшим начальством, применительно к подлежащему § академического устава, об исключении метафизики из числа общеобязательных предметов и об увольнении студентов церковно-исторического отделения от обязанности заниматься ею. Такие же заявления мне приходилось слышать и в Киевской академии, и в Казанской. Думаю, что для решения этого важного вопроса, равно как и тех, которых я только что коснулся выше в замеч[аниях] 6-м и 7-м, и других подобных, которых касался вообще в моих отчетах по ревизии академий, всего бы лучше составить, когда окончится ревизия и последней академии, хоть небольшую комиссию из специалистов дела, чтобы они со всем вниманием обсудили данные вопросы и свое решение, свой проект представили на благоусмотрение Святейшего Синода. Это было бы для академий, мне кажется, самым желанным плодом произведенных мною ревизий.

Макарий, Архиепископ Литовский и Виленский[132].

26 февр[аля]
1875 года.

Примечания

[1] К столетию нашей Академии // Церковный вестник. 1909. № 50–51. Стлб. 1581.

[2] Цит. по: *Родосский А.* Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов С.-Петербургской духовной академии: 1814–1869 гг. СПб., 1907. С. XIX.

[3] *Пономарев А. И.* Памяти о. протопресвитера И. Л. Янышева. СПб., 1910. С. 2.

[4] РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874 г. Д. 7. Л. 1; Высочайше утвержденные 30 мая 1869 г. Устав и штаты православных духовных академий // 2 ПСЗ. Т. XLIV. Отд. 1. СПб., 1873. № 47154. С. 545.

[5] *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. С. 277; РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874 г. Д. 7. Л. 1.

[6] *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа… С. 278–279.

[7] *Римский С. В.* Российская церковь в эпоху великих реформ. М., 1999. С. 548–549.

[8] *Савва (Тихомиров), архиеп.* Хроника моей жизни. Автобиографические записки. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1904. Т. 5. С. 44.

[9] Извлечение из всеподданейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1875 г. СПб., 1876. С. 156–157.

[10] *Муретов М. Д.* Из воспоминаний студента Московской Духовной Академии XXXII курса (1873–1877 г.) // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 10–12. С. 741.

[11] РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874 г. Д. 7. Л. 25 — 45 об.

[12] Первое издание «Православно-догматического богословия» вышло в пяти томах (СПб., 1849–1853), начиная с третьего (СПб., 1856–1857) выходило уже в двух томах.

[13] *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа… С. 281.

[14] ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3680. Л. 1–4.

[15] РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874 г. Д. 7. Л. 19–24; Д. 18. Л. 25–28.

[16] РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874 г. Д. 7. Л. 21.

[17] *Ширяев А. Г.* Мемуары. Рукопись. Б/г, б/д. В 2-х частях. Ч. 2. С. 113.

[18] *Соллертинский С. А., прот.* Опыт исторической записки о состоянии С.-Петербургской Духовной Академии. По случаю столетнего ее юбилея 1809–1909. СПб.: Тип. Александр Улыбин, 1910. 99 с.

[19] *Котляров В., свящ.* Критический обзор источников и литературы по истории духовного образования в России за Синодальный период. Л., 1959. С. 20.

[20] *Чистович И. А.* Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888 гг.). СПб., 1889. С. 123–124.

[21] Начало учебного года в Санкт-Петербургской Духовной академии // Церковный вестник. 1903. № 37. Стлб. 1167.

[22] Правда, возможно, сначала Совет академии выполнил данное требование, а потом через какое-то время вновь вернулся к прежней практике. Данный вопрос нуждается в дальнейшей разработке.

[23] Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1876 г. СПб., 1876. С. 38–41.

[24] РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1876 г. Д. 53. Л. 7–10 об.

[25] РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1876 г. Д. 53. Л. 11.

[26] РГИА. Ф. 802. Оп. 9. Д. 67. Л. 4–5.

[27] *Садов А. И.* Профессор Никандр Иванович Глориантов // Христианское чтение. 1911. № 2. С. 213–229.

[28] Указом Св. Синода в 1875 г. Совету СПбДА было предложено озаботиться замещением вакантной кафедры метафизики (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874 г. Д. 7. Л. 19–19 об.). С 1876 по 1882 гг. метафизику в СПбДА преподавал Михаил Иванович Смоленский — выпускник СПбДА 1874 г.

[29] *Янышев* Иоанн Леонтьевич, протопресвитер (1826–1910) — выпускник СПбДА (1849), клирик русской церкви в Висбадене (Гессен) (1851–1856, 1859–1864), профессор богословия и философии в Петербургском университете (1856–1858), ректор СПбДА (1866–1883), духовник императорской фамилии (1883–1910), член Св. Синода (с 1905), доктор богословия (1899).

[30] *Осинин* Иван Терентьевич (1833–1887) — выпускник СПбДА (1857), профессор СПбДА по кафедре сравнительного богословия (1857–1883), тайный советник, председатель учебного комитета ведомства учреждений императрицы Марии (1885), попечитель женских гимназий и почетный опекун (1886).

[31] *Катанский* Александр Львович (1836–1919) — выпускник СПбДА (1863), заслуженный профессор СПбДА по кафедре догматического богословия (1867–1896), доктор богословия (1877), редактор академического журнала «Церковный вестник» (1881–1885).

