

**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

№ 3, 2017

Scientific Journal

Theology. Philosophy. History

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

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 3, 2017

Научный журнал

Теология. Философия. История

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2017 год

The Edition is recommended by the Publishing
Council of the Russian Orthodox Church
IS R17-709-0353

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

Editorial Board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5
Х93

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р17-709-0353

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, доцент, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11. *Протоиерей Владимир Хулап*, доктор богословия, профессор, Санкт-Петербургская духовная академия.

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

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

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

№ 3 [май-июнь] : Теология. Философия. История. — 2017. — 320 с.

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5

СОДЕРЖАНИЕ

Теология

- Б. А. Тихомиров.* Преподобный Макарий (Глухарев):
миссионерский подвиг и перевод Библии
(к 170-летию со дня преставления и 225-летию со дня рождения) 10
- Иеромонах Гавриил (Мельников).* Забытые рукописи святителя Тихона
Задонского (к истории вновь обретенного рукописного фонда)..... 39
- В. В. Каширина.* Святитель Феофан Затворник о необходимости
введения Патриаршества в России (на основе заметок
на полях рукописи С. О. Бурачка «Ключ к Восточному вопросу»)..... 56
- Священник Михаил Легеев.* Природа и «ипостась» Церкви.
К вопросу о понятийном аппарате современной экклесиологии
и богословия истории 68
- Священник Игорь Иванов.* Византийская образованность,
гуманизм и Реформация: к постановке вопроса 80
- А. М. Брискина-Мюллер.* Российский спор о богословии
как науке и немецкая модель 91
- А. А. Копцев.* Отношение к образам Жана Кальвина в его
«Наставлениях в христианской вере» 104
- Д. А. Отто.* Некоторые аспекты христианизации античного
наследия в «Шестодневах» святителя Василия Великого
и святителя Амвросия Медиоланского 117
- Диакон Антоний Молоток.* Обзор дореволюционных трудов
по духовно-нравственному воспитанию и богословскому
образованию неслышащих и возможность их актуализации 140

Философские науки

- Протоиерей Георгий Митрофанов.* Ментальность русского народа
в культурно-цивилизационном пространстве России XX века:
от оцерковленного традиционализма к квазирелигиозному
модернизму 149
- Т. Н. Резвых.* «Таинство понуждения»: доклад Сергея Дурылина
о Константине Леонтьеве: «Писатель-послушник» 159

К. М. Захарова. «Философия религии» в России: становление понятия и научной дисциплины..... 183

Л. В. Цыпина. Реформаторы до Реформации: случай Джона Виклифа. 196

К 200-летию Константина Сергеевича Аксакова (1817–1860)

Е. И. Анненкова. История культуры и эстетика истории в понимании К. С. Аксакова..... 209

О. Л. Фетисенко. «Истина — живая сила»: Братья Аксаковы и Кохановская (Н. С. Соханская) в 1860 г. 232

Исторические науки

Иеромонах Силуан (Никитин). Архиепископ Герман (Аав) — первый предстоятель Финляндской Православной Церкви..... 253

А. А. Секирин. Миссионерские съезды и миссионерская деятельность Русской Православной Церкви в борьбе с расколом старообрядчества и сектантством во второй половине XIX века 278

Диакон Дмитрий Лескин. Деятельность Саратовской духовной консистории по борьбе против сектантов и старообрядцев на территории Саратовской губернии в XIX в. 299

Рецензии

О. А. Джарман, И. Б. Гаврилов. Христианские пути Востока и Запада. Рецензия на монографию Eugene Webb. In Search of the Triune God. The Christian Paths of East and West. University of Missouri, 2014, 448 p. 309

CONTENTS

Theology

<i>Boris Tikhomirov</i> . Venerable Macarius (Glukharev): The Missionary Struggle and the Translation of the Bible (In honor of the 170 th anniversary of his repose and the 225 th anniversary of his birth).....	10
<i>Hieromonk Gabriel (Mel'nikov)</i> . Forgotten Manuscripts of St. Tikhon of Zadonsk (the history of a set of newly discovered archival documents)	39
<i>Varvara Kashirina</i> . St. Theophanes the Recluse on the Need to Restore the Patriarchate in Russia (based on marginal notes in the manuscript of S. Burachok, "Klyuch k Vostochnomu voprosu" ["Key to the Eastern Question"])	56
<i>Priest Mikhail Legeyev</i> . Nature and Hypostasis of the Church. On the Terminological Apparatus of Contemporary Ecclesiology and Theology of History	68
<i>Priest Igor Ivanov</i> . Byzantine scholarship, Humanism and Reformation: positioning a question.....	80
<i>Anna Briskina-Muller</i> . Russian Debates about the Theology as Science, and the German Model	91
<i>Aleksandr Koptsev</i> . John Calvin's View of Images in the Institutes of the Christian Faith	104
<i>Daria Otto</i> . Some Aspects of the Christianization of Ancient Heritage in the Hexamera of St. Basil the Great and St. Ambrose of Milan	117
<i>Deacon Antony Molotok</i> . A Review of Pre-Revolutionary Works on Religious, Moral, and Theological Education of the Deaf and Questions of their Contemporary Relevance	140

Philosophical Sciences

<i>Archpriest Georgy Mitrofanov</i> . The Mentality of the Russians in the Cultural and Civilizational Space of 20th Century Russia: from a Churched Traditionalism to a Quasi-Religious Modernism	149
<i>Tatyana Rezvykh</i> . "The Mystery of Coercion": Sergei Durylin's Report on Konstantin Leont'yev Entitled "Pisatel'-Poslushnik" ("The Obedient Writer").....	159

Kseniya Zakharova. «Philosophy of Religion» in Russia:
coining of notion and scientific discipline..... 183

Lada Tsypina. The Reformers before the Reformation:
the Case of John Wycliffe..... 196

On the Occasion of the 200th Anniversary of the Birth of Konstantin Sergeyevich Aksakov (1817–1860)

Yelena Annenkova. History of Culture and Aesthetics
in the Views of Konstantin Aksakov 209

Olga Fetisenko. The Truth is a Living Power: the Aksakov Brothers
and Kokhanovskaya (N. Sokhanskaya) in 1860.....232

Historical Sciences

Hieromonk Siluan (Nikitin). Archbishop Herman (Aav),
the First Primate of the Orthodox Church of Finland 253

Andrey Sekirin. Missionary Congresses and the Missionary Activity
of the Russian Orthodox Church in Connection with the Old Ritualist
Schism and Sectarianism in the Second Half of the 19th Century 278

Deacon Dmitry Leskin. The Activities of the Saratov Spiritual Consistory
Targeting Sectarians and Old Ritualists in the Saratov Governorship
in the 19th Century 299

Book Reviews

Olga Jarman, Igor Gavrilov. The Christian Ways of East and West. Review
of Eugene Webb. In Search of the Triune God. The Christian Paths of East
and West. University of Missouri, 2014, 448 p.....309

Б. А. Тихомиров

ПРЕПОДОБНЫЙ МАКАРИЙ (ГЛУХАРЕВ): МИССИОНЕРСКИЙ ПОДВИГ И ПЕРЕВОД БИБЛИИ

(к 170-летию со дня преставления
и 225-летию со дня рождения)¹

Статья посвящена деятельности и трудам известного миссионера и переводчика Ветхого Завета, выпускника II курса/набора (1814–1817) Санкт-Петербургской духовной академии прп. Макария (Глухарева) (дата канонизации — 2000 г.). Она состоит из двух частей приблизительно равного объема. В первой представлено краткое жизнеописание, вторая знакомит с трудами преподобного по переводу Священного Писания Ветхого Завета на русский язык. Данный материал — это и дань памяти удивительному, неординарному человеку, истинному подвижнику христианского просвещения, и обращение к тем непростым проблемам, которые стояли перед Русской Православной Церковью в первой половине XIX столетия. В статье затронуты как проблемы миссионерского служения Церкви, так и проблемы остановленного в 1826 г. на тридцать лет, но столь ожидаемого и необходимого перевода Библии на русский язык. В обстоятельствах решения этой непростой проблематики прп. Макарию довелось сыграть важную роль.

Ключевые слова: прп. Макарий (Глухарев), Санкт-Петербургская духовная академия, Алтайская миссия, перевод Библии на русский язык, Ветхий Завет, масоретский текст, свт. Филарет (Дроздов), перевод прот. Г. Павского, епитимия, Святая земля.

В августе 2000 г. Юбилейным Архиерейским Собором к лику святых был причислен архимандрит Макарий (Глухарев) (1792–1847). Преподобный знаменит среди церковных деятелей XIX в., прежде всего, как выдающийся миссионер, основатель и первый руководитель Алтайской миссии (1830–1843), а также как переводчик Священного Писания Ветхого Завета на русский язык. Известный богослов и церковный историк, о. Георгий Флоровский характеризовал его как «одного из самых замечательных людей той эпохи»². Память о прп. Макарии (Глухарева)

Борис Алексеевич Тихомиров — кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Санкт-Петербургской духовной академии (bt54@mail.ru).

¹ Статья является авторской редакционной переработкой с внесением исправлений и дополнений текста: *Тихомиров Б. А.* Предисловие // Пятикнижие Моисея в переводе архимандрита Макария. СПб., 2000. С. V–XXXV.

² *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 187.

не осталась обойденной вниманием в церковной историографии. Его жизнеописанию был посвящен ряд монографий, а также публикаций, анализирующие его деятельность и творчество³.

I. Очерк жизненного пути

Михаил Яковлевич Глухарев, будущий знаменитый подвижник христианской миссии, родился 30 октября 1792 г.⁴ в городе Вязьме, Смоленской губернии, в семье священника, широко известного в округе своей ревностной проповеднической деятельностью. Начало его образовательного пути было типичным для юношей из духовного сословия — училище и семинария, где Михаил показал себя прилежным и способным учеником. Необходимо упомянуть приключившуюся с ним в годы обучения в училище беду — тяжелую простуду, вызвавшую серьезные осложнения голосовых связок и легких и оставившую отпечаток на всей его жизни. Впоследствии в своей профессиональной деятельности педагога, священника, миссионера прп. Макарий постоянно испытывал значительные трудности из-за проблем с голосом и здоровьем. Свой первый педагогический опыт он получил еще до окончания семинарии, когда в связи с событиями Отечественной войны 1812 г. прервались занятия в Смоленской семинарии, — подрядился обучать детей местного помещика. Семинарию Михаил окончил в 1813 г. с отличием и был оставлен в ней преподавателем латинского языка. В 1814 г. за отличные успехи

³ Среди основных работ нужно выделить: *Птохов П. В.* Архимандрит Макарий (Глухарев), основатель Алтайской миссии. М., 1899; *Фил-нов [Филимонов] Д. Д.* Материалы для биографии основателя Алтайской миссии архимандрита Макария. М., 1888; *Харлампович К. В.* Архимандрит Макарий Глухарев. По поводу 75-летия Алтайской миссии. СПб., 1905. Исчерпывающий перечень дореволюционных публикаций, посвященных архим. Макарию, можно найти в предисловии к изданию его писем, подготовленному К. В. Харламповичем: «Письма архимандрита Макария Глухарева, основателя Алтайской миссии» (Казань, 1905. С. 66–69), а также у А. Родосского в «Биографическом словаре студентов первых XXVIII-ми курсов С.-Петербургской духовной Академии: 1814–1869 гг.» (СПб., 1907. С. 255–258). Отдельное внимание переводу библейских книг, исполненному архим. Макарием, уделяет А. И. Чистович в своем труде «История перевода Библии на русский язык» (СПб., 1873, 1899, репринтное переиздание Российского Библейского общества — М., 1997). Из современных исследований богословского наследования прп. Макария необходимо указать работу прот. Б. Пивоварова «Преподобный Макарий Алтайский и составленный им „Алфавит Библии“» (Новосибирск, 2012).

⁴ Так у большинства биографов. Птохов, правда, настаивает на том, что преподобный родился в 1791 г. См.: *Птохов П. В.* Архимандрит Макарий (Глухарев)... С. 6–7.

в семинарской учебе и на основании похвального отзыва о преподавательской деятельности его направили в Санкт-Петербургскую духовную академию для продолжения образования. Можно сразу отметить его основательную языковую подготовку, в целом характерную для «дореволюционного» церковного образования. Латынь Михаил хорошо освоил еще юношей в домашних штудиях с отцом и в училище, семинария и академия дали знание древнегреческого и древнееврейского, из современных языков — французского и немецкого.

Несомненно, одним из главных событий его академических лет, во многом определивших его будущее, было знакомство и сближение, вплоть до дружеских, доверительных отношений, с ректором Академии архим. Филаретом (Дроздовым), будущим знаменитым Московским святителем. Это были отношения не администратора и подчиненного, но прежде всего пастыря и его духовного чада. Впоследствии, когда жизненные пути этих выдающихся людей разошлись, их связь не прервалась, о чем свидетельствует многолетняя обширная переписка. Не раз прп. Макарий пользовался и гостеприимством архиерейского дома свт. Филарета. Необходимо отметить особую атмосферу академической жизни того времени, вовлеченность студентов в жизнь столицы, отличавшуюся тогда обостренными религиозными исканиями. Оценка их — предмет отдельного разговора, но, безусловно, атмосфера свободного и активного поиска в реализации христианского предназначения сформировала в будущем пастыре широкий и открытый кругозор. Так, он не раз вел беседы с представителями инославных христианских церквей и уже в звании архимандрита рассуждал о целесообразности построения в Москве храма с тремя пределами, где бы совершались богослужения трех основных христианских конфессий⁵.

Академический курс Михаил Яковлевич Глухарев окончил в 1817 г. со степенью магистра богословия и был назначен инспектором в Екатеринославскую духовную семинарию. Помимо исполнения административного послушания он вел курс церковной истории и преподавал немецкий язык. В том же году он назначается ректором Екатеринославских уездного и приходского училищ. Здесь, в Екатеринославе, исполнилось его заветное желание принять иноческое звание, выказанное им еще во время учебы в Академии. Монашеский постриг совершил архиеп. Екатеринославский Иов (Потемкин) 24 июня 1818 г. На следующий день

⁵ См.: Филимонов Д. Д. Материалы для биографии... С. 216.

инок, нареченный Макарием, был рукоположен в сан иеродиакона, а еще через три дня — в иеромонахи. В Екатеринославе иером. Макарий прослужил до весны 1821 г., когда указом Святейшего Синода был назначен ректором Костромской семинарии. Здесь же, в Костроме, он был возведен в сан архимандрита.

Как в Екатеринославе, так и в Костроме прп. Макарию пришлось проводить в жизнь осуществлявшуюся тогда реформу духовного образования, которая далеко не всегда легко принималась на местах. Молодой пастырь и руководитель подчас оказывался в сложной, изначально конфликтной ситуации. Не все складывалось гладко во взаимоотношениях как с правящими архиереями, так и с находившимися под его непосредственным начальством педагогами. Прп. Макарий не был «удобным», «компромиссным» человеком, не всегда давались ему и лестные характеристики. Весьма симптоматичен отзыв о нем еп. Костромского Самуила (Запольского): «При строгой, прямо монашеской жизни и честном поведении часто примечается задумчивым, часто вспыльчивым. Подвержен частым припадкам. Крайне слабогласен. К продолжению должностей впредь кажется малонадежным»⁶. Достаточно жесткая характеристика, данная с позиции администратора. С ней резко контрастирует другая, представленная теплыми словами о нем в воспоминаниях его бывшего ученика по Костромской семинарии архиепископа Казанского Афанасия (Соколова) (позже их пути пересеклись в Сибири уже как правящего архиерея и его клирика): «Моей душе он всегда присущ, как наставник, из уст которого лились сладчайшие речи и в семинарии, и в его келии, куда он нередко призывал меня, юного богослова, для научения, обличения и усовершенствования в истине и правде и для принятия повеления произносить его собственные проповеди в церкви вместо него самого, по причине крайней слабости его голоса; но вечное место в душе моей он имеет наипаче потому, что духовная жизнь его при учении удерживала меня, 19–20-ти летнего, на путях Господних. Истину говорю, полный благодарения Господу, даровавшему мне такого наставника в юности моей...»⁷

Несмотря на разительные различия в оценочных подходах, обе характеристики дают возможность соприкоснуться с внутренним миром прп. Макария. И даже в столь кратких отзывах он предстает как человек по преимуществу духовных устремлений. Действительно, весь его

⁶ Цит. по: *Птохов П. В.* Архимандрит Макарий (Глухарев)... С. 32.

⁷ Цит. по: *Филимонов Д. Д.* Материалы для биографии... С. 22.

жизненный путь есть поиск духовного. Здесь горение его души. Поиск, который для него всегда был не проторенной, мощеной дорогой, но воистину «узким», в евангельском значении, путем. (Говорят, в Сарове святой старец Серафим предсказал ему тяжелый жизненный крест⁸.) Для прп. Макария на всем этапе его самостоятельного христианского становления это был прежде всего внутренний поиск, проходивший подчас в непростой борьбе с самим собой. О своих борениях он постоянно беседовал со свт. Филаретом еще во время обучения в Академии, об этом писал ему впоследствии в Москву, об этом советовался с теми многими духовниками-старцами, которых он неизменно искал и с которыми сводила его жизнь. Здесь он целиком в атмосфере духовной жизни Церкви, вне которой он себя просто не мыслил. Конечно же, и в принятии им монашеского пострига следует видеть выражение этой внутренней стороны его жизни. Такая «интровертность» его устремлений во многом объясняет его уход из сферы духовного образования. Очевидно, он тяготился необходимостью несения административно-хозяйственных обязанностей как отвлекавших его от духовных исканий. Конфликты в преподавательской среде, проблемы со здоровьем, крайне хрупким после тяжелой болезни, случившейся еще во время его обучения в училище, стали основанием к прошению об освобождении от административных и учебных должностей.

Весной 1825 г. прп. Макарий прибыл в Киево-Печерскую лавру для несения монашеского послушания. Тем не менее его без преувеличения мятущаяся душа не дала ему возможности надолго здесь задержаться. Из Лавры он перебрался в Китаевскую пустынь, расположенную в семи верстах от Киева. Оттуда написал прошение в Святейший Синод о занятии должности библиотекаря в Московской духовной академии — получил отказ. Уже в декабре того же 1825 г. с позволения Синода отбыл в Глинскую общежительную пустынь Путивльского уезда Курской губернии. Здесь на некоторое время прп. Макарий нашел отдохновение в монашеском делании. Занимался он и литературной работой: переводил святых отцов, написал ряд духовных песнопений. Но и в Глинской обители ему не суждено было обрести своего места.

Естественно, его метания не остались без внимания высокого начальства. Так, в письмах к нему свт. Филарета Московского этого времени звучит упрек в непостоянстве и своеволии, пренебрежении послушанием.

⁸ См.: Харлампович К. В. Архимандрит Макарий Глухарев... С. 19.

Святитель опасался, найдет ли он себя на новом месте⁹. Как отнестись к этому «непостоянству» прп. Макария? Действительно, на месте ему не сиделось, и упрек представляется справедливым. И тем не менее здесь скорее можно усмотреть извечный поиск души, ищущей и не находящей своего пристанища в этом мире, оказавшемся чуждой для нее оболочкой. Вся его жизнь предстает единым и неустанным духовным поиском, который у него, может быть, не всегда гармонирует с традиционными представлениями о церковных ценностях — он ищет свой путь, свое христианское призвание, ни на минуту не останавливаясь в своих исканиях, не соблазняясь проторенной дорогой.