[32] *Хвольсон* Даниил Авраамович (Иосиф Абрамович; 1819–1911) — русский востоковед (семитолог, гебраист), историк, лингвист, член-корреспондент императорской Академии наук по разряду восточных языков (1858), профессор СПбДА (1858–1883).

[33] *Каринский* Михаил Иванович (1840–1917) — русский философ и логик, выпускник Московской духовной академии (1862), заслуженный ординарный профессор СПбДА по кафедре истории философии (1869–1894), доктор философии (1880).

[34] По итогам ревизии указом Св. Синода профессору М. И. Каринскому было указано «для избежания сбивчивости в классном преподавании, усугубить старание о предварительном приготовлении лекций». РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874 г. Д. 7. Л. 20 об.

[35] *Рождественский* Николай Павлович, протоиерей (1840–1882) — выпускник СПбДА (1865), бакалавр Казанской духовной академии (1865–1869), экстраординарный профессор СПбДА по кафедре основного богословия (1869–1882).

[36] С именем и деятельностью профессора протоиерея Н. П. Рождественского традиционно связывается появление апологетики как самостоятельной дисциплины. См.: *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. М., 2002. С. 45.

[37] *Рождественский* Василий Гаврилович, протоиерей (1839–1918) — выпускник СПбДА (1865), экстраординарный профессор СПбДА по кафедре Священного Писания Нового Завета (1869–1891), профессор богословия в Санкт-Петербургском университете.

[38] *Якимов* Иван Степанович (1847–1885) — выпускник СПбДА (1871), профессор СПбДА по кафедре Священного Писания Ветхого Завета (1871–1885), магистр богословия (1874).

[39] *Светилин* Александр Емельянович (1841–1887) — выпускник СПбДА (1865), профессор СПбДА по кафедре логики и психологии (1867–1884).

[40] *Приселков* Александр Александрович († 1887) — выпускник СПбДА (1873), доцент СПбДА по кафедре патристики (1873–1884, 1887).

[41] *Соллертинский* Сергей Александрович, протоиерей (1846–1920) — выпускник СПбДА (1871), ординарный профессор СПбДА по кафедре педагогики (1871–1918), доктор богословия (1899).

[42] По итогам ревизии указом Св. Синода приват-доценту С. А. Соллертинскому было указано «для легчайшего усвоения его лекций, — избегать излишнего употребления „иностранных слов и фраз“». РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874 г. Д. 7. Л. 20 об.

[43] *Чельцов* Иван Васильевич (1828–1878) — выпускник СПбДА (1851), ординарный профессор СПбДА по кафедре церковной истории (1851–1878), доктор богословия (1870), редактор «Христианского чтения» (1872–1874).

[44] *Коялович* Михаил Осипович (1828–1891) — выпускник СПбДА (1855), профессор СПбДА по кафедре русской гражданской истории (1856–1891), доктор богословия (1873), ведущий представитель «западнорусской» исторической школы.

[45] *Нильский* Иван Фёдорович (1831–1894) — выпускник СПбДА (1857), заслуженный ординарный профессор СПбДА по кафедре истории русского раскола (1857–1894), доктор богословия (1869).

[46] *Предтеченский* Андрей Иванович (1832–1893) — выпускник СПбДА (1855), ординарный профессор СПбДА (1855–1885), редактор «Христианского чтения» (1874–1881) и «Церковного вестника» (1875–1881).

[47] *Троицкий* Иван Егорович (1832–1901) — выпускник СПбДА (1859), профессор СПбДА по кафедре общей церковной истории и истории и разбора западных исповеданий (1861–1899), доктор церковной истории (1875), профессор церковной истории в Санкт-Петербургском университете, редактор журнала «Христианское чтение» (1881–1890). Похоронен на Никольском кладбище Александро-Невской лавры.

[48] *Елеонский* Фёдор Герасимович (1836–1906) — выпускник СПбДА (1863), профессор СПбДА по кафедре библейской истории (1870–1897), доктор богословия (1884).

[49] *Николаевский* Павел Федорович, протоиерей (1841–1899) — выпускник СПбДА (1865), профессор СПбДА по кафедре русской церковной истории (1871–1899), доктор церковной истории (1897).

[50] *Скабаланович* Николай Афанасьевич (1848–1918) — выпускник СПбДА, ординарный профессор по кафедре новой общей гражданской истории СПбДА (1873–1903), доктор богословия (1884).

[51] *Герасим* Яред, митрополит († 1899) — выпускник МДА (1869), преподавал в СПбДА и Санкт-Петербургской духовной семинарии греческий язык и историю Византии (1869–1873), митрополит Селевкийский (Антиохийский патриархат).

[52] *Ловягин* Евграф Иванович (1822–1909) — выпускник СПбДА (1847), профессор СПбДА (1847–1895), доктор богословия (1872).

[53] *Мунк* Эдуард (нем. Eduard Munk; 1803–1871) — в 1822 г. поступил в университет в Бреслау, где изучал классическую филологию, в 1827 г. в Галле получил докторскую степень, преподавал в королевской еврейской школе им. Вильгельма в Бреслау (1827–1848), в 1862 г. получил почетное звание профессора.

[54] *Мюллер* Карл Отфрид (нем. Karl Otfried Müller, 1797–1840) — немецкий исследователь древностей, занимал должность профессора в Геттингенском университете.

[55] *Глориантов* Никандр Иванович (1828–1898) — выпускник СПбДА (1855), в 1854–1869 гг. преподавал в СПбДА физику, с 1869 г. — профессор латинского языка, в 1877 г. — ушел в отставку.

[56] *Носов* Петр Михайлович (1821–1899) — магистр греческой словесности.

[57] По итогам ревизии указом Св. Синода профессору латинского языка Н. И. Глориантову было указано «не довольствоваться переводами в классе по назначенному для семинарий пособию, хрестоматии г. Носова, а знакомить студентов и с другими произведениями, или их частями, римских писателей». РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874 г. Д. 7. Л. 20 об. — 21.

[58] *Барсов* Тимофей Васильевич (1836–1904) — выпускник СПбДА (1863), профессор СПбДА по кафедре канонического права, доктор канонического права (1888).

[59] *Барсов* Николай Иванович (1839–1903) — выпускник СПбДА (1863), ординарный профессор СПбДА по кафедре пастырского богословия и гомилетики, с 1889 г. — в отставке.

[60] *Григорий I* Великий [Двоеслов] (ок. 540–604), свт. (пам. 12 марта), папа Римский (590–604), отец и учитель Церкви.

[61] *Иоанн Златоуст* (сер. IV в. — 407), свт. (пам. 27 января, 14 сентября, 13 ноября; 30 января — в Соборе Трех святителей), епископ Константинопольский (398–404), отец и учитель Церкви.

[62] Трактат папы Григория I «О пастырском попечении».

[63] Сам Барсов впоследствии писал, что сочинение по истории церковной проповеди Нессельмана было слабым: «Единственную попытку… осуществления генетической истории типов проповеди, попытку слабую и во многих отношениях неудовлетворительную, представляет Uebersicht über die Entwickelungsgeschichte der christlichen Predigt Нессельмана, изданный и отдельною брошюрою и в приложении к его Buch der Predigten (Elbing, 1858)». *Барсов Н. И.* Библиографическая заметка // Христианское чтение. 1882. № 7–8. С. 272.

[64] По итогам ревизии указом Св. Синода профессору пастырского богословия и гомилетики Н. И. Барсову было указано «не ограничиваться в своих чтениях по гомилетике только историей проповедничества, а по пастырскому богословию разбором лучших сочинений Св. Отцев о пастырском служении, но, согласно требованию устава и академической постановке сих наук, преподавать и самую систему оных». РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874 г. Д. 7. Л. 21.

[65] *Покровский* Николай Васильевич (1848–1917) — выпускник СПбДА (1874), заслуженный ординарный профессор СПбДА по кафедре церковной археологии и литургики, доктор церковной истории (1892), инспектор СПбДА (1893–1899), с 1879 г. — заведующий церковно-археологическим музеем СПбДА, директор Археологического института (с 1898).

[66] *Пономарев* Александр Иванович (1849–1911) — выпускник СПбДА (1874), заслуженный ординарный профессор СПбДА по кафедре словесности и истории русской и западноевропейской литературы, доктор церковной истории (1900).

[67] *Ламанский* Владимир Иванович (1833–1914) — доктор филологии, академик императорской Академии наук, с 1865 г. — доцент, с 1871 г. — экстраординарный, в 1873–1899 гг. — ординарный профессор Санкт-Петербургского университета по кафедре славянской филологии; с 10 ноября 1872 г. читал лекции в СПбДА в качестве нештатного преподавателя на кафедре русского и церковно-славянского языка и истории русской литературы.

[68] *Никольский* Владимир Васильевич (1836–1883) — выпускник СПбДА (1859), экстраординарный профессор СПбДА по кафедре теории словесности (1874–1883). Преподавал в императорском Александровском лицее (1865–1883), императорском Училище правоведения (1866–1883), Николаевском сиротском институте (1863–1865), Коммерческом училище. Читал лекции на Женских педагогических курсах.

[69] *Поповицкий* Александр Иванович (1826–1904) — выпускник СПбДА (1849), лектор французского языка в СПбДА (1867–1881), основатель и редактор журналов и газет «Современный Листок» (1863–1874), «Церковно-Общественный вестник» (1871–1884) и «Русский Паломник» (с 1885 г.).

[70] *Размуссен* Людвиг Павлович (1847–1902) — писатель, датчанин родом, выпускник Копенгагенского университета (1862), исполняющий должность библиотекаря СПбДА (1867–1869), лектор немецкого языка в СПбДА (1869–1902).

[71] *Нурок* Павел Мартынович († 1888 г.) — лектор английского языка в СПбДА с 1867 г.

[72] Своекоштные студенты должны были сами платить за свое обучение 225 руб. в год, с 1908 г., в связи с удорожанием жизни в столице, — 300 руб.

[73] Общество восстановления православного христианства на Кавказе начало свою деятельность в Тифлисе 1 июня 1860 г. под непосредственным ведением наместника кавказского и преосвященного экзарха Грузии архиепископа Картлийского и Кахетинского.

[74] Юбилейный капитал СПбДА был образован из пожертвований разных лиц (выпускников и наставников академии) в память 50-летия СПбДА (1859). Проценты с юбилейного капитала шли на награды за лучшие выпускные сочинения (кандидатские диссертации), на покупку необходимых книг для академической библиотеки, на премии за учебные и ученые сочинения, написанные наставниками академии.

[75] Среди выпускников СПбДА фамилия данного студента не была обнаружена. См.: Выпускники Санкт-Петербургской (с 1914 — Петроградской) духовной академии 1814–1894, 1896–1918 гг. // Петербургский генеалогический портал. URL: http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/spbda.html (дата обращения: 31.07.2016).