В начале 1829 г. в Святейший Синод поступило прошение архим. Макария о переводе его в Сибирь и «употребление» на дело миссии. На этот раз оно было удовлетворено, и уже в конце мая он получил назначение в Тобольскую епархию, где архиеп. Евгений (Казанцев) организовывал миссию по христианизации народностей, живущих в этом обширном регионе. Так начался страннический путь прп. Макария в Сибирь к своей пастве.

XIX в. открывал новую страницу в миссионерском служении Русской Православной Церкви. И золотыми буквами в историю миссионерского движения эпохи вписано имя архим. Макария (Глухарева), основателя Алтайской миссии, «романтического миссионера», как однажды назвал его Московский святитель¹⁰. Сама же деятельность Алтайской миссии и при ее первом начальнике, и при его преемниках справедливо оценивается как «один из самых героических и святых эпизодов в нашей истории»¹¹.

Летом, перед отъездом, прп. Макарий посетил Москву, где жил в Чудовом монастыре, собирая пожертвования на будущие начинания (не обошлось без кражи уже собранных средств). В Тобольск он прибыл 30 сентября. План архиеп. Евгения предполагал организацию в епархии двух миссий: на севере — для «остяков» (совр. ханты) и «вогулов» (совр. манси); на юге — для «киргизов» (речь идет о казахах, которые тогда отдельно еще не идентифицировались), «калмыков», «телеутов» и «черневых татар» (дореволюционные названия групп народностей Алтая). Архиеп. Евгений предложил о. Макарию север, где миссионерствовал

⁹ См.: Письма Филарета, митр. Московского и Коломенского, к Высочайшим особам и разным другим лицам. Тверь, 1888. С. 109–112.

¹⁰ Цит. по: Харлампович К. В. Архимандрит Макарий Глухарев... С. 24.

¹¹ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 189.

сам и хорошо представлял ситуацию. О. Макарий, однако, высказался за южное направление, конкретно за «Киргизскую степь» (совр. Казахстан), аргументировав выбор слабостью здоровья для севера и своим предварительным знакомством именно с языками тюркской группы. На южном направлении и остановились, хотя в результате отношения с архиеп. Евгением были несколько испорчены. Однако в «Киргизскую степь» прп. Макария не пустили светские власти — был циркуляр правительства, запрещавший здесь какую бы то ни было христианскую проповедь. (Как отмечают, эта нейтральная религиозная политика закончилась распространением ислама, причем мечети часто строились даже руками православных казаков¹².) В результате окончательным направлением миссии был избран Алтай.

3 августа 1830 г. прп. Макарий с двумя сотрудниками — тобольскими семинаристами А. Волковым и В. Поповым — выехал из Тобольска. Первоначально обосновались в Бийске, впоследствии обжитыми центрами Алтайской миссии стали Улала и Майма. Миссионерам пришлось заниматься буквально всем: катехизацией, обучением новообращенных навыкам земледелия, преподаванием грамоты и детям, и взрослым, поставками сельскохозяйственного инвентаря, продовольствия и одежды, лечением, принятием родов... Прп. Макарий выпи­сывал книги по агрономии... Один из его проектов, связанный с этой стороной деятельности Миссии и направленный в Синод, предполагал даже специальную стажировку ее сотрудников в Московском университете по некоторым естественным дисциплинам. Первое крещение миссионеры совершили уже 7 сентября 1830 г. — дата, считающаяся днем основания Алтайской миссии.

В общей истории христианского миссионерства, православного русского в том числе, христианизация часто начиналась и заканчивалась актом крещения, после чего новообращенный предоставлялся самому себе. За подобной практикой стояла и «простоватость» миссионеров, и восприятие таинства крещения главной, окончательной целью миссионерского служения. К крещению могли относиться как к деянию самодостаточному, так сказать, «магически» предопределяющему ис­комый результат. Впоследствии такая практика приводила к многочисленным отпадениям от православия и к возвращению крещеных обратно в язычество. (Об «издержках» подобного миссионерства проникновенно

¹² Харлампович К. В. Архимандрит Макарий Глухарев... С. 26–27.

писал Н. С. Лесков). Алтайская миссия — отдадим должное ее отцу-основателю — сразу же определила для себя иной путь. Сохранились описания, как прп. Макарий готовил обращаемого к крещению: «Обычно он узнавал, так или иначе, что в том или ином пункте имеется инородец, расположенный к принятию христианского учения. Тогда он спешил в то место, оглашал инородца, затем крестил, поручал надежному восприемнику, который и ограждал новообращенного от вредных влияний. Но иногда о. Макарию приходилось сталкиваться при оглашении алтайца с противодействием или его семьи, или шаманов. Тогда он или крестил тайно и велел разрывать семейные связи, или же отказывался крестить... Оглашение продолжалось от одного дня до двух недель, в зависимости от возраста и развития, умственного и нравственного, оглашаемого»¹³. За крещением следовало обязательное приобщение новообращенного к жизни церковной общины, собственно, шире — к христианской культуре и цивилизации. Практически это означало переход к оседлому образу жизни. И здесь со стороны правительства по представлению Миссии всем принявшим крещение оказывалась необходимая помощь в связи с новым обустройством быта. Вместе с семьями на определенное время они освобождались от податей, предоставлялась и определенная материальная поддержка.

Миссия быстро расширялась. На смену Волкову и Попову, покинувшим прп. Макария уже в начале 30-х гг., приходят — произнесем имена первых делателей Алтайской миссии — двое ссыльных поселенцев — Петр Лисицкий и Иван Савельев, а в конце 30-х там трудились юноши Михаил Нигрицкий из Томского духовного училища, семинарист Стефан Ландышев, будущий преемник о. Макария на посту начальника, ссыльный дячок Петр Торбаев, иеромонах Анастасий, крестьянин Филипп Гилев, Артемий Левицкий, студент медико-хирургической академии, впоследствии игумен Акакий, скончавшийся на Алтае в 1875 г. ... В начале 40-х гг. из Москвы приехала девица Софья де-Вальмон, акушерка, ставшая учительницей в открывшейся при Миссии школе. Ставил о. Макарий вопрос и о создании женского монастыря при Миссии — прошение не было удовлетворено.

Известный востоковед Н. И. Ильминский, активный участник православного миссионерского движения, впоследствии так отозвался о миссионерской деятельности архим. Макария: «По силе и благодати

¹³ Там же. С. 32–33.

Божией, явились нерукотворно, т. е. без человеческой миссионерско-научной и искусственной подготовки и выправки, два миссионерских огня в Сибири: Иннокентий и Макарий Глухарев. Иннокентий — самородный сильный и ясный ум: он действовал преимущественно катехизической проповедью и инородческими переводами, которые он вполне убежденно и неотразимо считал (и совершенно справедливо) необходимым оружием миссии. Архимандрит Макарий имел некоторый мистический оттенок, старался возбудить дух христианский и благодатный в инородцах, хотя он не отрицал и даже признавал пользу местных языков. Но в том и в другом, в Иннокентии и Макарии, обитала таинственная и благодатная сила и действенность, и они прочно насадили христианскую веру среди полудиких племен Алтая и отдаленнейших окраин Сибири»¹⁴. Очень значимое сопоставление имен двух величайших деятелей православной миссии XIX столетия, двух, без преувеличения, апостолов Сибири. Позволим себе высказать только одно уточнение в отношении данной оценки маститого ученого. В приведенной цитате не упоминаются переводческие труды Алтайской миссии и непосредственно ее первого начальника на языки просвещаемых народов. Конечно же, переводы стали важнейшим направлением в деятельности миссионеров. Трудностей здесь было достаточно: большое количество диалектов в ареале работы Миссии, отсутствие словарей и грамматик, которые пришлось составлять самим... Однако и результаты были немалые. Так, за время пребывания прп. Макария начальником Миссии на одно из алтайских наречий, телеутское, были переведены: Четвероевангелие, почти полностью; несколько апостольских посланий и книга Деяний; многие псалмы и выборочные места из Ветхого Завета; краткая Священная история; краткий катехизис митр. Филарета; огласительные поучения и сборник молитв¹⁵. К несчастью, эти труды основателя алтайской миссии не сохранились — тетради с переводами сгорели при пожаре архиерейского дома в Бийске в 1886 г.¹⁶

Однако по мере накопления опыта миссионерского служения прп. Макарий стал уверенно отдавать предпочтение использованию русского языка в деле христианского обращения и воцерковления. Для нужд

¹⁴ Письма Н. И. Ильминского к К. П. Победоносцеву. Казань, 1895. С. 185.

¹⁵ См.: Филимонов Д. Д. Материалы для биографии... С. 177; Птохов П. В. Архимандрит Макарий (Глухарев)... С. 90.

¹⁶ Пивоваров Б., прот., Павлова О. А., Ахмадиева С. Ф., Третьяков М. К. Макарий (Глухарев), прп. // Православная энциклопедия. Т. XLII. М., 2016. С. 437.

христианского просвещения на рубеже 30–40-х гг. он составляет пособия, причем не только для крещеных алтайцев, но и для проживающих русских, — «Начальное учение человеком, хотящим учиться книг Божественного Писания» и «Алфавит Библии». Священное Писание в них цитировалось на русском языке. Эти тексты стали программными начинаниями Миссии. Приоритетной задачей православной миссии прп. Макарий начал рассматривать приобщение новокрещенных к культуре русского Православия. И в этой связи выбор русского языка стал принципиальным. В своем письме к свт. Филарету он писал: «Одно из важнейших дел, составляющих службу миссии, есть обучение новокрещенных инородцев грамоте не только природных наречий их, но и славянской и русской, потому что они призваны участвовать в общественном богослужении нашей Церкви, совершаемом на славянском языке, и потому что, вошедши в общение с народом русским в единой вере, для лучшего познания сей спасительной веры они должны искать общения с ним в самом языке русском и изучать сей живой язык, на котором, по милости Божией, имеет Церковь наша уже Новый Завет и некоторые из священных книг Ветхого»¹⁷.

Свою задачу как миссионера прп. Макарий видел достаточно широкой, не ограничивая ее только обращением язычников. В 1839 г. он послал в Св. Синод проект с выразительным названием «Мысли о способах успешного распространения христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе». Самому прп. Макарию уже приходилось заниматься проповедью христианства по всем этим направлениям. Кроме того, Миссия окормляла и православных русских, живших в районе ее действия. При этом миссионеры столкнулись с крайне низким уровнем религиозной грамотности. Так, вырисовываются масштабы православной миссии, где одной из ее насущных задач прп. Макарий выдвигает требование серьезной работы в направлении общего религиозного просвещения. И здесь, как настоятельно необходимый, и встал для него вопрос о переводе Священного Писания на русский язык. Со своим замыслом во второй половине 30-х гг. он обращался в официальные государственные и церковные инстанции, писал на Высочайшее имя. Наконец начал переводить сам... Так в его христианском служении открылась новая трудовая стезя, на которой он прославился не менее чем своей собственно миссионерской деятельностью.

¹⁷ Письма архим. Макария (см. прим. 3). Письмо 66. С. 151.

В конце 1839 г., испросив разрешения Святейшего Синода, прп. Макарий приехал в столицу под предлогом поправки пошатнувшегося здоровья (к старому недугу с голосом и легкими прибавились проблемы со зрением). Пребывание в Санкт-Петербурге он использовал прежде всего для того, чтобы как можно громче поднять вопрос о необходимости перевода Священного Писания. Выбранное для этого время, наверное, надо признать самым неудачным — официальная власть, как церковная, так и светская, крайне нервозно и болезненно реагировала на подобные попытки. Еще свежа была в памяти двусмысленная история Российского Библейского общества (РБО) и его закрытия в 1826 г. Прп. Макарию было предложено оставить Санкт-Петербург и вернуться в Миссию. При этом первенствующий на то время член Св. Синода митр. Санкт-Петербургский Серафим (Глаголевский) грозился выслать его из столицы с жандармами или сослать его в Спасо-Евфимиевский монастырь¹⁸.

На обратном пути прп. Макарий некоторое время проживал в Москве, останавливался в Казани, собирая пожертвования и продолжая работу по переводу. Уже с Алтая он снова обращался в Синод с тем же предложением, посылал рукописи переведенных им книг. Ответом Синода стало определение архим. Макарию епитимии, которую он отбывал, по существовавшей тогда практике, в доме своего правящего архиерея. Впрочем, и это наказание он использовал для переводческой работы, найдя в библиотеке Томского еп. Афанасия (Соколова), своего бывшего ученика, необходимые книги и пособия. Следующую епитимию он получил через год за попытку издать «Алфавит Библии».

Сейчас трудно установить основную причину, почему в конце 1842 г. архим. Макарий подал в Синод прошение об увольнении его с поста начальника Алтайской миссии. Стало ли в этом решении определяющим намерение целиком посвятить себя делу русского перевода Священного Писания, без которого он с какого-то момента не мыслит успешной миссионерской деятельности? Уже тогда он выказывал намерение посетить Святую землю и там завершить свою работу над русским переводом Библии. Во всяком случае, в ряде писем он ссылаясь на ослабление здоровья, прежде всего зрения, что становилось серьезным препятствием в исполнении служебных обязанностей. От руководства Миссии его освободили. Прощение о паломничестве в Палестину удовлетворено не было. Синод определил его настоятелем Троицкого

¹⁸ См.: *Птохов П. В.* Архимандрит Макарий (Глухарев)... С. 151.

Оптина монастыря Орловской епархии близ г. Болхова (решение Синода от 16 июня 1844 г.). Здесь — место последнего служения прп. Макария, продолжавшееся около трех лет. Болхов, по сути, стал для него продолжением миссионерской деятельности. Православную российскую провинцию он нашел в не меньшей степени нуждающейся в религиозном просвещении, чем Алтай. Касалось это всех слоев общества. Так, выяснилось, что даже городской голова не знал Символа веры, а из молитв помнил только «Вотчу» (так в Болхове именовали молитву «Отче наш», в произношении превращавшуюся в некое заклинательное бормотание). Отец настоятель организовывал катехизические курсы, куда приходили и дети, и их родители, учил молитве, основам веры, Священному Писанию (Евангелие читалось по-русски), вел пастырские беседы... Приходили к нему даже за исцелениями, и, говорят, он, сам хворый, помогал¹⁹. И неустанно продолжал работать над переводом...

Только в 1847 г. Синод дал прп. Макарию свое благословение на поездку в Святую землю, куда он стремился все последние годы. Говорили, у него было намерение поселиться в Вифлееме в пещере блаж. Иеронима, где, наконец, и завершить свой переводческий труд. Буквально накануне, когда уже все было готово к отъезду, он занемог...

18 мая 1847 г. отошел ко Господу архимандрит Макарий (Глухарев), основатель Алтайской миссии, настоятель Свято-Троицкого Оптина монастыря, переводчик Священного Писания... Похоронили его в монастырском соборном храме. Как отмечают биографы²⁰, и через пятьдесят лет его могилу посещали, и почитание его памяти в Болхове только возрастало... Закрыли монастырь в 1923 г. Самое поразительное — даже годы «воинствующей» борьбы с религией не смогли стереть память об архим. Макарии среди болховчан. Особо помнят и почитают прп. Макария на Алтае. Духовный запал Алтайской миссии, заложенный ее первым начальником, сегодня активно возрождается среди православных приходов Алтая. Создано Макариевское братство. В 1984 г. архим. Макарий был признан здесь как местночтимый святой. В храмах Алтайской епархии представлены его иконы. Наконец, Юбилейным Архиерейским Собором в августе 2000 г. архимандрит Макарий (Глухарев) был причислен к лику святых. Чествование памяти прп. Макария, просветителя Алтая, согласно Деяниям Юбилейного Священного Архиерейского

¹⁹ См.: Харлампович К. В. Архимандрит Макарий Глухарев... С. 83.

²⁰ Там же. С. 89.

Собора о канонизации — 18/31 мая²¹. Достойный христианского пастыря путь и достойное признание.

II. Перевод Священного Писания

При непосредственном рассмотрении истории перевода прп. Макарием Священного Писания на русский язык нельзя не упомянуть об атмосфере его студенческих лет. Он был выпускником II курса/набора (1814–1817) созданной в 1809 г. согласно проводимой тогда реформе духовного образования Санкт-Петербургской духовной академии. По замыслу устроителей Санкт-Петербургская академия должна была стать образцовым высшим церковным учебным заведением нового типа и широкого профиля. Со стороны светских властей и духовного руководства поощрялось активное участие студентов в общественной и религиозной жизни столицы. Годы его обучения в Санкт-Петербурге пришлось на время энергичного становления Российского Библейского общества и первых опытов русского перевода Библии²². Михаил Глухарев обучался у архим. Филарета (Дроздова) и свящ. Г. П. Павского — лучших специалистов по Священному Писанию своего времени и непосредственных исполнителей русского перевода Библии в проекте РБО. Перевод стал начинанием, не оставившим равнодушных. И хотя нет никаких сведений о непосредственном привлечении студентов Академии к делу перевода, для многих из них это время запечатлелось неизгладимым следом в их душе, подвигнув впоследствии на собственные переводческие опыты.

Истоки обращения прп. Макария к делу перевода Священного Писания на русский язык вполне очевидны. К переводу он приступил непосредственно в миссионерский период своей деятельности, и побудительными причинами работы над переводом стали именно практические задачи молодой Алтайской миссии, как он их увидел и осознал. Для него вопрос перевода был прежде всего принципиальным и органичным вопросом жизни православной миссии, без решения которого движение вперед на каком-то этапе становилось невозможным.

²¹ Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Москва, 13–16 августа 2000 года. Сборник докладов и документов. СПб., 2000. С. 60.

²² Об истории РБО и о начале перевода Библии на русский язык см.: Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык; Тихомиров Б. А. Начало русского перевода Библии и Российское Библейское общество // Христианское чтение. 2007. № 28. С. 111–146.

К мыслям о насущной необходимости русского перевода прп. Макарий пришел уже в начале 30-х гг. Первый, с кем он поделился ими в письме от 23 марта 1834 г., был свт. Филарет (Дроздов)²³. По форме написания письмо представляет собой почти официальный, программный документ, богословско-идеологический трактат-обоснование необходимости русского перевода Ветхого Завета. Преподобный *настаивал* на необходимости перевода, поскольку славянский язык «непонятен простому народу», «перевод РБО незавершен, так как не охватывает Ветхий Завет», «европейские народы давно имеют Священное Писание на своих языках», русский перевод необходим всем многочисленным народам, живущим на территории Российской империи, «даже магометане имеют Алкоран на российском наречии»... Его возражения противникам перевода не лишены изобретательности и убедительности. Предлагал он издавать и специальный журнал при Санкт-Петербургской духовной академии, где варианты переводческих трудов проходили бы первоначальную апробацию (когда в конце 50-х гг. XIX столетия работа по переводу была официально возобновлена, ее результаты выносились на широкое обсуждение предварительными журнальными публикациями). На последних страницах своего трактата прп. Макарий связывал задачи перевода с задачами православной миссии, которая у него обретала поистине вселенский масштаб: это миссия и к язычникам, и к мусульманам, и к евреям, это миссия и к самому крещеному народу русскому, в не меньшей степени нуждающемуся в просвещении Словом Божиим...