[76] *Покровский* Сергей Иванович (в монашестве Симеон) — выпускник СПбДА 1873 г.

[77] В 1873 г. Н. А. Скабаланович, в дальнейшем профессор СПбДА, представил переработанное кандидатское сочинение в качестве магистерской диссертации «Об апокрисисе Христофора Филалета». В том же году был утвержден в степени магистра богословия.

[78] *Сорогожский* Василий Григорьевич — выпускник СПбДА 1873 г.

[79] *Флоров* Иван Андреевич — выпускник СПбДА 1874 г.

[80] *Богоявленский* Александр Александрович — выпускник СПбДА 1874 г.

[81] Скорее всего, имеется в виду *Покровский* Иван Алексеевич (окончил курс СПбДА в 1875), поскольку другой его сокурсник-однофамилец, Н. В. Покровский — будущий профессор СПбДА, защитил кандидатскую диссертацию на тему «Происхождение древнехристианской базилики».

[82] Указом Св. Синода преподавателям, предлагающим темы, и отделениям СПбДА, рассматривающим их, было предписано выбирать такие, которые бы более или менее касались тех предметов, которые преподаются в академии. РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874 г. Д. 18. Л. 25–28.

[83] Отзывы на кандидатские сочинения стали печатать начиная с 1875/1876 учебного года.

[84] Указом Св. Синода было предписано «на основании замечания об упущениях некоторых преподавателей относительно рассматривания студенческих сочинений или слишком краткой и общей оценки оных обратить их внимание на сей важный предмет, а для контроля точного исполнения этой обязанности и в видах пользы для студентов — печатать в протоколах заседаний Совета полные рецензии кандидатских сочинений». РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874 г. Д. 7. Л. 20–20 об.

[85] Митрополит *Исидор* (в миру Иаков Сергеевич Никольский; 1799–1892) — выпускник СПбДА (1825), с 1834 г. — епископ Дмитровский, викарий Московской епархии, с 1837 г. — епископ Полоцкий и Виленский, с 1840 г. — Могилёвский и Мстиславский, с 1844 г. — экзарх Грузии, с 1858 г. — митрополит Киевский, с 1860 г. — митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский.

[86] *Левкоев* Александр Андреевич — выпускник СПбДА 1871 г.

[87] *Нечаев* Иван Степанович — выпускник СПбДА 1871 г.

[88] *Медведков* Сергей — выпускник СПбДА 1873 г.

[89] *Фалютинский* Григорий Иванович — выпускник СПбДА 1873 г.

[90] Среди выпускников СПбДА фамилия данного студента не была обнаружена. См.: Выпускники Санкт-Петербургской (с 1914 — Петроградской) духовной академии 1814–1894, 1896–1918 гг. // Петербургский генеалогический портал. URL: http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/spbda.html (дата обращения: 31.07.2016).

[91] *Златинский* Александр Осипович — выпускник СПбДА 1875 г.

[92] *Хоцянов* Киприан Евелевич — выпускник СПбДА 1875 г.

[93] *Шиуков* Шио Исакович — выпускник СПбДА 1877 г.

[94] Баронет Яков Васильевич *Виллие* (1768–1854) — военный врач, лейб-хирург российского императорского двора, организатор военно-медицинского дела в российской армии, президент Медико-хирургической академии (1808–1838). Клиническая больница баронета Виллие (Михайловская), устроенная на завещанный им капитал, состояла при Военно-медицинской академии, была рассчитана на 150 больных, действовала в продолжение девяти учебных месяцев каждого года.

[95] *Медведков* Петр Алексеевич — выпускник СПбДА 1871 г.

[96] Рукописи Новгородско-Софийского собора были переданы в СПбДА на основании указа Св. Синода от 27 октября 1858 г. С ходатайством об этом выступил митрополит Санкт-Петербургский Григорий (Постников). Для приема книг и рукописей в Новгород был командирован бакалавр А. И. Предтеченский.

[97] Рукописи Кирилло-Белозерского монастыря были переданы в СПбДА на основании указа Св. Синода от 10 декабря 1858 г. С ходатайством об этом выступил митрополит Санкт-Петербургский Григорий (Постников). Для приема книг и рукописей был командирован экстраординарный профессор И. В. Чельцов.

[98] 432 рукописи различного содержания, которые были приобретены академией до 1858 г.

[99] В 1882 г. под руководством архитектора Д. В. Люшина был выстроен отдельный корпус библиотеки СПбДА (набережная Обводного канала, 13).

[100] Митрополит *Григорий* (в миру Георгий Петрович Постников; 1784–1860) — выпускник СПбДА (1814), ректор СПбДА (1819–1826), с 1822 г. — епископ Ревельский, викарий Санкт-Петербургской епархии, с 1826 — епископ Калужский и Боровский, с 1828 — архиепископ Рязанский и Зарайский; с 1829 — архиепископ Тверской и Кашинский, с 1848 — архиепископ Казанский и Свияжский, с 1856 — митрополит Санкт-Петербургский.

[101] Епископ *Кирилл* (в миру Василий Николаевич Наумов; 1823–1866) — выпускник СПбДА (1847), ординарный профессор по кафедре нравственного богословия (1847–1857), доктор богословия (1855), с 1857 г. — епископ Мелитопольский и начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. В 1863 г. был уволен на покой.

[102] *Колоссовский* Павел Евфимович, священник († 1864) — выпускник СПбДА (1847), бакалавр СПбДА по кафедре патристики (1847–1853), законоучитель Царскосельского училища девиц духовного звания (1853–1857), настоятель посольской церкви в Мадриде (с 1857).

[103] *Бенескриптов* Евграф Афанасьевич, протоиерей (1810–1863) — выпускник СПбДА (1835), бакалавр немецкого языка, а затем обличительного богословия в СПбДА (1835–1848), священник Скорбященской на Литейном церкви (с 1848).

[104] Румянцевский музей — возник на основе частной коллекции, которую при жизни собрал, а частью унаследовал государственный канцлер Николай Петрович Румянцев. Указ об учреждении музея был подписан императором Николаем I в 1828 г., открытие его в особняке Румянцева на Английской набережной в Санкт-Петербурге состоялось в 1831-м. В 1861 г. музей перевели в Москву.

[105] *Голубев* Моисей Александрович (1824–1869) — выпускник СПбДА (1847), ординарный профессор СПбДА по кафедре Священного Писания (1847–1869), преподавал английский язык (1852–1856).

[106] *Арнольд* Готфрид (1666–1714) — немецкий протестантский историк, пастор, изучал богословие в Виттенберге, сторонник пиетизма, испытал влияние мистики Я. Бёме и И. Г. Гихтеля. Главный труд Арнольда «Unparteische Kirchen- und Ketzerhistorie, vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688» («Объективная история Церкви и еретиков начиная с Нового Завета до 1688 г. по Р. Х.»).

[107] Акты, собранные Кавказской археографической комиссией — документы по истории Кавказа с X в. по 1862 г., издавались по инициативе русских властей под редакцией председателя Кавказской археографической комиссии Адольфа Петровича Берже (1828–1886).

[108] Архиепископ *Евсевий* (в миру Алексей Алексеевич Ильинский; 1809–1879) — выпускник КДА, с 1849 г. — епископ Ковенский, викарий Литовской епархии, с 1851 г. — епископ Подольский и Брацлавский, в 1858 г. возведен в сан архиепископа Карталинского, экзарха Грузии, и назначен членом Св. Синода, с 1877 г. — архиепископ Тверской и Кашинский.

[109] *Карпов* Василий Николаевич (1798–1867) — выпускник Киевской духовной академии (1825), в которой с 1831 г. преподавал философию, с 1835 г. — профессор философских наук СПбДА. Переводчик сочинений Платона.

[110] *Тапильский (Топильский)* Сила Степанович, протоиерей (1817–1873) — выпускник СПбДА (1843), бакалавр СПбДА по классу Св. Писания (1843–1847). С 1860 г. — протоиерей Морского Богоявленского Николаевского собора в Санкт-Петербурге.

[111] *Минь* Жак Поль (1800–1875) — французский католический священник, редактор и книгоиздатель, составитель антологии трудов Отцов Церкви (Patrologia Latina и Patrologia Graeca). Полное издание латинской серии составляет 221 том (217 томов патрологии и 4 тома указателей), греческой серии — 161 том.

[112] *Сидонский* Федор Федорович, протоиерей (при рождении — Баранов; 1805–1873) — выпускник СПбДА (1829), бакалавр английского языка, а потом и философии в СПбДА (1829–1835), доктор философии (1864). Занимал кафедру философии в Петербургском университете.

[113] В итоге было приобретено 17 тысяч названий в количестве свыше 25 тысяч книг. См.: *Чистович И. А.* Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888 гг.). СПб., 1889. С. 222.

[114] *Комаров* Петр — выпускник Московской духовной академии 1866 г., занимал должность библиотекаря СПбДА с 1869 по декабрь 1875 г. См. подробнее: *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год. Нижний Новгород, 2010. С. 199.

[115] *Родосский* Алексей Степанович (1838–1908) — выпускник СПбДА (1865), инспектор Кобринского духовного училища (1865–1870), с 1870 г. — помощник библиотекаря, с 1876 г. — библиотекарь СПбДА.

[116] *Смелков* Василий Михайлович — выпускник СПбДА (1873), секретарь Совета с 10 сентября 1873 г. по 1882 г.

[117] *Ужинский* Павел Васильевич — выпускник СПбДС (1869), помощник секретаря Совета с 22 декабря 1872 г. по 27 марта 1875 г.

[118] Публичные заседания Совета академия были, как правило, посвящены защитам магистерских и докторских диссертаций.

[119] 17 февраля (ст. ст.) — актовый день дореволюционной СПбДА.

[120] «Христианское чтение» — официальный журнал СПбДА, основан ректором СПбДА архимандритом Григорием (Постниковым) в 1821 г. Издается по настоящее время с перерывом с 1918 по 1990 гг. С 29 декабря 2015 г. включен в перечень ВАК.

[121] 1875 г.

[122] Имеется в виду § 105 академического устава 1869 г. Данный параграф разделен на три пункта под «литерами» А, Б и В. В пункте под литерой Б прописаны предметы Правления академии, которые необходимо было предоставлять на утверждение правящему архиерею. См.: Высочайше утвержденные 30 мая 1869 г. Устав и штаты православных духовных академий // 2 ПСЗ. Т. XLIV. Отд. 1. СПб., 1873. № 47154. С. 551.