В этом письме все продумано и логично. Тем не менее год написания данного трактата — 1834-й, а адресат — митр. Московский Филарет! Вряд ли Московскому святителю, одному из главных действующих лиц перевода РБО, нужно было доказывать его необходимость, вряд ли что-то новое ему открывали обоснования этой необходимости самими текстами Священного Писания, в которых прп. Макарий порой пересказывал сюжеты библейских книг (книги Иова, например), убеждая, таким образом, в его церковной актуальности. Свт. Филарет во всех непростых перипетиях событий трех-четырёх десятилетий XIX столетия всегда оставался принципиальным и последовательным сторонником перевода Библии на русский язык. Что нового мог сказать автору Указа Александра I, санкционировавшему русский перевод

²³ Письма архим. Макария. Письмо 63. С. 123–145.

Библии, и разработчику правил перевода РБО его бывший ученик? 1834 год! Восемь лет прошло с тех пор, как на кирпичном заводе Александро-Невской лавры был сожжен готовый тираж Восьмикнижия на русском языке, закрыто РБО. Настроение как церковных, так и светских властей не предполагало даже самой возможности постановки вопроса о продолжении перевода. Как мог отнестись свт. Филарет с его известной взвешенной осторожностью во всем (впрочем, в условиях общественной и церковной ситуации того времени ее скорее нужно воспринимать как мудрость) к подобному «проекту»? Разве как к очередной небезопасной бестактности своего духовного воспитанника и протеже, как к сумасбродному эпигонству. Действительно, в этом отношении письмо выглядит более чем странно. Но в этом весь прп. Макарий, весь — либо во внутреннем поиске, либо в горении христианского делания, чуждый каких бы то ни было условностей, если, на его взгляд, они стоят на пути заветов Христа и дела Церкви. (Представляется существенным, что в истории с переводом — вспомним выказываемые ему упреки в непостоянстве — он не только последователен, но настойчив, причем до конца.) Ответом стало выразительное молчание иерарха.

Когда надежды на ответ были исчерпаны, уверенность в неотложной необходимости перевода заставила его обратиться к светским властям. Еще более пространное послание он адресует обер-прокурору Св. Синода С. Д. Нечаеву (от 8 июня 1836 г.). Повторяя общие тезисы, озвученные и в письме к Московскому святителю, прп. Макарий акцентируется здесь на вопиющей, по его мнению, религиозной невежественности русского народа. Яркость приведенных им примеров заслуживает того, чтобы их повторить. Он писал: «...надлежит... чтобы и вообще в Российском народе и, особенно, в служителях алтаря умножался спасительный для человеков свет истинного Богопознания. Если же все еще будем бояться полной Библии на Российском наречии; то не вошел бы в число миссионеров наших некто, подобный одному клирику, приходившему ко мне с объявлением, что он желает послужить святой Церкви проповеданием слова Божия иноверам. Хорошо, говорю, друг мой; но скажи мне, сколько у нас Богов, чтоб знать, какую веру мы намерены проповедовать. И что же? Он насчитал мне их не только три, но и четыре, и пять, и, может быть, простерся бы далее, если бы я не пресек этого исчисления. Архиепископ всплеснул руками от удивления и прискорбия, когда я рассказал ему разговор мой с этим клириком. Впрочем, у нас нельзя

и ожидать того, чтобы одни миссионеры и клирики приходских церквей проповедовали иноверцам Бога истинного; но и все православные земледельцы и торговые люди нередко изъясняют им веру, которую называют „крещеною“, и многие из сих учителей называют честныя иконы богами, а полочки, на которых они стоят, божницами»²⁴. (Поскольку подобного рода примеры в истории известны, вряд ли можно здесь упрекнуть о. Макария в чрезмерном сгущении красок).

Ответа он опять не получил (в июне 1836 г. последовала отставка Нечаева с поста обер-прокурора). Видимо отчаявшись, что столь нужный для миссионерского дела перевод когда-либо будет санкционирован официальными инстанциями, прп. Макарий приступил к нему самостоятельно. Первое сообщение об этом находится в письме к одному из его многочисленных адресатов от 25 июля 1837 г.: «Весною нынешнего года претерпевал я сильные искушения от уныния и тоски; и, думаю, что Само Провидение Божие, милосердно пекущееся о таком грешном черве, как я, навело меня на одно занятие, в котором душа моя находила утешение и подкрепление. Это перевод книги Иова с еврейского языка на русский. Началось дело на Пасхальной неделе, и в полночь накануне дня Иова Праведного [5 мая], при помощи Божией, кончено»²⁵. (Пасха в 1837 г. приходилась на 18 апреля, таким образом, на весь перевод согласно данному сообщению ушло не более 17 дней.) Перевод книги Иова, свой первый переводческий опыт, прп. Макарий отослал в Комиссию духовных училищ для его издания. В сопроводительном, на этот раз кратком, письме он подчеркивал: «В народе Российском многие миссионеры, и в том числе *знатная часть служителей Церкви* (здесь и далее в цитатах курсив мой. — Б. Т.), не могут хорошо разуметь Ветхий Завет на славянском, уже мертвом у нас наречии»²⁶.

Только после этого публичного заявления о своем переводе пришел ответ от свт. Филарета на послание трехлетней давности: «Беседу с вами начать надобно, кажется, с мыслей ваших о полном переводе Библии на русское наречие. Вы употребили не мало труда на изложение сих мыслей, но посев ваш пришел не на готовую землю и не во время сеяния. Сомнения о полезности перевода, доселе сделанного, и прекословия о достоинстве его или не прекратились, или возникли вновь,

²⁴ Там же. Письмо 71. С. 178–179.

²⁵ Там же. Письмо 18. С. 59.

²⁶ Там же. Письмо 72. С. 186.

так что продолжение сего дела более угрожало бы умножением сомнения и прекословий, нежели обнадеживало бы умножением плода духовного...»²⁷ Вежливая, деликатная попытка дать понять отцу архимандриту всю несвоевременность его начинания.

Уже в следующем, 1838 г. прп. Макарий отправил в Комиссию свой новый перевод библейской книги, на этот раз Книги пророка Исаии, также с кратким сопроводительным письмом, выражающим надежду, что обе переведенные книги будут опубликованы. Судьба переводов была предрешена самой ситуацией — на основании отзыва, сделанного профессором еврейского языка Санкт-Петербургской академии прот. И. Ивановым, надо отметить, не во всех своих частях одобрительного, который, конечно же, ничего не решал, оба перевода были сданы в архив Св. Синода.

В нарушении всех норм субординации прп. Макарий стал писать на Высочайшее имя, Государю императору Николаю Павловичу, пытаясь соблазнить царя тщеславными посулами: «Если Владимир Великий просветил Русский народ святым крещением, то ныне царствующий Монарх просветит Святой Библией на Российском наречии»; «...весь Христианский мир, на все времена, читал бы (в надписании русской Библии. — Б. Т.): „Император Николай I-й Российскому народу“»²⁸. Как и в предыдущих посланиях, он выступал апологетом русского перевода. Отослал он императору также рукописи своих переводов. Естественно, письма были переадресованы в Св. Синод, а его первенствующему члену, митр. Санкт-Петербургскому Серафиму, было строго указано на недопустимое поведение рядового клирика.

Посещение прп. Макарием столицы в 1839 г. только еще раз показало всю бесперспективность возбуждения вопроса о переводе в той исторической обстановке. Все его многочисленные попытки как-то повлиять на ситуацию закончились предписанием Синода немедленно вернуться на Алтай. Тем не менее в столице он неожиданно получил и новый стимул к своей работе — удалось достать литографии перевода ветхозаветных книг с еврейского текста прот. Герасима

²⁷ Письма митр. Филарета... Указ. изд. С. 124. Впоследствии письмо прп. Макария от 1834 г. свт. Филарет издал в 1861 г. в журнале «Прибавления к творениям св. отцов» (кн. XX) после санкционированного светскими и церковными властями возобновления работы по переводу Библии на русский язык и начала публикации переводов прп. Макария.

²⁸ Письма архим. Макария. Письма 74–75. С. 188–198.

Павского, его преподавателя по Академии²⁹. О существовании этого перевода о. Макарий раньше не подозревал. К сверке своих переводов с переводом прот. Г. Павского он приступил сразу по оставлению столицы, сначала в Москве, позднее в Казани и закончил уже по приезде на Алтай.

Новый, пересмотренный перевод книг Иова и Исаии он отослал уже не в Комиссию духовных училищ, но непосредственно в Св. Синод, сопроводив его и этому адресату пространном проектом о русском переводе Библии. В нем нет принципиально новых аргументов, но тональность существенно иная. Голос прп. Макария возвышается до грозного гласа ветхозаветного пророка, ревнующего о деле Божьем, в служении Которому нет и не может быть никаких компромиссов. «Сделанные в недавние годы переводы Священного Писания на русский язык (имеются в виду переводы под эгидой РБО. — Б. Т.) — величайшее благословение Господне России. И оставление этого богоугодного начинания — величайший грех и нечестие, за которые Россию постигли нынешние многочисленные бедствия, которые есть суд Божий». Среди них он перечисляет и петербургское наводнение 1824 г.: «И вдруг Он дунул, и море побежало на сушу, и волны гнева Его покрыли стогны твои, размыли дома твои, дошли до выи твоей, поглотили многих сынов и дочерей твоих, и возрыдали Царь и народ Его»; и преждевременную, скоропостижную кончину Александра I: «Потом он дунул и на Царя, и Царь увял в крепости сил своих, как увядает прекрасный цвет от зноя солнечного во время чрезвычайной засухи, и возрыдал Русский народ о Царе своем, и сетовали с ним Цари и народы вселенной». Тем же слогом он высказался о бунте декабристов и его подавлении, о голоде вследствие засухи и неурожая, о пожарах театра и царского дворца, страшном армянском землетрясении... Все эти события расценены им как исполненные Высшего смысла, как наказание Господне за небрежение слова Божьего, поскольку «Пятикнижие»³⁰ в русском переводе, та святая и страшная книга Закона Божия, которая лежала на ковчеге завета Иеговы, во Святая Святых <...> у премногих особ лежит в простом складочном месте...». «Неужели, — вопрошал

²⁹ О переводе Павского см.: *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык; *Тихомиров Б. А.* Протоиерей Герасим Петрович Павский: богослов, ученый, переводчик Библии // *Церковь и время.* 2014. № 4 (69). С. 128–187.

³⁰ Речь идет о первом томе русской Библии в переводе РБО, тираж которого был уничтожен.

архим. Макарий, — слово Божие в облачениях Славянской буквы перестает быть словом Божиим в одеянии Российского наречия?»³¹

Св. Синод был последней церковной инстанцией, до которой прп. Макарий пытался достучаться, его грозный, пророческий окрик — последней возможностью быть услышанным... Ему определили епитимию: послушание при доме Томского архиерея от трех до шести недель по усмотрению последнего. Скорее пожурили, чем действительно наказали.

Была еще одна попытка сделать русский перевод достоянием общенности, теперь в обход официальных властей, — попытка напечатать «Алфавит Библии». Этот труд, написанный им на Алтае по возвращении из столицы, представлял собою своеобразный катехизис, где основные истины христианского вероучения были проиллюстрированы подбором цитат из Священного Писания в русском переводе. Издать этот труд прп. Макарий попытался через московского генерал-губернатора князя Д. В. Голицына, одного из жертвователей на дело Алтайской миссии. И снова возникает вопрос: на что рассчитывал прп. Макарий? Конечно же, и столь высокое лицо не могло исполнить подобной просьбы в обход цензуры. Кн. Д. В. Голицын переслал «Алфавит» обер-прокурору Св. Синода графу Н. А. Протасову. Протасов отдал его на рецензию ректору Санкт-Петербургской духовной академии архимандриту, с 15 августа 1842 г. епископу Веницианскому, Афанасию (Дроздову). Опять же история с «Алфавитом» пришлось на самое неблагоприятное время. Протасовым как раз было инициировано обсуждение вопроса об утверждении славянской Библии в исключительном употреблении в Православной Церкви в России, наподобие соответствующего положения Вульгаты в Католической Церкви. Ставился вопрос и о запрещении чтения Священного Писания мирянам. В начале 1842 г. началось громкое синодальное расследование по поводу литографированных переводов прот. Г. Павского, которому пришлось давать обстоятельные и унижительные объяснения, отречься от собственных убеждений. Отзыв на «Алфавит», естественно, был отрицательный, а прп. Макарий серьезно предупрежден³².

³¹ Письма архим. Макария. Письмо 78. С. 205–209.

³² Эта история нашла свой отголосок в переписке Н. И. Ильминского начала 60-х гг., на наш взгляд, примечательный, как отражающий отношение к творчеству прп. Макария в ближайшую к нему, но уже иную эпоху: «Вчера владыка показал нам дело о покойном о. Макарии, именно о его двукратной епитимии при доме Томского преосвященного. Это преосвящ. Антонию (Амфитеатрову) досталось после смерти преосвящ. Афанасия (Соколова), — он думает передать эти документы в библиотеку Казанской

Небезынтересный контраст представляет отношение к двум «законо-непослушным» переводчикам — к прот. Г. Павскому и архим. Макарию. Прп. Макарий буквально кричал о переводе. Официальные лица от него отворачивались, стараясь не слышать. Он стучал в спины, продолжая убеждать. В своей настойчивости постоянно нарушал столь значимые в то время для общества, как светского, так и церковного, правила приличия³³. Чего стоил хотя бы тон его писем в Св. Синод или прямое обращение на Высочайшее имя! От него отмахнулись, отослав обратно на Алтай, для острастки пожурили. В отношении находящегося с 1835 г. на покое прот. Г. Павского, чья работа по переводу Священного Писания велась в рамках учебного процесса и не претендовала выйти за границы учебного заведения (отлитографированные варианты переводов, которые и дали основание для расследования, делались студентами исключительно по собственной инициативе), был проведен целый показательный процесс. Чем объяснить столь разительное отличие? Поддержкой, которую, безусловно, оказывал Московский святитель своему «неугомонному» чаду?

академии. Первый указ Св. Синода громит о. Макария, яко ослушника, за настойчивое ходатайство о переводе Библии на русский язык, другой по поводу его сочинения: Алфавит Библии, — он представил его московскому генерал-губернатору, этот препроводил Протасову, этот сдал в Синод, этот поручил преосвящ. Афанасию (Дроздову), бывшему ректору Петербургской академии, епископу Винницкому. Этот поставил в вину автору опущение догматов, основывающихся на Свящ. Предании. В конце концов о. Макарию велено держаться своих только миссионерских занятий, а не пускаться в другие дела, и саму рукопись сдать в синодальный архив. Там, значит, и доселе она мирно почивает. Интересно бы Вам взглянуть на нее, и нельзя ли как пошевелить дело? *Ведь этот труд блаженного Макария, как и все труды его, было бы полезно издать в свет*» (Знаменский П. Некоторые материалы для истории Алтайской миссии и участие в ее делах Н. И. Ильминского // Православный собеседник. Казань, 1901. Октябрь. С. 461–462.) В настоящее время трудами прот. Б. Пивоварова текст «Алфавита Библии» издан в книге: *Пивоваров Б., прот. Преподобный Макарий Алтайский и составленный им «Алфавит Библии»* (см. прим. 3).

³³ Известный церковный писатель и общественный деятель А. М. Муравьев, педантичное благочестие которого явно было задето, так отзывался о встрече с прп. Макарием: «...внезапностью и своими вольными приемами архим. Макарий действительно озадачил нас, кроме разве митрополита Московского, которому подобные приемы, очевидно, были уже известны <...> и чего тут не было наговорено (о. Макарий настаивал на необходимости русского перевода. — Б. Т.) — и все страшно обличающим и угрожающим карами небесными языком и тоном, не взирая на присутствие двух первосвятителей (вторым был митр. Киевский Филарет (Амфитеатров). — Б. Т.), хотя и в домашней беседе...» (Цит. по: Харлампович К. В. Архимандрит Макарий Глухарев... С. 56).

Неудача в официальных инстанциях никак не сказалась на решимости прп. Макария продолжить свой труд. Трудности его не останавливали. Рукописи своих переводов он широко рассылал для отзывов и просто в дар самым разным людям. Уже в начале работы своим авторитетом священника и личной увлеченностью он вовлек в дело перевода многих лиц из своего обширного окружения. Близкие и просто знакомые люди, сочувствующие прп. Макарию, переписывали варианты перевода. Своей сотруднице по Миссии Софье де-Вальмон он писал: «Достопочтенная сестра о Господе, благодарю за труды, и посылаю исправленный перевод книги Иова; старайтесь писать как можно правильное и степенным почерком; видите как Непряхина пишет; впрочем, Вы не все буквы у нее перенимайте...»³⁴ Упомянутая в этом письме его духовная дочь Е. Ф. Непряхина на пятом десятке лет занялась изучением французского, немецкого и английского языков, чтобы помощь в переводе была более действенной. К делу перевода он даже привлек находящихся в ссылке в Тобольске декабристов: М. А. Фон-Визина, П. С. Бобрищева-Пушкина, Н. П. Свистунова — их знанием европейских языков прп. Макарий воспользовался для перевода современных библейских комментариев³⁵. Были у архим. Макария помощники в этом деле и среди духовенства: свящ. Н. Лавров, прот. Е. Остромысленский... По существу, он организовал целый переводческий коллектив, который трудился под его началом.

Методология переводческой работы прп. Макария наглядно представлена в воспоминаниях Д. Д. Филимонова, его помощника и биографа, уже на второй (!) день знакомства привлеченного к делу переводу: «После обычного приветствия, усадив меня подле себя за стол, заваленный рукописями и книгами, о. Макарий подал английский перевод Библии и попросил передать по-русски, как можно ближе к английскому тексту, первую главу из книги Иова. Хотя это было несколько *ex abrupto* (лат. — «неожиданно», «внезапно», «ошеломительно»), но я счел долгом беспрекословно исполнить его желание. По окончании 1-ой главы он дал мне французский и затем немецкий тексты, прося продолжать читать и передавать для сличения ту же главу по-русски. Сам о. Макарий между тем все время следил по исписанной по-русски тетради, проверяя с еврейским текстом, справляясь по временам с различными комментариями и высказывая при том нередко замечания: какой, по его

³⁴ Письма архим. Макария. Письмо 209. С. 416.

³⁵ См.: Харламович К. В. Архим. Макарий и тобольские декабристы // Русский архив. 1904 . Февраль.

мнению, перевод оказывался ближе к еврейскому»³⁶. В этом кратком живом рассказе показаны все основные источники перевода, на которых прп. Макарий основывался в своей работе: еврейский текст как базисный, современные европейские переводы и комментарии к ним как ориентиры в работе.