[123] Контроль при Святейшем Синоде — учрежден 21 ноября 1867 г. для внутриведомственной ревизии финансовой отчетности по Синоду и подчиненным ему учреждениям (в 1833–1838 гг. контрольные функции были сосредоточены в Отделении духовных дел греко-российского исповедания, в 1838–1839 гг. — в Хозяйственном комитете, в 1837–1867 гг. — в контрольных отделениях Хозяйственного управления при Синоде). Упразднен 20 января 1918 г. Материалы Контроля хранятся в Российском государственном историческом архиве (РГИА. Ф. 801).

[124] Граф Дмитрий Андреевич *Толстой* (1823–1889) — обер-прокурор Св. Синода (1865–1880), министр народного просвещения (1866–1880), министр внутренних дел и шеф жандармов (1882–1889), член Государственного совета (с 1866), сенатор.

[125] Заместителю.

[126] *Белецкий* Алексей Викторович — выпускник СПбДА (1865), должность секретаря Совета занимал с 1869 по 1873 г.

[127] *Манси* Иоанн Доминик (1692–1769) — богослов и историк, архиепископ Луккский. Издатель сборника, состоящего из 31 тома: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio («Святых соборов новое и обширнейшее собрание»).

[128] В итоге было приобретено из издания Миня (Patrologiae Cursus completus) 193 тома в 196 книгах (кроме не оказавшихся в продаже 7 томов) за 1000 руб., издание Манси (Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio), XXXI том в 16 книгах, было приобретено в 1876 г. при посредстве Висбаденского протоиерея Арсения Тачалова за 680 руб. *Чистович И. А.* Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет… С. 222.

[129] Указом Св. Синода Совету СПбДА было предложено принять меры к усилению изучения языков, а «не перекладывать всю ответственность за их упадок на одни семинарии, где в настоящее время преподавание сих предметов поставлено так, что по крайней мере лучшие семинаристы, из которых составляются академические курсы, должны иметь удовлетворительное знание греческого и латинского языков приблизительно к уровню

гимназического курса, что и должно быть требуемо при поступлении сих воспитанников в академии. Четырехлетнее же пребывание их в академиях должно возвысить их знания в классических языках до уровня высших учебных заведений, по крайней мере — тех студентов, которые специально готовятся к преподаванию сих предметов в семинариях». РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874 г. Д. 7. Л. 21–21 об.

[130] Указом Св. Синода в ответ на жалобы со стороны профессора Т. В. Барсова относительно затруднений в подготовке студентов IV курса к преподаванию Практического руководства для пастырей в семинариях указывалось следующее: «Полного учебника по сему составному учебному предмету не указано, потому что его нет в настоящей духовно-учебной литературе; но для второй части упомянутого предмета, именно для той, которая относится к церковному праву, указано руководство, составленное протоиереем Парвовым. Вообще же по всему объему этого предмета дана объяснительная записка, в которой намечено, — что преподаватель должен заимствовать из пастырского богословия и что — из церковного права. Если преподаватели академии по пастырскому богословию и по церковному праву сообщат студентам достаточные сведения, каждый по своей науке, то студентов IV курса без затруднения можно руководить в сокращенном усвоении подлежащих отделов этих наук. Совету академии подлежит рассмотреть, не происходит ли вышеупомянутое затруднение от того, что на профессора церковного права возложено руководить студентов IV курса и по той части „практического руководства для пастырей“, которой он не преподает в академии, и нет ли необходимости привлечь к руководству сих студентов, по первой части названного предмета, профессора пастырского богословия, а равно не пожелают ли они совокупными силами составить учебник по сему предмету». РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874 г. Д. 7. Л. 22–23.

[131] Указом Св. Синода по поводу недостатка времени на прохождение академических дисциплин было постановлено следующее: «Жалобы преподавателей Санкт-Петербургской духовной академии на недостаток времени для прохождения курса наук могут быть в известной степени устранены назначением некоторым преподавателям большего числа классных часов, чем сколько они имеют таковых в настоящее время (по 2 часа в неделю); с другой же стороны указанием проходить известные и более разработанные отделы наук короче, посвящая более времени менее известным и менее разработанным частям наук. Но ни в каком случае не может быть дозволен такой порядок преподавания, который отчет не находит „удобным и полезным“, т. е. преподавание двум или трем курсам вместе, так что некоторым курсам изучение некоторых наук приходится начинать не с начала, а с середины или почти с конца, и в первый год выслушивать последние или предпоследние части той или другой науки, а уже во второй или даже в третий год — первые». РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874 г. Д. 7. Л. 23–23 об.

[132] Автограф.

Источники и литература

Источники

1. Высочайше утвержденные 30 мая 1869 г. Устав и штаты православных духовных академий // 2 ПСЗ. Т. XLIV. Отд. 1. СПб., 1873. № 47154. С. 545–556.

2. Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1876 г. СПб., 1876.

3. Извлечение из всеподданейшего отчета обер-прокурора Святейшего Синода графа Д. Толстого по ведомству православного исповедания за 1875 г. СПб., 1876.

4. РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874 г. Д. 18. По отчетам Преосвященного Макария, Архиепископа Литовского, о произведенной им в 1874/5 годах ревизии Киевской, Казанской, С.-Петербургской и Московской духовных академий.

5. РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1874 г. Д. 7. По отчетам Преосвященного Макария Архиепископа Литовского о ревизии Киевской и Санкт-Петербургской духовных академий.

6. РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1876 г. Д. 53. О неправильном действии Совета С.-Петербургской Духовной Академии и экстраординарного проф. оной академии Никандра Глориантова, по поводу синодального указа, состоявшегося вследствие ревизии С.-Петербургской Духовной Академии.

7. РГИА. Ф. 802. Оп. 9. Д. 67. По представлению Высокопреосвященного Исидора, Митрополита Новгородского и С.-Петербургского, о дозволении бывшему экстраординарному профессору С.-Петербургской духовной академии Никандру Глориантову продолжать, до окончания текущего академического года, преподавание латинского языка в означенной академии.

8. ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3680. Переписка о пользовании библиотекою.

Литература

9. *Барсов Н. И.* Библиографическая заметка // Христианское чтение. 1882. № 7–8. С. 266–282.

10. Выпускники Санкт-Петербургской (с 1914 — Петроградской) духовной академии 1814–1894, 1896–1918 гг. // Петербургский генеалогический портал. URL: http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/spbda.html (дата обращения: 31.07.2016).

11. К столетию нашей Академии // Церковный вестник. 1909. № 50–51. Стлб. 1577–1581.

12. *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год. Нижний Новгород, 2010.

13. *Котляров В., свящ.* Критический обзор источников и литературы по истории духовного образования в России за Синодальный период. Отчет

профессорского стипендиата Ленинградской Духовной Академии за 1958–59 уч. год. Л., 1959.

14. *Муретов М. Д.* Из воспоминаний студента Московской Духовной Академии XXXII курса (1873–1877 г.) // Богословский вестник. 1915. Т. 3. № 10–12. С. 700–784.

15. Начало учебного года в Санкт-Петербургской Духовной академии // Церковный вестник. 1903. № 37. Стлб. 1167.

16. *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. М.: Издание Сретенского монастыря, 2002.

17. *Пономарев А. И.* Памяти о. протопресвитера И. Л. Янышева. СПб., 1910.

18. *Римский С. В.* Российская церковь в эпоху великих реформ. М., 1999.

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

20. *Савва (Тихомиров), архиеп.* Хроника моей жизни. Автобиографические записки. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1904. Т. 5.

21. *Садов А. И.* Профессор Никандр Иванович Глориантов // Христианское чтение. 1911. № 2. С. 213–229.

22. *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М.: Изд-во ПСТГУ, 2006.

23. *Чистович И. А.* Санкт-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888 гг.). СПб., 1889.

24. *Ширяев А. Г.* Мемуары. Рукопись. Б/г, б/д. В 2-х частях. Ч. 2.

"I accept that the state of St. Petersburg Theological Academy is very satisfactory in all dimensions". *Report of Archbishop Macarius (Bulgakov) on the Review of St. Petersburg Theological Academy in 1875.*

The new bylaws for theological academies were adopted in 1869, and they played an important role in the development of theological education and ecclesiastical sciences in Russia in the second half of the 19th century. In 1874, the Holy Governing Synod appointed Archbishop Macarius (Bulgakov) of Lithuania to carry out a review of the theological academies in order to establish positive and negative aspects of the new bylaws. In 1874, Archbishop Macarius carried out reviews of the Kiev and Kazan Theological Academies and in 1875 – of the St. Petersburg and Moscow Academies. He authored a detailed report on the state of each of the four higher schools of theological education. The report on his review of St. Petersburg Theological Academy is presented here. The original has been preserved in the Russian State Historical Archives (RGIA. f. 802. sec. 9. 1874 file 7. pp. 25–45). The report consists of four parts. In the first part, the author reviews the achievements of professors and instructors. In the second part, he describes the educational process and the living conditions of students. The third part is devoted to the Academy's library. The fourth part reviews the activities of the Academy's governing board, responsible for its academic and financial governance. This document is interesting not only in the context of the reforms of higher theological education in Russia, but also as a source for the history of St. Petersburg Theological Academy during the era of the Great Reforms.

***Keywords*:** Metropolitan Macarius (Bulgakov), Archpriest John (Yanyshev), Holy Synod, review of the theological academies (1874–1875), St. Petersburg Theological Academy, academic bylaws of 1869, Academic Council, governing board of theological academies, student life, library.

КРУГЛЫЙ СТОЛ, ПОСВЯЩЕННЫЙ 200-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ (БУЛГАКОВА)

25 мая 2016 г. в историческом здании Санкт-Петербургской духовной академии (наб. Обводного кан., д. 7) в Книжной гостиной состоялся круглый стол «Митрополит Макарий (Булгаков) — жизненный путь». Мероприятие было организовано преподавателями и студентами духовной академии по инициативе Фонда по премиям памяти митрополита Макария (Булгакова) и по благословению ректора академии архиепископа Петергофского Амвросия.

Перед началом круглого стола аспирант академии священник Глеб Санюк совершил литию по митрополиту Макарию. За поминальным богослужением пел хор студентов.

Затем преподаватель духовной академии Д. А. Карпук, выступивший в роли модератора, обратился к собравшимся со вступительным словом, в котором дал краткую характеристику личности митрополита Макария и его деятельности. Отдельно было отмечено, что митрополит Макарий особо дорог Санкт-Петербургской академии, где он провел 15 лет.

Именно здесь, в столичной академии, будущий Московский святитель прошел все звания и должности, начиная с помощника инспектора до ректора и с бакалавра до заслуженного ординарного профессора. Здесь были опубликованы его первые работы по богословию и церковной истории, принесшие ему известность не только в Российской империи, но и за ее пределами.