Прп. Макарий делал свой перевод с еврейского, масоретского, текста. Это была его принципиальная позиция, высказанная во всех написанных им посланиях: и к свт. Филарету, и в Комиссию духовных училищ, и к Нечаеву, и к государю императору, и в Св. Синод. В этом он полностью солидарен со своим бывшим учителем и старшим коллегой по переводу прот. Г. Павским. Основным аргументом было то, что еврейский язык для Ветхого Завета — это язык «оригинала»: «Молим даровать нам полную российскую Библию на российском наречии, *верно переведенную с оригинальных языков* еврейского (для Ветхого Завета. — Б. Т.) и эллинского (для Нового Завета. — Б. Т.)»³⁷. Обращение к языку оригинала выражало всеобщие ожидания и чаяния, связанные с переводом, а именно: получить ясный и понятный текст Библейского Откровения: «Библию, которая сама себя изъясняет»³⁸. Это — ожидание обретения тайны Откровения, не только «сокрытой от веков и родов», но и затемненной непонятным языком и непрямым переводом славянской Библии: «Перевод всей Библии Ветхого Завета с еврейского языка на российский будет уже и сам по себе исполнением заповеди Спасителя, и трудом, который будет увенчан Его благословением; а между тем сей труд будет награжден *святыми корыстями разумения*, которые обогатят и украсят Российскую Церковь паче всех сокровищ мира и паче всякого великолепия вещественного, — многими *прозрениями в таинства Божию*, принадлежащие и открывающиеся душам, которые со страхом Божиим и верою приступают к размышлению о путях Божиих, прозрениями, которые сретаются с неизглаголаннкими воззрениями Премудрости Божией, веселящими душу верною ей, неверною же обличающими и к верности воззывающими»³⁹; «...иная мера нашему времени, *просвещаемому* паки Еврейской Библией Ветхого Завета и Эллинской Нового»⁴⁰; «Многие места в пророческих книгах Ветхого Завета усердные христиане знали

³⁶ Филимонов Д. Д. Материалы для биографии... С. 192.

³⁷ Письма архим. Макария. Письмо 71. С. 181.

³⁸ Там же. С. 182.

³⁹ Там же. С. 176.

⁴⁰ Там же. Письмо 63. С. 135.

бы наизусть, если бы сии книги были столь доступны для общего разумения на российском наречии, как они вразумительны на других новейших языках в переводе с еврейского»⁴¹. И конечно же, перевод с еврейского для прп. Макария имел миссионерское значение именно в том широком понимании им задач христианской миссии, которые им постоянно декларировались: «Вот богодухновенная Библия Ветхого Завета на российском наречии в переводе с еврейского, читайте ее бедным евреям; и когда они с удовольствием будут видеть, что Библия наша совершенно сообразна с их Библией, тогда вы (миссионеры. — Б. Т.) открывайте им, каким образом Иегова ведет их рукою Моисея и пророков к Иисусу...»⁴² Перевод с еврейского текста, он ожидал обрести ясный и наконец-то единый текст Откровения.

Переводчики Священного Писания на русский язык первой половины XIX столетия, по существу, были первопроходцами. В своем «библейском начинании» Россия отставала от остальной Европы на несколько столетий. Конечно же, переводчики обращались к опыту, который был накоплен в переводах Библии на языки народов Западной Европы. Это было тем более естественно, что с западными переводами в России оказалась тесно связанной домашняя практика чтения Священного Писания. Как известно, образованная часть общества, причем не только аристократия, но даже часть духовенства и семинаристы, предпочитала чтению Библии на славянском языке современные европейские переводы. Широкое использование прп. Макарием в своей работе современных европейских переводов и библейских комментариев наглядно представлено в вышеприведенном пассаже Д. Д. Филимонова. Из «различных комментариев», которыми пользовался прп. Макарий, в его письмах определенно названы два: Остервальда (1663–1747), швейцарского пастора, богослова, редактора французского перевода Библии, и Розенмюллера (1768–1835), немецкого востоковеда, автора пространный библейского комментария. Сам прп. Макарий не отдавал безусловного предпочтения какому-либо переводу или комментарию. Так, в отношении комментария Розенмюллера он высказывался предельно критично: «...при переводе книги Исаии пророка, пользуясь ученостию Розенмюллера, я не последовал его жалкой неверности»⁴³. Об одном из французских переводов он писал: «Посылаю французскую Библию. Я удивляюсь, как Г. Женуд

⁴¹ Там же. Письмо 71. С. 166.

⁴² Там же. С. 182.

⁴³ Там же. Письмо 73. С. 187.

мог издать такой перевод в то время, когда немецкие и английские богословы представляли ему столь богатые пособия»⁴⁴. Видимо, не стоит преувеличивать здесь возможную зависимость.

Более определенно можно говорить об отношении перевода прп. Макария к современным ему русским переводам, именно к переводу РБО и к переводу прот. Г. Павского. На связь и преемственность своего перевода с переводом прот. Г. Павского вполне определенно указывал сам прп. Макарий: «...я за учителем моим по Еврейской Библии следовал как ученик, а не как невольник, и не все мнения его принял за самые верные, но в некоторых местах удержался на других основаниях; и, хотя при священном тексте сих книг находятся у меня прежние объяснительные примечания, которые также пересмотрены и исправлены, однако поправок в тексте было так много, что перевод, сделанный мною, стал уже не моим. Усердно желаю, чтобы он соделался нашим»⁴⁵. В состав литографированного перевода прот. Г. Павского, которым располагал и прп. Макарий, входили следующие библейские книги: Иова, Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней, Исаии, Иеремии, Плач Иеремии, Иезекииля, Даниила, 12 малых пророков⁴⁶. Хотя вышеприведенное высказывание прп. Макария хронологически относится к самому началу его работы над переводом Священного Писания (1840 г.) и непосредственно касается книг Иова и Исаии, его можно отнести ко всему своду данного литографированного перевода. Сравнение переводов прп. Макария и литографированных переводов прот. Г. Павского, показавшее их органическую близость, было осуществлено И. Чистовичем: «Сличение перевода прочих книг архим. Макария с переводом Г. П. Павского показывает, что Макарий только исправлял готовый перевод, ограничиваясь большей частью заменой одних слов другими»⁴⁷.

Очевидное сходство показывает перевод прп. Макария также с переводом Восьмикнижия, сделанным в рамках проекта РБО в 20-е гг. (переводчиком по преимуществу был Павский). Уничтоженный большей частью, его тираж так и не имел публичного распространения. Тем не менее у узкого круга лиц он был на руках и, по всей видимости,

⁴⁴ Там же. Письмо 212. С. 418.

⁴⁵ Там же. Письмо 78. С. 209–210.

⁴⁶ Священные книги Ветхого Завета в переводе Герасима Петровича Павского. СПб.: лит. Мейера, 1838–1839. РНБ. Шифр хранения: 18.173.3.8.

⁴⁷ Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. С. 330.

хранился скрытно. Об этом, в частности, свидетельствует тот упрек, который прп. Макарий выказывал в цитированном выше послании Синоду. С высокой степенью вероятности можно предположить, что экземпляром данного издания располагал и прп. Макарий, хотя прямых указаний на это нам у него найти не удалось. О таком положении дел может говорить явная близость двух переводов, выражающаяся, например, в незначительных стилистических отличиях при подборе отдельных слов. (Быт 2, 2: «совершил» — Мак.; «окончил» — РБО...). Они, как правило, не затрагивают строя предложения и не влияют на смысловое выражение текста. Перевод прп. Макария также более последователен в его ориентации на еврейский текст, что, в частности, проявляется в выборе произношения собственных имен. Перевод РБО в этом старается не отходить от традиции славянской Библии. Например, «Беэр-Шава» (Быт 21, 31, 32 и др.) у Макария, когда перевод РБО сохраняет традиционное «Вирсавия»; «Реуэл» и «Циппора» (Исх 2, 18, 21 и др.) в противоположность «Рагуил» и «Сепфора»; «Елишева, сестра Нахашонова» (Исх 6, 23), а не «Елисавета, сестра Наассонова»... Хотя в отношении наиболее значимых деятелей Священной истории Ветхого Завета, произношение имен которых в масоретском тексте иное, нежели в славянской библейской традиции, таких, как «Исаак» («Ицхак» — МТ), «Моисей» («Моше»)... и прп. Макарий, и перевод РБО остаются на позициях, утвердившихся в славянской Библии.

Несколько неопределенно выглядит практика двух переводов в отношении личного, священного божественного имени. У прп. Макария в книгах Бытие и Исход везде читается «Иегова»⁴⁸. В переводе РБО употребление формы «Иегова» чередуется с традиционным именем-заменой «Господь», и подобная практика является характерной для всего «Восьмикнижия». Поскольку такое смешение никак не отвечает исходным библейским текстам (МТ, LXX), выбор перевода РБО в данном случае оказывается несколько произвольным. В книгах Левит, Числа, Второзаконие, Иисуса Навина, Руфь, далее, выходя за границы Восьмикнижия, всех четырех Царств, первой-второй Паралипоменон у прп. Макария везде стоит «Господь». В остальных книгах, где он находит поддержку в переводе прот. Г. Павского, употребляется форма «Иегова»,

⁴⁸ «Иегова» — форма прочтения личного божественного имени, YHWH, в вокализации масоретов. Уже к началу XIX в. библеистика убеждается в ее искусственности. Переводы РБО, прот. Г. Павского, прп. Макария, в отдельных местах Синадальный в отношении прочтения четырехбуквенного имени следуют еще старой практике.

и соответствие переводу учителя в этом отношении полное. Подобным же образом переведены Ездра и Неемия. Скорее всего, такая непоследовательность вызвана незавершенностью перевода прп. Макария. Действительно, из его переписки становится очевидным, что перевод существовал во многих вариантах и постоянно редактировался. К сожалению, издатели XIX в. никак не охарактеризовали публикуемый ими текст в отношении к тем рукописным вариантам, которые у них имелись, поэтому в настоящий момент проследить тенденции перевода и сделать уверенный вывод об окончательном выборе переводчика в этом вопросе представляется затруднительным.

Таким образом, можно констатировать глубокую внутреннюю связь и близость русских переводов первой половины XIX столетия: РБО, прот. Г. Павского, прп. Макария. Можно ли на этом основании утверждать, как это делает Чистович, что перевод архим. Макария «не имеет значения труда самостоятельного»⁴⁹? Эта близость скорее дает основание оценить труд прп. Макария в более широком аспекте замысла и характера работы. Очевидно, он выступает как самостоятельный переводчик. Другое дело, стремился ли он придать своей работе отличительные и индивидуальные черты. Сопоставление переводов позволяет дать однозначно отрицательный ответ на данный вопрос. Определенно не предполагал прп. Макарий и прославиться как переводчик Библии. Посылая в Синод свои переводы, он просил, чтобы в случае издания его перевода «не показывали его имени и не означали Алтайской церковной миссии на заглавных листах»⁵⁰. Такая просьба полностью отвечала сложившейся на Руси практике издания Священного Писания без имен переводчиков, тем более что это практически всегда был коллективный труд. Таковыми были все издания славянской Библии, подобной же практике придерживались издания русских переводов в проекте РБО. (Опубликованный в 1876 г. первый полный перевод русской Библии, «Синодальный», также не называет имен переводчиков, будучи авторизован именем Высшего управляющего органа Русской Церкви, что определяет его авторитет как *санкционированного Церковью перевода*.) Задача прп. Макария не в индивидуальности перевода, не в увековечении своего имени как переводчика. Его главная цель — дать народам Российской империи, русскому в первую очередь, полный и понятный текст Священного Писания. В этом — его миссия несения Слова Божьего народам

⁴⁹ Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. С. 329.

⁵⁰ Письма архим. Макария. Письмо 78. С. 209.

России. Он стремился завершить дело Российского Библейского общества и прот. Г. Павского.

Работу над переводом прп. Макарий не прекращал до самых последних дней своей жизни. Перевод постоянно редактировался. Важнейшей целью поездки в Святую Землю было окончание перевода и организация издания за границей, поскольку весь его опыт общения с официальными инстанциями свидетельствовал о невозможности напечатания в России. Предположение о том, что именно таковыми были планы прп. Макария, высказывал Д. Д. Филимонов⁵¹.

История милостиво отнеслась к переводческому наследию прп. Макария — оно не «кануло в Лету». Перевод издали. Произошло это после того, как в 1856 г. при императоре Александре II был официально возобновлен труд перевода Библии на русский язык. Начало работы над новым переводом было предварено публикациями переводов первой половины века. Увидели свет и перевод прот. Г. Павского (частично), и перевод прп. Макария, изданные в академической богословской периодике, как в свое время и предлагал апробировать переводы библейских книг их журнальными публикациями прп. Макарий. В 1861 г. в журнале «Прибавления к творениям св. отцов» (кн. XX) митр. Филаретом было опубликовано письмо о. Макария от 34 г. с мыслями о насущной необходимости русского перевода. Перевод архим. Макария печатали в московском «Православном обозрении» в 1860–1867 гг. Были изданы книги: Исаии, Иеремии, Плач Иеремии (1860); Иезекииля, Даниила, Иова, Осии, Иоили, Амоса (1861); Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии, Малахии (1862); Песнь Песней, Екклесиаста, Притчей, Бытия (1863); Исход, Левит, Чисел, Второзаконие (1864); Иисуса Навина, Судей, I Царств (1865); II–IV Царств, Руфи (1866); I–II Паралипоменон, I Ездры, Неемии (1867). Это полностью книги Ветхого Завета в объеме еврейской Библии, за исключением Псалтири, единственной ветхозаветной книги, изданной в переводе РБО. (В оглавлении ПО за 1867 г. т. 24 «Вторая книга Ездры в переводе с еврейского архим. Макария», очевидно, допущена ошибка, поскольку это перевод I Ездры). Таким образом, перевод Ветхого Завета прп. Макария состоял только из еврейского наследия. (Неверно указание Чистовича⁵² о том, что изданные в ПО за 1868 г. I и II Маккавейские книги переведены архим. Макарием, — в ПО переводчиком назван свящ. А. А. Сергиевский).

⁵¹ См.: Филимонов Д. Д. Материалы для биографии... С. 193.

⁵² Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. С. 240, 319.

Значение перевода прп. Макария обретається, прежде всего, в ряду общего значения русских переводов этого периода. Они подготовили почву для Синодального перевода. И хотя во второй половине XIX в. были избраны иные принципы перевода — используя при переводе Ветхого Завета масоретский текст как базисный, Синодальный перевод в значительной степени ориентирован на текст Семидесяти — новый перевод во многом использовал наработки старых. Можно определенно говорить о преемственной связи Синодального перевода с переводами первой половины XIX столетия.

Источники и литература

1. Знаменский П. Некоторые материалы для истории Алтайской миссии и участие в ее делах Н. И. Ильминского // Православный собеседник. Казань, 1901. Октябрь.
2. Пивоваров Б., прот. Преподобный Макарий Алтайский и составленный им «Алфавит Библии». Новосибирск, 2012.
3. Пивоваров Б., прот., Павлова О. А., Ахмадиева С. Ф., Третьяков М. К. Макарий (Глухарев), прп. // Православная энциклопедия Т. XLII. М., 2016. С. 434–442.
4. Письма архимандрита Макария Глухарева, основателя Алтайской миссии. Казань, 1905.
5. Письма Н. И. Ильминского к К. П. Победоносцеву. Казань, 1895.
6. Письма Филарета, митр. Московского и Коломенского, к Высочайшим особам и разным другим лицам. Тверь, 1888.
7. Птохов П. В. Архимандрит Макарий (Глухарев), основатель Алтайской миссии. М., 1899.
8. Родосский А. Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов С.-Петербургской духовной Академии: 1814–1869 гг. СПб., 1907. С. 255–258.
9. Священные книги Ветхого Завета в переводе Герасима Петровича Павского. СПб.: лит. Мейера, 1838–1839. РНБ. Шифр хранения: 18.173.3.8.
10. Тихомиров Б. А. Предисловие // Пятикнижие Моисея в переводе архимандрита Макария. СПб., 2000. С. V–XXXV.
11. Тихомиров Б. А. Начало русского перевода Библии и Российское библейское общество // Христианское чтение. 2007. № 28. С. 111–146.
12. Тихомиров Б. А. Протоиерей Герасим Петрович Павский: богослов, ученый, переводчик Библии // Церковь и время. 2014. № 4 (69). С. 128–187.
13. Тихомиров Б. А. Деятельность прп. Макария (Глухарева) по переводу Священного Писания // ПЭ. Т. XLII. М., 2016. С. 442–444.
14. Филимонов Д. Д. Материалы для биографии основателя Алтайской миссии архимандрита Макария. М., 1888.

15. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 187.
16. Харлампович К. В. Архим. Макарий и тобольские декабристы // Русский архив. 1904. Февраль.
17. Харлампович К. В. Архимандрит Макарий Глухарев. По поводу 75-летия Алтайской миссии. СПб., 1905.
18. Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. СПб., 1873, 1899 (репринтное переиздание Российского Библейского Общества — М., 1997).
19. Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Москва, 13–16 августа 2000 года. Сборник докладов и документов. СПб., 2000.

Boris Tikhomirov. Venerable Macarius (Glukharev): The Missionary Struggle and the Translation of the Bible (In honor of the 170th anniversary of his repose and the 225th anniversary of his birth).

The author of this article discusses the activities of the well-known missionary and translator of the Old Testament, Venerable Macarius (Glukharev), who graduated from St. Petersburg Theological Academy in 1817 and was glorified in 2000. The article is divided into two parts. In the first part, the author offers a brief vita; in the second part, the author describes the saint's activities in translating the Old Testament into Russian. This article is offered as a memorial to this extraordinary and talented man, a true ascetic for Christian enlightenment, while discussing also the difficult problems faced by the Russian Orthodox Church in the first half of the 19th century. The author discusses both the problem of the Church's missionary activity, as well as the problem of the translation of the Bible into Russian, a process that was interrupted in 1826 for over thirty years. Venerable Macarius was a key player in both of these areas.

Keywords: Macarius (Glukharev), St. Petersburg Theological Academy, Altay Mission, Bible translation in Russia, Old Testament, Masoretic Text, St. Philaret (Drozdov), translation of Archpriest G. Pavsky, penance, Holy Land.

Boris Alekseyevich Tikhomirov — Candidate of Theology, Assistant Professor of the Department of Biblical Studies at St. Petersburg Theological Academy (bt54@mail.ru).

Иеромонах Гавриил (Мельников)

ЗАБЫТЫЕ РУКОПИСИ СВЯТИТЕЛЯ ТИХОНА ЗАДОНСКОГО

(к истории вновь обретенного рукописного фонда)

В статье впервые рассматривается история основной части рукописного наследия св. Тихона Задонского, уточняется история издания его сочинений. Формулируется ряд новых результатов: 1) некоторые издания произведений св. Тихона 1783, 1803 гг., его 1-е полное собрание сочинений и 1-е жизнеописание 1794 г. упускаются из вида исследователями; 2) митрополит Гавриил (Петров) был вероятным редактором «Наставления о собственных всякого христианина должностях»; 3) 1803 г. важен для уточнения периодов издания трудов св. Тихона; 4) рукописи св. Тихона из Фонда 609 НИОР РГБ есть полностью сохранившееся собрание И. Д. Бердникова, считавшееся утраченным; 5) 10 рукописей восходят к 1-му собранию рукописей, подготовленному самим святым; 6) все 9 рукописей Усманского монастыря сохранились; 7) рукописи являются в основном автографами или проверенными св. Тихоном текстами и имеют высокую степень аутентичности; 8) письма № 2–5 составляли единый сборник «О вере» и были 2-й частью утраченного сборника «Об истине евангельского учения и о вере»; 9) рукопись НИОР РГБ Ф. 609, к. 1, ед. 04 содержит уникальный черновик § 419–427 «О истинном христианстве», большая часть черновика не расшифрована и не известна специалистам; 10) текст сочинения «Сокровище духовное от мира собираемое» сохранился в двух уникальных экземплярах: оригинал 1779 г. — НИОР РГБ Ф. 609, к. 2, ед. 05, 06, 07, 08 (Кодексы № 5, 6, 7, 8) и весьма ранняя копия 1781 г. — РГАДА, Ф. 357. Опись 1. С. 196. № 105; С. 197. № 106; 11) показывается на примерах неточность как самых ранних, так и уточненных изданий сочинений св. Тихона; 12) формулируется вывод о том, что обретенный рукописный фонд позволяет вывести изучение творчества св. Тихона на качественно новый уровень.

Ключевые слова: св. Тихон Задонский, митр. Евгений (Болховитинов), митр. Гавриил (Петров), И. Д. Бердников, Иван Ефимов, текстология, рукописи, письма, проповеди, жизнеописание, Усманский Софийский монастырь, Румянцевский музей, РГБ, РГАДА.

Иеромонах Гавриил (Мельников Денис Валериевич) — кандидат богословия, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени свв. Кирилла и Мефодия, клирик Задонского Рождество-Богородицкого мужского монастыря, старший преподаватель Липецкого государственного педагогического университета имени П. П. Семенова-Тян-Шанского (gavriil48@gmail.com).

Святой Тихон Задонский (1724 — 13.08.1783) задолго до своей канонизации (1861 г.) стал одним из самых почитаемых праведников и самых читаемых духовных писателей России.

Полное собрание сочинений (ПСС) св. Тихона выдержало за 125 лет после кончины святого (1783–1908)¹ *восемь изданий*.

1-е издание ПСС (СПб., 1801 г., в 15 томах) упускается всеми исследователями творчества св. Тихона², вероятно, потому, что оно создавалось в основном из еще не распроданных вторых изданий его произведений путем замены титульных листов, однако это издание было известно советским библиографам³.

2-е издание ПСС (СПб., 1825–25 гг., в 15 томах) было подготовлено митр. Евгением Болховитиновым, выдающимся ученым, составителем первого подробного (хотя и не первого по времени⁴) жизнеописания святителя Тихона (1-я редакция — 1796 г.)⁵. На титульных листах это издание ПСС совершенно точно названо *вторым*, хотя В. В. Литвинов, составитель библиографического списка творений св. Тихона, ошибочно поправляет эту «неточность»⁶, а за ним ошибаются и все специалисты по творчеству св. Тихона.

¹ Точнее — за 107 лет (1801-й — 1-е полное издание, 1908-й — 8-е).

² Первым из исследователей творчества св. Тихона на это упущение обратил внимание книголюб А. В. Конюшенко из Воронежа, подсказав данный пункт автору данной статьи.

³ Сводный каталог русской печатной книги гражданской печати XVIII века. 1725–1800. Том III: Р–Я. М.: Книга, 1966. С. 223–226. Тихон (Соколов Тимофей Савельевич, 1724–1783).

⁴ Самое раннее «описание жизни» св. Тихона было составлено игуменом Задонского монастыря Тимофеем Самбикиным и опубликовано в Санкт-Петербурге в 1794 г., т. е. на два года раньше прот. Евфимия Болховитинова (этот факт упускается исследователями творчества св. Тихона), переиздано в Воронеже 1798, 1799, 1800 гг. См.: Сводный каталог русской печатной книги гражданской печати XVIII века. 1725–1800. Том III: Р–Я. С. 221. № 7213–7216. Переиздания иногда ошибочно считаются сочинениями еп. Тихона Малинина.

⁵ *Болховитинов Евфимий, прот.* Полное описание жизни Преосвященного Тихона, бывшего прежде Епископа Кексгольмского и Ладожского и Викария Новгородского, а потом Епископа Воронежского и Елецкого, собранное из устных преданий и записок очевидных свидетелей с некоторыми историческими сведениями, касающимися до Новгородской и Воронежской иерархий, изданное особенно для любителей и почитателей памяти сего Преосвященного В. С. П. П. Е. Болховитиновым. СПб., 1796. 78 с.

⁶ *Литвинов В. В.* Библиографический указатель литературы о Святителе Тихоне и обзор изданий его творений // Воронежская старина. Выпуск 10. Издание Воронежского церковного историко-археологического комитета. Воронеж: типо-литография т-ва «И. Кравцовъ и К^о», Бол. Двор. ул., д. Столь, 1911. С. 262.

3-е (М., 1834–1837 гг.⁷) и 4-е (М., 1860 г.) издания повторяли 2-е издание митрополита Евгения.

5-е издание (М., 1875 г., в 5 томах, подготовлено И. Д. Бердниковым) было принципиально новым, о нем вскоре и пойдет речь. Это издание повторено, как 6-е (М., 1889 г.⁸) и как 7-е (М., 1898–1899 гг.) издания (текст последнего издания очищен от некоторых неточностей, разбит на абзацы⁹ и более удобен для чтения). Издание 1875 г., повторенное в 1889 г., впредь будем называть просто «Творения».

8-е издание (СПб., 1907–1908 гг.) осуществлено П. П. Сойкиным¹⁰ в 14 книгах или в 4 томах как бесплатное приложение к журналу «Русский паломник»¹¹. Это издание опирается на издание 1875 г. (или его переиздания), так как содержит, например, раздел «Письма 1764–1768 г.», который не встречается нигде до издания 1875 г.

Вероятно, именно такая востребованность и внутренние достоинства произведений св. Тихона побудили Синод приступить к уточненному и дополненному изданию творений святителя. Эту задачу по поручению директора Московской Синодальной типографии Н. П. Гилярова-Платонова решал (примерно с 1865 г.¹²) И. Д. Бердников¹³, помощник хранителя рукописей в Публичном Румянцевском музее (ныне РГБ). Справедливо суждение, что «всем, кому дорога память свт. Тихона, дорого

⁷ В собрании книг А. В. Конюшенко т. 1 этого издания относится к 1834 г.

⁸ Издание 1889 г. было воспроизведено в 1994 г. московским подворьем Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, но в издании 1994 г. пропущены некоторые страницы с важными библиографическими примечаниями к отдельным творениям святителя.

⁹ Поэтому нумерация страниц иная и ссылки архимандрита Иоанна Маслова, исследователя творчества св. Тихона, опиравшегося на это издание, «не работают» в изданиях 1875 г. и 1889 г. и в переиздании 1994 г.

¹⁰ Осуществившим чуть ранее, в 1905–1906 гг., издание «Об истинном христианстве» Иоганна Арндта, оказавшего значительное влияние на св. Тихона Задонского.

¹¹ РНБ 38.63.2.40 и 19.59.4.50 — I, 2. Генеральный алфавитный каталог книг на русском языке (1725–1998). Разделитель Тихомирова Софья Михайловна..., карточки 191–194 // URL: http://www.nlr.ru/e-case3/sc2.php/web_gak/lc/99200/191 (дата обращения: 10.10.2016) и далее.

¹² Память о Св. Тихоне в Усманском Софийском женском монастыре и в г. Усмани, Тамбовской губ. // Воронежская старина. Выпуск 10. 1911. С. 215.

¹³ Berdnikov Ivan Dmitriyevich. 19.09.1827 — 7.01.1880. Сын протоиерея. Кандидат Московской духовной академии (1853). Служил инспектором училища при Московском синодальном хоре. До 1873 г. — вольноотрудающийся при Отделе рукописей. С 1873-го до 1879 г. — помощник хранителя Отдела рукописей и славянских старопечатных книг. Награжден орденами Св. Станислава III степени и Св. Анны III степени. Похоронен в Даниловом монастыре. См.: Сотрудники РГБ. С. 35–36 // URL: <http://www.rmuseum.ru/data/authors/b/berdnikovid.php> (дата обращения: 19.09.2016).

должно быть и имя Ивана Димитриевича Бердникова, потратившего пять лет¹⁴ и немало личных средств для того, чтобы собрать все известные на то время рукописи и первые издания трудов святителя и придать публикации научную обоснованность и достоверность»¹⁵. Сочинения Святого Отца были сверены им с рукописями, расположены хронологически, добавлены 27 новых сочинений¹⁶, не опубликованных ранее. Так возникло издание 1875 г.

На основе каких же рукописей И. Д. Бердников уточнял текст творений св. Тихона?

29 января 1782 г., за год и семь с небольшим месяцев до своей кончины, святитель Тихон составляет завещание, а 26 мая того же года пишет донесение в Синод, где почти дословно повторяет сказанное в завещании: *«Оставляю я после себя сочинения, до пользы души надлежащие, в которых я по силе своей и возможности, оставши от трудов епаршеских и живя в уединении, трудился, а именно 1) «О христианстве» в шести томах; 2) «Письма посланные» в одном томе; 3) «Письма келейные» в одном томе; 4) «Об истине евангельского учения и о вере» в одном томе; 5) «Инструкция христианская» в одном томе; 6) «Сокровище духовное, от мира собираемое» в четырех томах; 7) «Краткие нравоучительные слова» в одном томе; 8) «Проповеди трудов епаршеских» в одном томе. Это все представляю вашему Святейшеству на благоусмотрение, а поручил их своему келейному служителю Ивану Ефимову до вашего Святейшества доставить»*¹⁷. Так сам святитель сформировал 1-й корпус своих творений, включавший 16 кодексов.

Сразу после погребения угодника Божия, его келейник и родственник Иван Ефимов¹⁸ представляет указанные тома в Синод (август — сентябрь 1783 г.). Кодексы переплетают и сдают в архив. Но уже 25 октября 1783 г. И. Ефимов подает прошение в Синод о позволении напечатать «краткие нравоучительные слова» святителя. На основе положительного

¹⁴ Скорее, 10 лет.

¹⁵ Святитель Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы. М.: ПСТГУ, 2004. С. 5. Примеч.:*

¹⁶ *Иоанн (Маслов), архим.* Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М.: Самшит, 1995. С. 153.

¹⁷ См.: *Лебедев А., прот.* Святитель Тихон Задонский и всея России Чудотворец. СПб., 1865. С. 243–244. Примечание 108: Дело в архиве Св. Синода № 417, 1783 г.

¹⁸ Иван Ефимов был сыном племянника святителя Тихона — дьякона Толшевского монастыря Евфимия. См.: *Олейников Т.* К истории издания творений и жития Св. Тихона // Воронежская старина. Выпуск 11. 1912. С. 174.

отзыва митр. Гавриила (Петрова) о «нравоучительных словах Тихона» Синод выдает рукопись и текст печатается¹⁹. Первым было напечатано «Наставление христианское». Это самое первое печатное издание святителя, вышедшее в ближайшие месяцы после его кончины: ноябрь — декабрь 1783 г., единственное издание, вышедшее в год кончины святителя. Оно не было известно кому-либо из исследователей творчества св. Тихона, но знакомо советским библиографам²⁰.

Уже 26 января 1784 г. неугомимый Иван Ефимов подает второе прошение в Синод с просьбой выдать ему все остальные кодексы для напечатания.

Проверенные цензорами сочинения были выданы и вскоре напечатаны одно за другим. В 1784–75 гг. Иван Ефимов издал все 16 рукописей из упомянутых в завещании святителя («О истине Евангельского учения» опубликовано с «Проповедями трудов епаршеских» в составе «Разных проповедей», не ясны судьба и состав сочинения «О вере» из сборника «О истине Евангельского учения и о вере», к чему мы вернемся).

14 мая 1787 г. Синод по предложению митр. Гавриила (Петрова) постановил вновь напечатать «Наставление христианское» и «Краткие нравоучительные слова» «с поправками самого митрополита Гавриила»²¹. В 1788 г. в Петербурге вышло первое издание новой книги «Наставление о собственных всякого христианина должностях» (славянским шрифтом), объединившее «Наставление христианское» и «Краткие нравоучительные слова» с некоторыми перестановками и добавками из других сочинений святителя. Таким образом, именно митр. Гавриилу принадлежит инициатива издания и, вероятно, окончательная редакция этой важнейшей книги, выдержавшей громадное количество изданий²², а возможно,

¹⁹ Лебедев А., прот. Святитель Тихон Задонский и вся Россия Чудотворец... С. 244.

²⁰ См.: Сводный каталог русской печатной книги гражданской печати XVIII века. 1725–1800. Том III: Р–Я. М.: Книга, 1966. С. 223. № 7235. А. В. Конюшенко первым обратил внимание на то, что исследователи творчества св. Тихона упускают из вида это издание 1783 г. Действительно, оно не вошло ни в один библиографический список изданий св. Тихона: не было известно ни В. В. Литинову, ни архим. Иоанну (Маслову), ни составитель книги «Святитель Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы» (М.: ПСТГУ, 2004).

²¹ К истории издания творений и жития Св. Тихона (по материалам рукописного сборника № 1751 библиотеки московской синодальной типографии) // Воронежская старина. Выпуск 11. 1912. С. 176.

²² См.: Творения Иже во Святых Отца нашего Тихона Задонского. М., 1899. Примечания к т. V. С. II–III.

и мысль сделать ее второй книгой для чтения в храме народу, предусмотренной Духовным регламентом 1721 г.²³

В 1794–1803 гг. сочинения св. Тихона издаются вторично, в 1803 г. вышли вторым тиснением «Разные письма» — издание, упускаемое из вида исследователями творчества св. Тихона, но известное И. Д. Бердникову²⁴. Этим изданием, не вошедшим в первое ПСС 1801 г., был завершен второй цикл изданий, подготовленных И. Ефимовым на основе первого собрания 16 рукописей. Данный факт позволяет нам уточнить периодизацию изданий творений св. Тихона: 1783–1803 гг. — период И. Ефимова; 1803–1875 гг. — митр. Евгения Болховитина; с 1875 г. и поныне — И. Д. Бердникова.

А дальнейшая история рукописей такова: к концу сентября 1797 г. Иван Ефимов уже состоял в монашеском чине, так как Евфимий Болховитинов (будущий митр. Евгений) обращается к нему в письмах: «21 сентября, 1797 года. Пречестнейший отец Тихон, возлюбленный о Христе брат! ...Я есмь Вашего преподобия покорный слуга Е. Болховитинов»; «18 ноября 1797 года. Воронеж. Преподобнейший Отец Тихон, возлюбленный о Христе брат»²⁵. Обращения «Ваше преподобие», «преподобнейший Отец» скорее приличны иеромонаху, чем простому монаху.

В 1800 г. иеромонах Тихон оказывается клириком Московского Ставропигиального Новоспасского монастыря и упоминается в связи с его переводом в Усманский Софийский женский монастырь, расположенный недалеко от г. Усмани Тамбовской губернии в качестве его строителя. Здесь о. Тихон и скончался 31 октября 1812 г. Неудивительно, что именно в Усманском Софийском монастыре остались после него рукописи и другие реликвии, принадлежавшие св. Тихону.

Из письма Задонского архим. Димитрия к игумении Усманского Софийского монастыря Серафиме от 29 июля 1861 г. (за две недели до прославления святителя!) мы узнаем, что в то время в Усманском Софийском

²³ Болховитинов Евфимий, прот. Полное описание жизни Преосвященного Тихона... 1796. С. 65–67.

²⁴ РНБ 18.84.5.23. См.: Генеральный алфавитный каталог книг на русском языке (1725–1998). Разделитель Тихомирова Софья Михайловна. Спец. по с.-х., карточка 431 // URL: http://www.nlr.ru/e-case3/sc2.php/web_gak/lc/99200/431 (дата обращения: 10.10.2016). Также: Творения, примечание к Т. V. № 7.

²⁵ Олейников Т. М. К истории издания творений и жития Св. Тихона (по материалам рукописного сборника № 1751 библиотеки московской синодальной типографии) // Воронежская старина. Выпуск 11. 1912. С. 177.

монастыре хранились «9 рукописных книг Св. Тихона, частные келейные его письма, рукопись о должности христианина²⁶, писанная рукою самого Святителя»²⁷. Согласно Т. М. Олейникову, в 1865 г. *все* рукописи, кроме «О покаянии», переданы И. Д. Бердникову. «После смерти Бердникова рукописи эти были затеряны и не возвращены, таким образом, в монастырь», — пишет Т. М. Олейников в 1911 г.²⁸

В 1911 г. в Усманском Софийском монастыре мы встречаем лишь рукопись «О покаянии», содержащую цитаты из Св. Писания о покаянии, в конце рукописи — рукой святителя предписание разослать ее во все духовные правления Воронежской епархии и краткое наставление пастырям о том, как совершать таинство покаяния. Здесь также еще сохранялись богослужебные Апостол и Евангелие, в начале и конце исписанные самим святителем (по-видимому, цитатами из св. Иоанна Златоуста, Иоганна Арндта и некоторых других авторов)²⁹.

Новая информация о рукописях св. Тихона появляется в Приложении II к диссертации «Грех и добродетель по учению святителя Тихона Задонского» иером. Николая (Павлыка) (ныне игумена), защищенной им в МДА. Приложение показывает, что в РГБ существует фонд 609 — «Фонд святителя Тихона Задонского»³⁰. В сферу научного интереса о. Николая (Павлыка) не входило установление истории этих рукописей, но благодаря его помощи и помощи сотрудников НИОР РГБ и Троице-Сергиевой лавры и служителям Задонского Рождество-Богородицкого мужского монастыря, где св. Тихон провел последние 14 лет жизни и ныне почитается своими святыми мощами, автору данной статьи был предоставлен доступ к рукописям нашего небесного покровителя.

Уже при начальном ознакомлении с рукописями выясняется их использование И. Д. Бердниковым. Этот факт отмечен в библиографических описаниях, сопровождающих каждую из 15 единиц хранения фонда 609. Через все рукописи проходят некоей сквозной линией пометки И. Д. Бердникова. Итак, рукописи, собранные им, никогда не терялись,

²⁶ Речь идет о 5-й статье 2-й книги «О истинном христианстве».

²⁷ Олейников Т. М. Память о Св. Тихоне в Усманском Софийском женском монастыре и в г. Усмани, Тамбовской губ. // Воронежская старина. Выпуск 10. 1911. С. 213–215.

²⁸ Олейников Т. М. Память о Св. Тихоне в Усманском Софийском женском монастыре... С. 215.

²⁹ Там же.

³⁰ Николай (Павлык), иером. Грех и добродетель по учению святителя Тихона Задонского. 2-е изд., испр. и доп. М.: Русский Хронограф, 2011. С. 212–221.

они так и остались в Румянцевском музее, где он трудился. Румянцевский музей стал затем основой Государственной библиотеки имени В. И. Ленина (ныне РГБ), здесь до сих пор находятся рукописи св. Тихона. Рассмотрим их повнимательнее.

Кодекс № 1 (НИОР РГБ, Ф. 609, к. 1, ед. 01), на корешке — «Слова, письма епископа Тихона». И. Д. Бердников печатает (проверяет) именно по этой рукописи 16 произведений, ссылаясь на соответствующие листы в примечаниях № 1, 6, 7, 11, 13, 19, 20 к тому I, № 5, 7, 9, 22 к тому V Творений св. Тихона и в дополнении № 25 к Запискам Ивана Ефимова. Листы рукописи, упоминаемые издателем в указанных примечаниях, совпадают с номерами листов в Кодексе № 1. По свидетельству И. Д. Бердникова в этих примечаниях, *рукопись принадлежала Усманскому монастырю*.