Преподаватель академии протоиерей Сергий Золотарев особо подчеркнул значимость богословского наследия митрополита Макария, которое иногда совершенно несправедливо нивелируется отдельными отечественными богословами. По словам отца Сергия, настоящий семинар призван освежить память о яркой личности митрополита Макария, а для кого-то стать началом знакомства с ней.

Вечер носил неформальный характер и был подготовлен силами студентов бакалавриата, которые зачитали несколько докладов, посвященных жизни и деятельности митрополита Макария. Всего было представлено четыре сообщения.

Студенты третьего курса бакалавриата Глеб Муреня и Иван Колонтаев рассказали о профессорской и ректорской деятельности преосвященного Макария в Санкт-Петербургской духовной академии в период с 1842 по 1857 гг. Были отмечены все наиболее важные события из столичной жизни владыки Макария. Особый интерес вызвал вопрос

о постановке инспекторского контроля в столичной академии в середине XIX в. Студент второго курса Владислав Капитонов представил собравшимся данные, почерпнутые из переписки митрополита Макария со своим братом протоиереем Александром Булгаковым, настоятелем Казанского собора в Санкт-Петербурге.

Студенты третьего курса Андрей Перепелкин и Александр Степанов прочитали доклад о разработках владыки Макария в области исторических наук. Наиболее подробно докладчики остановились на первых церковно-исторических исследованиях преосвященного автора. Отдельным пунктом в докладе шло сообщение о методологии митрополита. Выступления завершил доклад студента второго курса Петра Чорнобая, рассказавшего об участи митрополита Макария в проводившейся в конце 60-х гг. XIX в. духовно-образовательной реформе.

По завершении каждого из выступлений, вызывавших бурную реакцию и живое обсуждение, докладчикам приходилось отвечать на многочисленные, порой довольно острые вопросы.

Состоявшийся в «Книжной гостиной» круглый стол стал первым в Санкт-Петербургской духовной академии мероприятием, посвященным празднованию в текущем году 200-летия со дня рождения одного из самых выдающихся архиереев XIX столетия — митрополита Макария (Булгакова).

Редакция журнала «Христианское чтение»

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

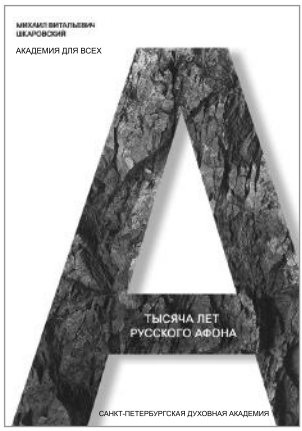
В журнале публикуются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области теологии, философии, истории, религиоведения, а также смежных научных областей, таких как философия культуры, социальная и экономическая философия, лингвофилософия и философия права.

Порядок подачи статьи в журнал

Материалы для публикации подаются автором в журнал только в электронном виде, через «Личный кабинет» на официальном сайте журнала http://spbpda.ru.

Представленная автором статья проходит обязательное внутреннее и/или внешнее рецензирование по усмотрению редакции.

Перед подачей статьи необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям, представляемым в журнал, на официальном сайте журнала http://spbpda.ru.



Издательство Санкт-Петербургской православной
духовной академии представляет

**учебные пособия, сборники конференций,
популярные издания, нотные сборники:**

- *Д. Г. Добыкин.* Введение в Ветхий Завет: курс лекций по ветхозаветной исагогике (ISBN: 978-5-906627-17-9).
- *Д. В. Юревич, прот.* Введение в Новый Завет (ISBN: 978-5-906627-18-6).
- *М. В. Шкаровский.* Тысяча лет Русского Афона (духовный подвиг русского монашества) (ISBN: 978-5-906627-25-4).

Все издания рекомендованы или допущены к распространению
Издательским Советом Русской Православной Церкви.

Издания предназначены преподавателям и студентам
богословских и гуманитарных учебных заведений,
историкам, религиоведам, а также всем читателям,
интересующимся Русской Православной Церковью.

Все подробности и возможность приобретения книг
онлайн — на сайте

http://www.izdat-spbda.info

Санкт-Петербургская Духовная Академия

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 4, 2016

Научный 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

ЖУРНАЛ ВКЛЮЧЕН В ПЕРЕЧЕНЬ ВАК с 29.12.2015
(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)
**по группам специальностей: 26.00.00 теология,
07.00.00 исторические науки и археология,
09.00.00 философские науки**

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

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

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции и издательства:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбПДА
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Главный редактор: *архиепископ Петергофский Амвросий (Ермаков)*, кандидат богословия, ректор СПбДА.

Ответственный редактор: *священник Игорь Иванов*, кандидат философских наук, доцент, и. о. проректора СПбДА по научно-богословской работе.
Редактор тематического выпуска: *Д.А. Карпук*, кандидат богословия, преподаватель кафедры церковно-исторических дисциплин СПбДА.
Редакторы-корректоры:
О. Б. Рыбакова, А. А. Сазонова, А. И. Станишевская, Д. В. Васильева.
Перевод на английский язык: А. А. Андреев.
Верстка: Н. Н. Пимшина.
Дизайн обложки: М. В. Тарасова.

Подписано в печать: 15.08.2016. Дата выхода в свет: 30.08.2016.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 23,37 а.л. Свободная цена.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии ООО «Контраст»
192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 38.
Заказ № 1445. Тираж 250 экз.