Четыре письма на л. 60–89 имеют тройную нумерацию: тетрадную (1–4 тетради), старую полистовую (21–50 л.) и новую полистовую (60–89 л.). Эти «*письма посланные*» № 2–5 — небольшие трактаты о вере («*письмо о вере*» — л. 21(60), «*второе о том же*» — л. 36 (75) об., «*третье о том же*» — л. 37 (76), «*четвертое о том же*» — л. 46 (85)). По тетрадной нумерации видно, что они, вероятно, составляли особый трактат святителя «О вере» (тетради 1–4)³¹, вместе с трактатом «О истине Евангельского учения» они составили рукопись из числа 16 кодексов первичного собрания, где утраченные 1–20 л. (в старой нумерации) предположительно содержали «О истине Евангельского учения», а 21–50 л. (старая нумерация) — четыре письма «О вере», вошедшие в Кодекс № 1 как л. 60–89 (новая нумерация). (Письма эти № 2–5 вряд ли входили в первичный сборник «Письма посланные», так как тогда л. 1–20 старого сборника должно было занимать письмо 1-е, но оно по объему не столь велико, чтобы занимать 20 л., скорее л. 1–20 содержали сочинение «О истине Евангельского учения»).

В 1784 г. Иван Ефимов опубликовал «О истине Евангельского учения» в составе «Разных проповедей» (примечание № 6 к тому V Творений), а четыре письма о вере в составе «Писем посланных» как письма № 2–5. Таким образом, мы впервые правдоподобно идентифицируем трактат

³¹ Факт, что «*письма посланные*» № 2–5 составляли целостное произведение, выясняется нами впервые. Такой вывод следует из особой тетрадной нумерации, сделанной самим святителем: письмо 2 на первом листе содержит цифру 1 тетрадной нумерации (л. 60 Кодекса № 1), т. е. начинает собой первую тетрадь произведения.

«О вере»³², указанный самим святителем в его завещании, пользуясь тройной нумерацией л. 60–89 Кодекса № 1.

Кодекс № 2 (НИОР РГБ, Ф. 609, к. 1, ед. 02) в 123 л., относится к июлю 1767 г.³³, содержит произведение «Плоть и дух». Эта рукопись точно (хотя и не полностью) описана И. Д. Бердниковым в примечании № 18 к тому I Творений святителя. По этой рукописи печаталось/сверялось указанное произведение И. Д. Бердниковым. Он отмечает, что она также принадлежала Усманскому Софийскому монастырю. Рукопись не входила в число 16 первых кодексов, так как текст «Плоть и дух» не упоминается ни святителем в завещании 1782 г., ни И. Ефимовым в прошении 1784 г., не был опубликован в 1783–1785 гг., а издан впервые в 1796 г. Таким образом, рукопись эта пришла к издателю после 1785 г., но до 1796 г. (в рукописи надпись: «Из книг иеромонаха Тихона», т. е. И. Ефимова; велика вероятность, что именно по ней печатался текст в 1796 г.). Этот текст очень тщательно был проверен святителем, о чем И. Д. Бердников делает пометку карандашом на л. 121.

Кодекс № 3 (Ф. 609, к. 1, ед. 03) насчитывает всего 329 л., из них 325 л. содержат написанную рукой самого св. Тихона 5-ю статью «О истинном христианстве», § 359–442 с Заключением статьи и соответствуют с. 172–337 Творений (1875 г.). Очевидно, что именно этот «подлинник № 3» из Усманского Софийского монастыря описан И. Д. Бердниковым в примечаниях к томам II–III Творений, так как не только совпадает число листов в примечаниях и в Кодексе № 3, но и встречаем в самой рукописи приписку И. Д. Бердникова: «т. III, с. 172–337» (л. II рукописи, где также читаем надпись рукою, вероятно, И. Ефимова: «том пятый вторых книги о Истинном Христианстве»). Итак, мы имеем один из 16 первых кодексов, который Ефимов в прошении в Синод от 26 января 1784 г. называет под № 5 «О должности христианской к самому себе» (что соответствует статье 5-й 2-й книги «О истинном христианстве»). Воедино сходятся как номер и содержание тома в прошении И. Ефимова и рукописи, так

³² К этой гипотезе подошел уже у И. Д. Бердникова, в Кодексе № 1 л. 190 об. к словам Завещания святителя, где святой перечисляет приготовленные им рукописи, над словами «О истине Евангельского учения и о вере», точнее, над словом «о вере» И. Д. Бердников подписывает: «2-е письмо к приятелям». Но он нигде потом не развивает эту мысль и не рассматривает внутреннюю нумерацию л. 60–89, показывающую единство писем 2, 3, 4 и 5 и их вхождение как второй части в иную раннюю рукопись.

³³ Эта дата на л. II в начале рукописи. На л. 122 об. приписано «отъ дек: 10-го до 31 дня».

и почерк святителя (два экземпляра обширного 5-го тома «О истинном христианстве» святитель вряд ли мог написать собственноручно, а о существовании рукописных копий «О истинном христианстве» сведений никогда не было³⁴, их просто не существовало).

Кодекс № 4 (Ф. 609, к. 1, ед. 04) содержит печать «Библиотека Саровской пустыни» (л. II, 1, 2), и на л. II вычерчен контур человеческого сердца, внутри которого надпись: «Сия книшка собственной руки пресвященного Тихона в задонске почивающего принадлежит преподобному отцу Арсению иеромонаху саровскому взнак усердия моего посылаю, прося ваших молитв святых о мне страждущей. Е. б. 1799 году марта 4 дня». Эту надпись приводит и И. Д. Бердников (без упоминания о контуре сердечка) в примечании № 30 к тому I Творений. Итак, издатель пользовался именно этой рукописью. Она, несомненно, входила в число 16 первичных (двух афтографических экземпляров такого объемного текста помыслить невозможно, см. выше и примечание № 34). Ефимов упоминает об этом кодексе в прошении 1784 г. под № 6 как «О должности христианской к ближнему», и, очевидно, он должен был содержать не только одноименную статью 6-ю (очень малую по объему), но и 7-ю, и 8-ю статьи «О истинном христианстве», так как составлял заключительный кодекс, по которому и были опубликованы 6, 7, 8-я статьи впервые в 1875 г. как 6-й том произведения. Однако сейчас (как и при И. Д. Бердникове) в ней имеются только л. 1-63 — 6-я и 7-я статьи, § 443-484 и заключение 7-й статьи «О истинном христианстве»³⁵, что соответствует с. 337-370 Творений святителя (на л. 1-63 ссылается И. Д. Бердников в примечаниях к томам II-III Творений). Заключение 7-й статьи оборвано внутри пункта 4 на словах «сын и дочь родителей своих», т. е. разорвано предложение, рукопись не дошла до нас в целом виде. Рукопись должна была содержать еще 8-ю статью сочинения «О истинном христианстве», но, увы, ее текст был почему-то отделен от сохранившегося и утрачен. Вместо 8-й статьи с рукописью 6-й и 7-й статей произведения соединена в один кодекс другая рукопись. Это л. 64-102, описанные И. Д. Бердниковым в примечании № 30 к тому I Творений. Фактически это черновик

³⁴ И. Д. Бердников сообщает в примечаниях к томам II-III Творений о сочинении «О истинном христианстве»: «все сочинение писано было святителем собственноручно и разделено было переплетом на 6-ть томов».

³⁵ О. Николай (Павлык) не говорит, что эти тексты есть 6-я и 7-я статьи «О истинном христианстве», хотя точно указывает, на каких страницах Творений это напечатано.

§ 419–427 статьи 5-й «О истинном христианстве»³⁶. Он особенно ценен, так как § 420–427 черновика никем не были расшифрованы и опубликованы. Л. 103–104 — приложение, письмо 32-е святителя (эти листы описаны в примечании № 7 к тому V Творений). Кодекс № 4, очевидно, от Ивана Ефимова (так как у него были все 6 кодексов «О истинном христианстве») перешел неизвестным нам путем к некоей «Е. б.», а ею подарен в 1799 г. иеромонаху Саровского монастыря, откуда и получен И. Д. Бердниковым.

Кодексы № 5, 6, 7, 8 (Ф. 609, к. 2, ед. 05, 06, 07, 08) содержат единое произведение «Сокровище духовное от мира собираемое», написанное рукой Ивана Ефимова, которое «разделено на 4 переплета»; они описаны И. Д. Бердниковым в примечании-введении к тому IV Творений. В точном соответствии с этим описанием Кодекс № 5 (статьи 1–56 произведения) имеет 251 л. и подпись «Тихон N(едостойный) Епископ»; Кодекс № 6 (статьи 57–107) имеет XXXII³⁷ + 195 л.³⁸ и подпись святителя «Тихонъ Недостойный 1778 г. декабря 12 дня»; Кодекс № 7 (статьи 108–127) имеет 212 л. и подпись рукой святителя «Тихон Недост: Епископ» и рукой Ефимова «марта 29 дня 1779 г.». Кодекс № 8 (статьи 128–157) содержит 161 л. и подписан в конце «Тихонъ N: Епископъ» рукой святителя и Ефимовым: «1779 года ноября 19 дня». Рукописи эти хранились, таким образом, также в Усманском Софийском монастыре. Здесь мы имеем не копию «Сокровища духовного», а исходные 4 рукописи, так как в тексте видны исправляемые «на ходу» первичные варианты, например: в Кодексе № 8, л. 51 об. во фразе «Надобно тому тяжчайший крест нести» последние три слова зачеркнуты и вместо них надписано «силнымъ быть», получилось: «Надобно тому сильным быть», что и вошло во все издания. Рукописная же копия этого произведения (точнее — 2, 3 и 4-я его части) известна нам только одна, она принадлежала библиотеке Саровского монастыря с 1854 г., не была использована И. Д. Бердниковым, но является очень ценной, так как была сделана еще при жизни святителя в 1781 г., по-видимому, с оригинала (с Кодексов № 5–8). Ныне эта копия хранится в РГАДА, Ф. 357. См.: Опись

³⁶ О. Николай (Павлык) упускает тот факт, что это неизданный черновик святителя, но отождествляет этот текст с фрагментом окончательной версии произведения (т. е. с фрагментом беловика).

³⁷ I–XXXII л. содержат неизвестное произведение «Начало собрания разных вещей».

³⁸ Опечатка у о. Николая (Павлыка).

1. С. 196, № 105³⁹, С. 197, № 106⁴⁰. № 105 л. 1–220 содержат 2-й том «Сокровища духовного», л. 221–450 — 3-й том, переписанный за 6 недель и один день с 4 ноября по 17 декабря 1781 г. (см. л. 450), № 106 л. 9–158 — 4-й том «Сокровища духовного». Уже в XIX в. кто-то подписал скорописью на л. 158: «На подлинных всех четырех томах во окончании под каждым написано тако „Тихонъ нед. Епископ 1779-го года ноября 19-го дня“», что справедливо, как мы видели, только для 4-го тома оригинала (Кодекс № 8). Местонахождение 1-го тома копии «Сокровища духовного» неизвестно. Как Усманский оригинал (1779 г.) в РГБ, так и Саровские рукописи (1781 г.) в РГАДА требуют внимательного изучения, их судьбы мы пока восстановить не беремся. Но можно сказать, как мы видели, что в копии 2-й и 3-й тома переписаны как единый кодекс, с одним переплетом, 4-й том переплетен отдельно, оба картонные переплета современны самой копии, углы и корешки в коже, на корешках золотое тиснение: «Сокровище духовное». Можно предположить, что св. Тихон подготовил для отправки в Синод и упомянул в завещании «генваря 29-го дня 1782 г.»⁴¹ как «Сокровище духовное, от мира собираемое в четырех томах» именно оригинал, поскольку копия 1781 г. уже сливала 2-й и 3-й тома в один кодекс. Копия, видимо, делалась не для Синода, а для духовных чад святителя, ее кодексы с любовью были переплетены ими.

Кодекс № 9 (Ф. 609, к. 3, ед. 09) содержит «Письма келейные» св. Тихона, очевидно, И. Д. Бердников описывает его в примечании № 1 к тому V Творений, он совершенно точно указывает, что 88-й лист в нумерации пропущен, поэтому текст занимает 236 л., хотя согласно нумерации имеется 237 листов (этот факт издатель помечает и на полях л. 237). Согласно И. Д. Бердникову, это автограф святителя из Усманского Софийского монастыря. О существовании рукописных копий этого произведения никаких сведений не имеется, вероятно, именно этот подлинник входил в 16 первых рукописей.

Кодекс № 10 (Ф. 609, к. 3, ед. 10) содержит, как точно описано у И. Д. Бердникова в примечаниях № 2, 3 к тому V Творений, «Краткие нравоучительные слова» (л. 1–102), «Инструкцию христианскую» («Наставление христианское») (§ 1–51, л. 103–134) и ее продолжение (§

³⁹ РГАДА, Ф. 357. Опись 1. С. 196, № 105 // URL: http://rgada.info/opisi/357-opis_1/0214.jpg (дата обращения 10.10.16).

⁴⁰ РГАДА, Ф. 357. Опись 1. С. 197, № 106 // URL: http://rgada.info/opisi/357-opis_1/0215.jpg (дата обращения 10.10.16).

⁴¹ Кодекс № 1. РГБ. Ф. 609. к. 1, ед. 01, лл. 187 об., 190 об.

54-61) «Прибавление о взаимной должности христианской» (л. 135-185). Л. 186-191 содержат § 453-458 (§ 458 — лишь начало), л. 192-193 — § 452 «О истинном христианстве». По сообщению И. Д. Бердникова, это Усманская рукопись. Как видим из Завещания святителя, эти произведения входили в первое собрание 16 как два отдельных тома, но, вероятно, были переплетены в один том еще в 1783 г. перед сдачей в архив Синода. В Кодексе № 10 «Краткие нравоучительные слова» стоят в начале, а «Наставление христианское» следом, что объясняет, как могло получиться, что И. Ефимов просил и получил «краткие... слова», а напечатал сперва «Наставление христианское» (см. выше); это заодно доказывает, что И. Ефимов пользовался именно этим кодексом, а не иной копией, т. е. Кодекс № 10 содержит именно два тома из первого собрания.

Сборник писем (Ф. 609, к. 3, ед. 11) с печатями Саровского монастыря содержит одно письмо св. Тихона и три письма епископа Тихона (Якубовского), преемника св. Тихона на Воронежской кафедре, к саровскому старцу Ефрему. Из примечания № 26 Р. С. к тому I Творений видно, что И. Д. Бердников пользовался ими (он упоминает подпись святителя «1767 года февраля 13», которую и видим в оригинале).

Рукопись (Ф. 609, к. 3, ед. 12) содержит «Увещание к жителям Воронежа о хождении на катехе зическое учение», 10 л., с 23 строчками, вписанными рукой святителя Тихона, которые точно описаны в примечании № 14 к тому V Творений, издатель печатал по ней соответствующий текст, взяв ее из Московской епархиальной библиотеки, куда она была подарена св. митр. Филаретом Московским.

Рукопись (Ф. 609, к. 3, ед. 13) содержит «Слово в день тезоименитства императрицы Екатерины», 14 л. рукой Ивана Ефимова с приписками святителя описаны в примечании № 9 к тому V Творений. Рукопись подарена митр. Филаретом Московской епархиальной библиотеке, откуда взята И. Д. Бердниковым, по ней и была напечатана эта проповедь в Творениях.

Итак, И. Д. Бердников имел на руках 10 крупных кодексов с рукописями св. Тихона. В Усманском Софийском монастыре он взял 9 томов, а в Саровской обители — 1 том (№ 4). Но в письме архим. Димитрия к игуменье Серафиме Усманской от 29 июля 1861 г., как мы видели, речь шла о 9 рукописях⁴², таким образом, ни одна из них ни издателем, ни после него не была утрачена.

⁴² Рукопись «О покаянии», по-видимому, не упоминается архим. Дмитрием в письме 1861 г., либо она пришла в Усмань после 1865 г. (когда рукописи забрал издатель, поэтому

Из состава 10 крупных кодексов, бывших у И. Д. Бердникова, можно выделить также 10 рукописей (подрукописей), которые, с большей или меньшей вероятностью, входили в первое собрание 16 рукописей, подготовленное самим св. Тихоном для Синода.

Рукопись «Плоть и дух» (созданная в Воронеже в 1767 г. и тщательно проверенная святителем уже там), видимо, пришла к И. Ефимову после 1785 г., опубликована же им в 1796 г. и не входила в первые 16 рукописей⁴³.

Утрачены 6 кодексов из первичного сборника: первые 4 тома «О истинном христианстве», сборники «Письма посланные» и «Проповеди трудов епаршеских». Возможно, некоторые из произведений, туда входившие, содержатся в Кодексе № 1 (например, письма, посланные № 11, 15, л. 110–117, 90–105), но определить это пока не представляется возможным.

Итак, мы обладаем рядом *аутентичных текстов св. Тихона Задонского* — это либо его автографы, либо копии, проверенные тщательно им самим, большинство рукописей восходит к собранию 16 кодексов, которые сам святитель подготовил для передачи в Синод. Таким образом, мы имеем базу для уточнения изданий св. Тихона.

А уточнение необходимо. Например, издание И. Д. Бердникова, казалось бы наиточнейшее, дает в § 420 «О истинном христианстве» чтение: «Всякая бо скорбь и напасть учить насъ смиренію, терпѣнію, кротости и прочему добру»⁴⁴. Однако рукопись (Кодекс № 3, л. 209 об.) дает архаичное чтение: «Всякая бо скорбь и напасть учить насъ смиренія, терпѣнія, кротости и прочаго добра», что согласно с первым изданием И. Ефимова⁴⁵. Однако и издание И. Ефимова не всегда дает подлинный текст

и не вошла в число девяти), либо она хранилась в Усмани где-то отдельно и была упущена как архим. Димитрием, так и издателем Творений св. Тихона.

⁴³ «Плоть и дух» было опубликовано в Санкт-Петербурге в 1784 г., но не И. Ефимовым, а П. Богдановичем без указания автора и под иным названием: «Скрижали нравоучения, заключающагося в Древнем и Новом Завете и в преданиях великаго вселенскаго учителя святаго Златоустаго: С приложением кратких о каждом предмете разсуждений». По замечанию митр. Евгения Болоховитинова, издатель опирался на иную, не проверенную святителем рукопись этого сочинения. См.: *Евгений (Болховитинов), митр.* Описание жизни и подвигов Преосвященнаго Тихона... Епископа Воронежскаго и Елецкаго, собранное для любителей и почитателей памяти сего Преосвященнаго. Второе издание, вновь пересмотренное, исправленное и умноженное. М., 1820. С. 103–104.

⁴⁴ Творения Иже во святых отца нашего Тихона Задонскаго. М., 1889. Т. 3. С. 274.

⁴⁵ «О истинном христианстве», сочиненное еп. Воронежским и Елецким Тихоном... СПб.: у Шнора, 1785 г. Т. 5. С. 239–240.

святителя. У Ефимова в § 427: «Что, де, о тѣхъ Христіанехъ разсуждаешь, которые за злые дѣла страждутъ, каковыя суть разбойники... и прочіи злодѣи?»⁴⁶, а в рукописи: «Что, де, о **тыхъ** христіанехъ разсуждаешь, которые за злыя дѣла страждутъ? каковыя суть разбойники... и прочіи злодѣи» (Кодекс № 3, л. 250 об.) — в оригинале окончания архаичны, знак вопроса стоит в другом месте. Таким образом, обретенные рукописи позволяют восстановить ряд текстов святителя в их изначальной орфографии и пунктуации. Проведшего огромную работу И. Д. Бердникова интересовала не филологическая точность, а полнота издания текстов святителя и их хронологическое упорядочение, но современная наука предъявляет более высокие текстологические требования к изданию творений Св. Отцов и других великих авторов прошлого.

Возможно, обнаружение рукописей св. Тихона откроет качественно новый этап в издании творений и в изучении творчества Св. Отца, отвечающий современным образцам филологической и богословской науки.

Источники и литература

Источники

1. НИОР РГБ. Фонд 609. Фонд св. Тихона Задонского.
2. РГАДА. Фонд 357. Рукописное собрание Саровской пустыни (Саровская мужская пустынь Темниковского уезда Тамбовской губернии) Опись 1. С. 196–198 // URL: http://rgada.info/opisi/357-opis_1/0214.jpg и далее (дата обращения: 10.10.2016).
3. РНБ. Генеральный алфавитный каталог книг на русском языке (1725–1998). Разделитель Тихомирова Софья Михайловна. Спец. по с.-х., карточка 431 // URL: http://www.nlr.ru/e-case3/sc2.php/web_gak/lc/99200/431 (дата обращения: 10.10.2016); карточка 191–194 // URL: http://www.nlr.ru/e-case3/sc2.php/web_gak/lc/99200/191 и далее (дата обращения: 10.10.2016).
4. Тихон (Соколов Тимофей Савельевич, 1724–1783) // Сводный каталог русской печатной книги гражданской печати XVIII века. 1725–1800. Том III: Р–Я. М.: Книга, 1966. С. 223–226.
5. «О истинном христианстве», сочиненное еп. Воронежским и Елецким Тихоном... СПб.: у Шнора, 1785. Т. V. 390 с.
6. Творения иже во святых Отца нашего Тихона Задонского. М.: Синодальная типография, 1785 г. Т. I–III.

⁴⁶ Там же. С. 294.

7. Творения иже во святых Отца нашего Тихона Задонского. М.: Синодальная типография, 1789 г. репр. Св.-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1994. Т. I-V.

8. Творения иже во святых Отца нашего Тихона Задонского. М.: Синодальная типография, 1798–1799 г. Т. I-V.

9. Биографическая справка о И. Д. Бердникове URL: <http://www.rmuseum.ru/data/authors/b/berdnikovid.php> (дата обращения: 19.09.2016.).

Литература

10. *Болховитинов Евфимий, прот.* Полное описание жизни Преосвященного Тихона, бывшего прежде Епископа Кексгольмского и Ладожского и Викария Новгородского, а потом Епископа Воронежского и Елецкого, собранное из устных преданий и записок очевидных свидетелей с некоторыми историческими сведениями, касающимися до Новгородской и Воронежской иерархий, изданное особенно для любителей и почитателей памяти сего Преосвященного В. С.П. П.П. Е. Болховитиновым. СПб., 1796. 78 с.

11. *Евгений (Болховитинов), митр.* Описание жизни и подвигов Преосвященного Тихона, Епископа Воронежского и Елецкого, собранное для любителей и почитателей памяти сего Преосвященного. Издание второе, вновь пересмотренное, исправленное и умноженное. М., 1820. 120 с.

12. *Иоанн (Маслов), архим.* Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М.: Самшит, 1995. 512 с.

13. *Лебедев А., прот.* Святитель Тихон Задонский и всяя России Чудотворец. СПб., Типогр. журн. «Странник», 1865. 334 с.

14. *Литвинов В. В.* Библиографический указатель литературы о Святителе Тихоне и обзор изданий его творений // Воронежская старина. Выпуск 10. Издание Воронежского церковного историко-археологического комитета. Воронеж: типо-литография т-ва «И. Кравцовъ и К^о», Бол. Двор. ул., д. Столь, 1911. С. 221–273.

15. *Николай (Павлык), иером.* Грех и добродетель по учению святителя Тихона Задонского. 2-е изд., испр. и доп. М.: Русский Хронограф, 2011. 368 с.

16. *Олейников Т. М.* К истории издания творений и жития Св. Тихона (по материалам рукописного сборника № 1751 библиотеки московской синодальной типографии) // Воронежская старина. Выпуск 11. 1912. С. 174–182.

17. *Олейников Т. М.* Память о Св. Тихоне в Усманском Софийском женском монастыре в г. Усмани, Тамбовской губ. // Воронежская старина. Выпуск 10. 1911. С. 213–220.

18. Святитель Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы. М.: ПСТГУ, 2004. 752 с.

Hieromonk Gabriel (Mel'nikov). Forgotten Manuscripts of St. Tikhon of Zadonsk (the history of a set of newly discovered archival documents).

The author of this article considers the history of the literary corpus of St. Tikhon of Zadonsk and clarifies the dates of publication for this works. A number of new results are also presented by the author. First, he finds that some editions of the works of St. Tikhon published in 1783 and 1803, as well as the first edition of his collected works and his first vita published in 1794, have been ignored by researchers. Second, it is probable that Metropolitan Gabriel (Petrov) was the editor of the "Nastavleniya o sobstvennykh vsyakogo khristianina dolzhnostyakh" ("Treatise on the Responsibilities of Each Christian"). Third, the year 1803 is important in dating the publication of the works of St. Tikhon. Fourth, the manuscripts in Fund 609 at the Russian State Library are, in fact, the full collection of I. Berdnikov, which was thought to have been lost. Fifth, ten of these manuscripts are part of the first collection of manuscripts, prepared by the saint himself. Sixth, all nine manuscripts from Usman Monastery have been preserved. Seventh, these manuscripts are mostly autographs or texts studied by St. Tikhon, and so are authentic. Eighth, the letters #2-5 formed part of one collection "O vere" ("On Faith") and the second part of the lost collection "Ob istine yevangel'skogo ucheniya i o vere" ("On the Truth of the Teachings of the Gospel and on Faith"). Ninth, the manuscript RSL f. 609 k. 1 un. 4 contains a unique draft of paragraphs 419–427 of "O istinnom khristianstve" ("On True Christianity"), the majority of which has not been read by scholars. Tenth, the text of "Sokrovische dukhovnoye ot mira sobirayemoye" has been preserved in two unique copies: the original from 1779 (RSL f. 609, k. 2, un. 5-8) and a copy made in 1781 (RGADA f. 357, op. 1, p. 196, #105, p. 197, #106). Eleventh, the author shows examples of inaccuracies in the earliest and even the later editions of the works of St. Tikhon. Finally, the author concludes that the newly discovered collection of manuscripts allows us to better study the literary heritage of St. Tikhon of Zadonsk.

Keywords: St. Tikhon of Zadonsk, St. Tychon of Zadonsk, Metropolitan Eugene (Bolkhovitinov), Metropolitan Gabriel (Petrov), Ivan Berdnikov, Ivan Efimov, textual criticism, manuscripts, letters, sermons, vita, Usman Sophia Monastery, Rumyantsev Museum, Russian State Library, Russian State Archive of Ancient Documents.

Hieromonk Gabriel (Denis Valeriyevich Mel'nikov) — Candidate of Theology, graduate student at the Sts. Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Study, a clergyman of the Zadonsk Nativity of the Theotokos Monastery, Senior Lecturer at Lipetsk State Pedagogical University (gavriil48@gmail.com).

В. В. Каширина

СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН ЗАТВОРНИК О НЕОБХОДИМОСТИ ВВЕДЕНИЯ ПАТРИАРШЕСТВА В РОССИИ

(на основе заметок на полях рукописи С. О. Бурачка
«Ключ к Восточному вопросу»)

В статье проанализированы пометы святителя Феофана, Затворника Вышенского, на полях рукописи «Ключ к Восточному вопросу» С. О. Бурачка. Автор сочинения — генерал-лейтенант, автор трудов по математике и кораблестроению. Обладая активной гражданской позицией, Степан Онисимович много писал как публицист, откликаясь на все значимые явления в области литературы и общественной жизни. В 1840–1845 гг. издавал журнал «Маяк», где старался вести дело общественного просвещения на началах чисто русских, именно на началах «Православия, самодержавия и русской народности». В рукописи «Ключ к Восточному вопросу», которая находится в собрании Свято-Пантелеимонова монастыря, раскрывается, как на основе столкновения католичества с православием происходило развитие событий всемирной истории — от разделения Церквей, Крестовых походов до крупнейших военных столкновений XIX в. Рукопись содержит многочисленные пометы и замечания святителя Феофана, которые позволяют реконструировать его взгляды на проблемы Синодального управления и на необходимость введения Патриаршества в России. Отдельных статей или значительных выдержек из его работ и писем по данным вопросам нет, что обуславливает значимость изучения данного рукописного источника.

Ключевые слова: святитель Феофан, Затворник Вышенский, С. О. Бурачок, проблемы Синодального управления, введение Патриаршества в России.

Святитель Феофан, Затворник Вышенский, известный богослов и духовный писатель XIX в., живо реагировал на все церковно-общественные события, которые происходили в современном ему обществе: перевод Священного Писания на русский язык¹, греко-болгарская схизма²,

Варвара Викторовна Каширина — доктор философских наук, доцент, член Научно-редакционного совета по изданию творений святителя Феофана, Затворника Вышенского (v_kashirina@mail.ru).

¹ См. подробнее: *Каширина В. В.* Полемика святителя Феофана по вопросу перевода Священного Писания на русский язык // *Христианское чтение*. 2014. № 6. С. 251–277.

² *Каширина В. В.* Святитель Феофан Затворник в вопросе о греко-болгарской схизме // *Феофановские чтения: сборник научных статей*. Вып. VIII. Рязань, 2015. С. 63–83

события Русско-турецкой войны 1877–1878 гг., распространение толстовства и мистических лжеучений и др.

Для анализа взглядов святителя Феофана важными источниками являются его письма, заметки, богословские сочинения. Кроме того, заметки святителя на полях изданий и рукописей, которые он читал и изучал. Последние источники только в последние время становятся востребованными исследователями жизни и духовного наследия вышенского подвижника.

В рукописи «Ключ к Восточному вопросу», посвященной роли католицизма в событиях всемирной истории, содержатся многочисленные пометы святителя Феофана.

Эта рукопись сохранилась в двух списках:

1) в фонде Свято-Пантелеимонова монастыря³ 1850 г. с многочисленными пометами-автографами святителя Феофана;

2) в собрании рукописных книг Леонида (Кавелина) в рукописном фонде НИОР РГБ⁴ с пометой на обороте обложки, что она происходит «Из рукописей архимандрита Моисея» <далее — *оптинская рукопись*>. Список после 1855 г.

Атрибутировать автора рукописи как Степана Онисимовича Бурачка (1800–1877) позволило несколько признаков, в том числе указание на инициалы автора «С. Б.» в рукописном фонде Леонида (Кавелина).

Две рукописи очень близки по содержанию, практически одного состава и содержат только незначительные разночтения.

Автор сочинения — Степан Онисимович Бурачок — генерал-лейтенант, известный кораблестроитель, разработавший теорию кораблестроения. В 1862 г., несмотря на возражения Морского ученого комитета, он настоял на утверждении проекта построения первой в России подводной лодки с механическим двигателем, которую изобрел И. Ф. Александровский. Автор трудов по математике и кораблестроению. Обладая активной гражданской позицией, Степан Онисимович много писал как публицист, откликаясь на все значимые явления в области литературы и общественной жизни. В 1840–1845 гг. издавал журнал «Маяк», где старался вести дело общественного просвещения на началах чисто русских, именно на началах «Православия, самодержавия и русской народности».

Степан Онисимович был глубоко религиозным человеком, что во многом определяло его взгляды. Долгие годы он и его дети состояли в переписке

³ БРПМ. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Док. № 33124.

⁴ НИОР РГБ. Ф. 557. Ед. 12.

со святителем Феофаном, который, будучи в Петербурге, навещал эту гостеприимную семью. Степан Онисимович был также духовно близок с преподобными оптинскими старцами, переписывался с прп. Макарием.

В одном из писем Лев Александрович Кавелин (впоследствии настоятель Троице-Сергиевой лавры архимандрит Леонид) признавался, что Степана Онисимовича Бурачка он почитает «сыновне», как своего прежнего наставника: «Ему я обязан весьма многим, и даже отчасти решимостью вступить на проходимый ныне при помощи Божией путь»⁵.

В надгробном слове протоиерей Николай Никитич Делицын говорил о Степане Онисимовиче, что он был «поистине самым преданным сыном Православной Церкви. Верую во Христа Спасителя и Его Церковь Святую проникнуты были все его мысли, чувства, действия, вся его жизнь. Неизменным был он посетителем Храма Божия во все урочные и обязательные для христианина, а в свободное время и необязательные дни, и всегда было умилительно и поучительно видеть старца в сосредоточенной, но горящей огнем любви молитве к Господу. Постоянным был он причастником Божественной Трапезы Тела и Крови Христовым, во все без исключения посты Церкви Православной, а в некоторые, например, Великий и не один раз. Это благочестие водворял он и в сердцах всех членов своего семейства, старался распространить его на всех своих домочадцев и по возможности на всех его окружавших»⁶.

В эпоху всеобщего либерализма второй половины XIX в. такая характеристика личности видного общественного деятеля была необычной. И действительно, Степан Онисимович отличался среди собратьев по науке и литературе своей искренней приверженностью к Православной Церкви.

В 1840 г. он начал издавать журнал «Маяк», который, по замечанию протоиерея Н. Н. Делицына, явился «страшным разладом» в ряду других журналов, «со всех сторон посыпались на него нападки, насмешки и даже неприличные ругательства»⁷. В 1845 г. журнал был закрыт.

Ряд публикаций С. О. Бурачка были посвящены вопросам истории Церкви, резкой критике католицизма и протестантизма⁸.

⁵ НИОР РГБ. Ф. 214. Опт-361. Л. 404 об.

⁶ Слово, сказанное протоиереем Благовещенской церкви Н. Н. Делицыным при погребении генерал-лейтенанта Степана Онисимовича Бурачка. СПб., 1877. С. 3.

⁷ Там же.

⁸ Критический обзор, очная ставка и обличение религиозных заблуждений Римского Запада. СПб., 1845; Народное значение Вселенской церкви на Западе и Востоке. СПб., 1845 и др.

Тема отношения православных и католиков была актуальна в середине XIX в. в связи со знаменитым «Окружным посланием» папы Пия IX от 6 января 1848 г. с призывом к православным принять папизм: «Мы не возлагаем на Вас никакого груза кроме того, что необходимо, а именно, что Вы, вернувшись к единству, согласившись с нами в исповедании истинной веры, которую католическая Церковь сохраняет и которой учит, и далее, чтобы Вы хранили единство с самой Церковью и с этим Верховным Престолом Святого Петра».

Это «Окружное послание» было резко отклонено Собором Восточных патриархов, который состоялся в мае 1848 г. в Константинополе под председательством Константинопольского патриарха Анфима.

Именно в это время Степан Онисимович работал над рукописью «Ключ к Восточному вопросу», которая затем оказалась и у святителя Феофана, и в келейной библиотеке настоятеля Оптиной пустыни архимандрита Моисея.

В рукописи 12 глав, в которых раскрывается, как на основе столкновения католичества с православием происходило развитие событий Всемирной истории — от разделения Церквей, Крестовых походов до крупнейших военных столкновений XIX в.

На полях этой рукописи редакторские заметки святителя Феофана нескольких видов.

Наибольшее количество помет (7) относятся к первой главе «Восточный вопрос современен первобытному человеку и Церкви. Что такое Православная Церковь?».

Вторая глава «Латинство, отпадшее от Православной Церкви: учением в ересь, жизнью — в язычество» содержит 3 пометы; седьмая глава «Существенные причины страха и злобы латинян против России. Война» — 1 помету; восьмая глава «Вековые козни Австрии против России и против Православия в Турции и замыслы французов и Папы для окатоличивания византийцев. Чудо разрушения этих замыслов самим Наполеоном III» — 1 помету.

А) Богословские:

В рукописи из Афонского архива читаем: «...для спасения недостаточно одного учения, просвещения. Человеку, преисполненному всякого зла и не могущему о себе творить ничего хорошего, необходимы сообщения свыше всяких сил, дарований и оживотворяющих действий Духа Святого. Это совершается посредством церковных Божественных Таинств и посредством церковных благодатных пособий»⁹.

⁹ БРПМ. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Док. № 33124. Л. 5 об.

Вместо «посредством церковных благодатных пособий» святитель Феофан предлагает «священнодействия». И далее напротив абзаца поясняет: «Таинства суть благодатные пособия — обычные, всеобщии... других нет. Если же, то чрезвычайные, непосредственные некоторым только лицам — особенною промыслительною любовью Божиею даруемые».

В Афонской рукописи: «Потому-то все божественные таинства и все церковные пособия, совершаемые над внешними вещами посредством таинственных священнодействий, неведомым, но совершенно действительным образом, служат посредствами сообщения Духа Божия с духом человека и благодатных даров Духа Святого с душою человека»¹⁰.

Святитель Феофан делает на полях помету: «Священнодействия от таинств надо резко различать... Священнодействия не дают дары Св. Духа; но дарованный чрез таинства дар возгревают, возвышают».

В Афонской рукописи: «Церковь как видимые храмы, со всем, что в них находится, собирается и совершается»¹¹.

Святитель Феофан на полях указывает: «Это можно и не ставить в ряд других — столь важных значений: ибо и на открытом поле — можно церковствовать».

Б) Редакторские пометы, уточняющие исторические факты:

В Афонской рукописи: «Таких Патриархов к VIII веку установилось семь: Римский, Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский, Грузинский (католикос) и Армянский (католикос)»¹².

Святитель Феофан уточняет: «Армяне к VIII веку были уже — не в общении с Церковью. — Если считать независимых, то лучше поставить — Кипрского, Ахридонского, Аквилейского».

В Афонской рукописи: «...случалось, что миряне первые усматривали неправославие своего Патриарха или епископа и начинали обличение заблуждений»¹³.

¹⁰ Там же. Л. 6 об.

¹¹ Там же. Л. 7.

¹² Там же. Л. 8.

¹³ Там же.

Святитель Феофан уточняет: «Первый голос против Нестория подали христиане К<онстантинополь>ские, — по услышанию в церкв. пропове-ди слова Христородица».

В) Редакторские пометы с указанием на необходимость уточнения или пояснения утверждения автора:

В Афонской рукописи: «И история Пап с VI по IX век представляет самую черную и печальную картину падения Западной Римской Церкви, в которую то там, то сям начали вкрадываться и укореняться отступления от апостольского соборного вероучения, церковных преданий, чиноположения, порядков и обычаев, по всем вышеисчисленным пяти значениям»¹⁴.

Напротив фразы святитель Феофан записывает: «Требуются верные примеры, — и указания».

Г) Размышления как читателя:

В Афонской рукописи: «Ужели в самом деле Господь забыл свою возлюбленную, паче жизни своей любящую его Церковь Православную? Ужели он оставит ее под игом магометанства во веки веков, тогда как иго сие само собою истлевает? Нет, для Господа ничего нет драгоценнее на земле Церкви Его, за которую Он не пощадил крови Сына Своего Единородного»¹⁵.

Святитель Феофан записывает: «Никак нельзя такая делить на ведение!.. Господь любит Церковь, но любовь Свою являет не возвышением внешнего благоденствия. А попечением о внутреннем преспеянии. Внешнее дает, когда что нужно для внутреннего».

Остальные пометы в рукописи носят характер подчеркивания на полях (в виде одинарной, двойной, тройной линии, крестика). Это те мысли автора, с которыми солидаризируется святитель. Лишь в нескольких случаях высказывания автора святитель считает спорными и ставит на полях знак вопроса. Таким образом, мы можем выявить круг основных вопросов, на которые святитель обратил особое внимание.

Противостояние Запада и Востока, латинства и православия
— историческая миссия России;

¹⁴ Там же. Л. 9.

¹⁵ Там же. Л. 32 об.

- Крымская война 1853–1856 гг. (причины и итоги);
- плоды проникновения латинской культуры в России (в области воспитания, образа жизни, литературы и искусства);
- неудовлетворительное Синодальное управление Русской Церковью;
- необходимость введения Патриаршества в России.

В данной статье разберем только несколько вопросов, на которые обратил особое внимание святитель Феофан, о чем свидетельствуют его многочисленные отчеркивания на полях рукописи. Это проблемы Синодального управления и вопрос о необходимости введения Патриаршества в России. В то же время эти вопросы практически не рассмотрены в отдельных трудах святителя Феофана, в связи с чем анализ помет на полях данной рукописи приобретает особую актуальность.

Вопросы Синодального управления Русской Церкви и введения Патриаршества в России рассматриваются в двенадцатой главе рукописи, которая носит название «Дипломатические лживые фразы, связывавшие Россию на пути ее призвания. Необходимость для России на веки разойтись с латинством, — в дипломатических сношениях, в образе мыслей, жизни, одежды, воспитания. Ключ к Восточному вопросу — Церковь Православная. Наше латинство в литературе, в писательстве, в меценатстве, в бродяжной художественности, в народном просвещении, воспитании и в самом управлении церковном. Патриарх. Св. Синод».

В этой главе речь идет о влиянии «латинской чумы» в области литературы, народного просвещения и воспитания, в образе жизни и привычек, следствием чего, по мнению С. О. Бурачка, явилось:

«1. Царство разделилось на людей, крепко прилипавшихся к Православию, и на людей, быстро устремившихся к латинству.

2. Латинство папское, самое смертоносное, совершенно огажено в обеих разделившихся половинках.

3. Лютерово и кальвиново латинство, своими разрешениями на все и вся и своею преступною и безумною легкостью для слабостей, страстей и пороков ветхого человека, очень слюбилось царским советникам и крепко внушалось отроку-царю.

4. Прежде всего это выразилось в высших слоях отрицанием святых постов и чудес — чудес, которыми и поныне Господь не перестает возбуждать оскудевающую веру Святой Руси, именно за эти чудеса и прозавшейся святою. Далее — гонением всего русского от бороды и одежды до самых святых и полезных обычаев, особенно разумного отстранения

мужчин от женщин, работающей семейной, уединенной жизни, питания и призрения нищих, святого и благоговейного хранения праздников, постов и прочего.

5. Холодностью и даже неуважением ко всем врачевным пособиям Церкви, о которых сказано в начале, а после них и к самым даже Божественным Таинствам, особенно к священству с монашеством и браку.

6. Раздражением и усилением раскола, которой хотя и нелепо, но все-таки поднял знамя Православия русского, как бы уже погибшего всюду, кроме его.

7. Наконец, уничтожением монархического Патриаршества и учреждением республиканского Синода»¹⁶.

Отмечая, что первые шесть последствий стали довольно ясны для современного ему общества, автор подробно рассматривает именно последнее последствие — «уничтожение монархического Патриаршества и учреждение республиканского Синода», анализируя деятельность синодальных коллегий и говоря о необходимости введения Патриаршества в России. Не останавливаясь подробно на анализе взглядов С. О. Бурачка, обратим внимание на пометы святителя Феофана на полях к этой рукописи, которые позволяют определенно говорить о близости взглядов автора и святителя.

Святитель Феофан неоднократно подчеркивает мысль о неэффективности Синодального управления, введенного в России в 1721 г. Тремя (!) линиями подчеркнут следующий тезис: «...никогда внешнее благоустройство Церкви не бывало в таком расстройстве, как под Св. Синодом без Патриарха»¹⁷, ибо «коллегии заснули; вместо кипения государственных дел — секретари шелестели только писаной бумагой»¹⁸.

С одной стороны, причина бездействия и неэффективности — отсутствие личной ответственности: «так присудила коллегия — а я что мог сделать?» И точно, дела в коллегиях решаются не по крайнему разумению каждого из членов, а как случится, чья возьмет»¹⁹.

С другой стороны, эти причины носят системный характер и объясняются отсутствием реальных рычагов управления представителей церковной власти: «Теперь главный администратор Православной

¹⁶ Там же. Л. 63 об.–64.

¹⁷ Там же. Л. 67.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. Л. 69 об.

Церкви — Синодальная канцелярия, а двигатель этой канцелярии есть Патриарх Всероссийский, кто бы он ни был: сам ли Обер-прокурор или кто-нибудь из дельцов чиновников, его руководителей; но Св. Синод здесь просто ширмы; за этими ширмами действительные патриархи во фраках обрабатывают все свои дела, как им хочется или удастся; адресуя всю ответственность, вины и неудачи на Синод, а успехи — себе, ничем не рискуя, никого не боясь, не стыдясь, не совестясь. Синодальные члены, беспрестанно призываемые из епархии, и по какому-либо неудобству для канцелярии, тотчас же отсылаемые на епархию; непосредственно от Канцелярии, хотя именем Синода, получающие саны, ордена, отличия, содержание, выгодные или невыгодные епархии, неподвижность или частые передвижения из губернии в губернию, уважение или пренебрежение к просьбам, требованиям, представлениям; благоволения или замечания, запросы, выговоры, при всяком удобном предлоге, — синодальные члены по всем исчисленным причинам, безмолвные и безответные слушатели и подписыватели канцелярских протоколов, не имеют возможности даже обнять состояние Всероссийской церкви, а не только поболеть, порадеть о преспеянии паствы в жизни православной; ибо паства, т. е. мы, и есть собственно Церковь. Церковь без стада — латинская церковь, призрак-миф»²⁰.

Еще одной причиной неприятия Патриаршей власти в России среди правящей власти, по мнению автора, является отождествление ее с папской властью: «...латиняне, пробравшись к царским советникам, успели напугать их, что Русский Патриарх то же, что папа»²¹.

Из вышеизложенного вытекает мысль о необходимости упразднения Синодального управления в Церкви: «...время указало необходимость уничтожить все наши коллегии по весьма простой причине: „дитя у семи нянек без глазу“. Осталось на этом песчаном основании только одна коллегия — Св. Синод! Сознали неудобство коллегий для всех частей государственного управления, — для одной только Церкви не достало этого сознания, — словно невидимая враждебная сила удерживает нас в упорстве — сохранить форму церковного управления, злобредную для Церкви и ее церковности, для царя и его царства. Не явно ли это противодействие искателей конституции»²².

²⁰ Там же. Л. 72 об.—73.

²¹ Там же. Л. 65 об.

²² Там же. Л. 69.

Самой эффективной формой управления в Церкви является Патриаршество, введенное в Москве в 1589 г. и упраздненное в 1721 г., ибо Патриарх «в церковной монархии он также необходим, как Государь — в гражданской»²³.

И двойной линией святитель отмечает мысль автора: «Откуда же опасность быть в России Патриарху. А нужда в нем вопиющая»²⁴.

Более чем 100-летнее Синодальное управление ослабило Русскую Церковь и способствовало ослаблению веры и порядка в Российском государстве: «Бирон, Пугачев и недостойные памяти цареубийцы двух эпох при Патриархе были бы лица невозможные»²⁵, также «при Патриархе не явились бы в России переводы Вольтера и Библейское общество»²⁶. Как известно, святитель Феофан резко выступил против перевода Священного Писания на русский язык, осуществленного позднее с масоретского текста, и активно полемизировал по этому вопросу с профессором Московской духовной академии Павлом Ивановичем Горским-Платоновым (1835–1904) и профессором Санкт-Петербургской духовной академии Иваном Степановичем Якимовым (1847–1885).

С. О. Бурачек приходит к выводу, который отмечает и святитель Феофан: «Так не лучше ли же после всего этого иметь действительно Патриарха, как всегда было и есть во всех местных Православных Церквях, далеко не так обширных, как Русская; человека, избранного не по проискам и видам, а церковным путем, по указанию Промысла Божия, не из людей многокнижных и писательных, которым некогда, не в обычае, не по сердцу — нести труды пасения; а из Святых, чуждых всякого латинства, опытных в руководстве душ к покаянию, ко спасению, получивших залогов духа, живущих не во свете книжном, а во свете Божиим, чрез непрестанную живую молитву (к которой почти неспособны люди многокнижные, писательные) и потому самому — из боящихся Бога, а не людей; любящего ближнего любовью Божью, готовых душу свою положить за паству свою»²⁷, ибо «нужда настоящая, всесторонне вопиющая быть в самодержавной Руси Патриарху, непосредственному отцу и начальнику над всеми»²⁸.

²³ Там же. Л. 66 об.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. Л. 67.

²⁶ Там же. Л. 67 об.

²⁷ Там же. Л. 73.

²⁸ Там же. Л. 74.

С. О. Бурачок подробно описывает им то, каким должен быть Патриарх. Это прежде всего духовный пастырь, отец, монах, прошедший многолетний монашеский искус, а не просто академист, знакомый только с теорией и не знакомый с практикой церковной жизни. Святитель Феофан также поддерживает эту мысль, отмечая следующее место в рукописи: «...не спрашивая, прошел ли он семинарский или академический курс? Где, как опыт показал, многокнижные и писательные руководители приготавливают только подобных себе, большею частию, кимвалов, звяцающих»²⁹.

Таким образом, пометы святителя Феофана на полях рукописи «Ключ к Восточному вопросу» позволяют реконструировать его взгляды на проблемы Синодального управления и на необходимость введения Патриаршества в России. Отдельных статей или значительных выдержек из его работ и писем по данным вопросам нет, что обуславливает значимость изучения рукописного источника. Также неслучайно, что две сохранившиеся рукописи находились в библиотеках двух подвижников, прославленных сегодня в лике святых, — святителя Феофана, Затворника Вышенского, и преподобного Моисея Оптинского.

По словам известного богослова прот. Георгия (Флоровского), в мировоззрении святителя Феофана «есть какая-то вселенская смелость, большая духовная свобода и гибкость...»³⁰. Возможно, именно эта «смелость» позволила святителю Феофану четко увидеть предпосылки тех событий, которые оформились спустя многие годы. Как известно, Патриаршество было восстановлено в России в 1917 г.

Источники и литература

1. Бурачок С. О. Критический обзор, очная ставка и обличение религиозных заблуждений Римского Запада. СПб., 1845. 222 с.
2. Бурачок С. О. Народное значение Вселенской церкви на Западе и Востоке. СПб., 1845. 102 с.
3. Георгий (Флоровский), прот. Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1983. 600 с.

²⁹ Там же. Л. 73 об.

³⁰ Георгий (Флоровский), прот. Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1983. С. 396.

4. Каширина В.В. Полемика святителя Феофана по вопросу перевода Священного Писания на русский язык // Христианское чтение. 2014. № 6. С. 251–277.

5. Каширина В.В. Святитель Феофан Затворник в вопросе о греко-болгарской схизме // Феофановские чтения: сборник научных статей. Вып. VIII. Рязань, 2015. С. 63–83

6. Ключ к Восточному вопросу // БРПМ. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Док. № 33124. 80 л.

7. Ключ к Восточному вопросу // НИОР РГБ. Ф. 557. Ед. 12. 117 л.

8. Летопись скита Оптиной пустыни за 1852–1860 гг. // НИОР РГБ. Ф. 214. Опт-361. 488 л.

9. Слово, сказанное протоиереем Благовещенской церкви Н.Н. Делицыным при погребении генерал-лейтенанта Степана Онисимовича Бурачка. СПб., 1877. 7 с.

Varvara Kashirina. St. Theophanes the Recluse on the Need to Restore the Patriarchate in Russia (based on marginal notes in the manuscript of S. Burachok, “Klyuch k Vostochnomu voprosu” [“Key to the Eastern Question”]).

The author analyzes marginal notes places by St. Theophanes, the Recluse of Vysha, on the manuscript of S. Burachok “Klyuch k Vostochnomu voprosu” (“Key to the Eastern Question”). Lieutenant-General S. Burachok was the author of works in mathematics and ship building. He was also an active publicist, writing on a wide range of issues from literature to public life. In 1840–1845, he published the journal *Mayak*, in which he attempted to find a Russian national basis in the question of education and enlightenment, placing as his key ideology the slogan “Orthodoxy, Autocracy and Russian Populism.” In “Klyuch k Vostochnomu voprosu”, which has been preserved in the collection of St. Panteleimon’s Monastery, Burachok considers the development of world history based on the clash of Roman Catholicism and Orthodoxy, starting with the Great Schism, the Crusades, and up to the main military conflicts of the 19th century. The manuscript contains multiple markings and comments made by St. Theophanes, which allows us to reconstruct his views on the problem of Synodal administration and the need to restore the Patriarchate in Russia. There are no other works attributed to St. Theophanes on this subject, which makes the present manuscript even more significant.

Keywords: Theophanes (Govorov) the Recluse, Sergey Burachok, Synodal administration, restoration of the Patriarchate in Russia.

Varvara Viktorovna Kashirina — Doctor of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Member of the Research Council for the Edition of the Works of St. Theophanes the Recluse (v_kashirina@mail.ru).

Священник Михаил Легеев

ПРИРОДА И «ИПОСТАСЬ» ЦЕРКВИ. К ВОПРОСУ О ПОНЯТИЙНОМ АППАРАТЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ И БОГОСЛОВИЯ ИСТОРИИ

XX в. стал эпохой экклезиологических тем и вопросов, фокус которых, по мнению автора настоящей статьи, во многом сводится к проблематике исторической динамики отношений Бога и человека, принадлежащей компетенции богословия истории. Предельные вопросы, поставленные современностью в данных областях, требуют при попытках их разрешения прежде всего строгого и деликатного отношения к применяемому понятийному аппарату. Такое отношение далеко не всегда мы находим даже у выдающихся богословов недавнего прошлого, что характеризует прошедший век как подготовительное, хотя и чрезвычайно важное время в разрешении целого ряда насущных вопросов, относящихся к совместной компетенции богословия истории и экклезиологии. Точный и выверенный понятийный фундамент богословия истории способен послужить не только формированию этой области в качестве современного и автономного направления научной мысли, но и помочь окончательно ответить на комплекс сложных экклезиологических вопросов, поставленных современностью. Проблема применения, а возможно, и расширения универсального догматического понятийного аппарата в области богословия истории и посвящена настоящая статья.

Ключевые слова: богословие истории, категории, понятийный аппарат, догматическое богословие, современная экклезиология, богочеловеческая природа Церкви, сущность Церкви, язык богословия.

1. Введение

Православное богословие традиционно признает, что еще в IV в. отцами-каппадокийцами в процессе триадологических споров был заложен фактически универсальный понятийный аппарат догматического богословия, необходимый для всех разделов догматики и на все времена.

С другой стороны, остается таким же историческим фактом, что в иные области, разделы вероучения Церкви, следующие за триадологией, этот

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

аппарат вводился и в них *осваивался постепенно* (в том числе не без ошибок выдающихся богословов, даже святых людей), причем каждый раз в конечном итоге Церковь осознавала важность точного, строгого употребления основных догматических категорий (в том или ином богословском контексте).

Сейчас, можно сказать, на наших глазах подобные процессы происходят в области экклезиологии — в той области догматической мысли, перед которой уже наше время ставит предельные вопросы (чего не было раньше, точно так же, как когда-то столь же предельные вопросы в тот или иной исторический момент времени вставляли перед церковной мыслью в отношении триадологии, христологии или пневматологии). Богословие истории, способное выступить регулятором современной экклезиологии, имеет перед собой прежде всего те же самые проблемы использования точного понятийного аппарата, что и сама экклезиология, а потому проблемную область и основания понятийного аппарата богословия истории надлежит искать именно в экклезиологии.

2. «Богочеловеческая природа Церкви»?

У целого ряда выдающихся богословов XX в., таких, как прот. Г. Флоровский¹, прп. Иустин Попович², прот. С. Булгаков³, протопр. Н. Афanasьев⁴, протопр. А. Шмеман⁵, митр. Антоний (Блюм)⁶ и др., мы встречаем выражение «Богочеловеческая природа Церкви» («Богочеловеческая сущность Церкви», «Богочеловеческая суть Церкви», а иногда и «Богочеловеческая энергия Церкви»). Подобное словоупотребление уже стало историческим фактом. Более того, такое словоупотребление перешло в сегодняшний, XXI в. Мы встречаем подобные выражения, например,

¹ Флоровский Г., прот. Христос и Его Церковь. Гл. 5: Богочеловеческая природа Церкви. Электр. ресурс: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=771> (дата обращения: 10.11.2016).

² Иустин Попович, преп. Православная Церковь и экуменизм. М.: Изд-во Моск. Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. С. 86.

³ Булгаков С., прот. Иерархия и таинства // Путь. Париж, 1935. № 49 (окт. — дек.). С. 26.

⁴ Афanasьев Н., протопр. Неизменное и временное в церковных канонах // Он же. Церковь Божия во Христе: сборник статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 165, 168.

⁵ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. Париж: Ymca-Press, 1961. С. 20. Введение: о задаче и методе литургического богословия; Шмеман А., протопр. Свобода в Церкви // Он же. Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 430.

⁶ Антоний Сурожский, митр. Беседы о вере и Церкви. О Церкви (катехизическая беседа). Электр. ресурс: <http://www.mitr.ru/besedy/besedy10.htm> (дата обращения: 10.11.2016).

в «Основах социальной концепции РПЦ» (раздел I.2)⁷; можно встретить их и в некоторых современных научно-богословских трудах⁸. На уровне обиходного сознания в современной Церкви подобные выражения также представляют собой вариант нормы⁹.

В чем же неверность, и в догматическом отношении весьма глубокая неверность, даже недопустимость данного понятия — «Богочеловеческая природа Церкви»?

Еще в первой половине IV в. свт. Афанасий Великий в полемике с арианством показал (и доказал), что нет и не может существовать такого понятия, как «богочеловеческая природа», — нет и не может существовать в применении к чему бы то ни было. Природа Божественная и природа тварная, по глубоко библейской мысли свт. Афанасия, настолько

⁷ См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Электр. ресурс: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422> (дата обращения: 10.11.2016).

⁸ См., например: Цыпин В., *прот.* Церковное право. М., 1996. С. 5; Филарет (Вахромеев), *митр.* Оценка состояния и перспектив развития современного православного богословия: доклад на конференции «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» 07.02.2000 г. Электр. ресурс: <http://www.wco.ru/biblio/books/filaret1/H1-T.htm> (дата обращения: 10.11.2016); Диодор (Ларионов), *мон.* «В мире, но не от мира»: к вопросу о богословии «социального служения». 2009. Электр. ресурс: <http://www.bogoslov.ru/greek/text/465391.html> (дата обращения: 10.11.2016 г.); Великанов П., *прот.* О сильной и слабой Церкви. 2011. Электр. ресурс: <http://www.bogoslov.ru/text/1618264.html> (дата обращения: 10.11.2016); Алымов В. А. Лекции по исторической литургике. Электр. ресурс: <http://pstgu.ru/download/1163509913.Ist.%20Liturgika.pdf> (дата обращения: 10.11.2016).

⁹ Будучи преподавателем предмета «Православная экклезиология» в магистратуре Санкт-Петербургской духовной академии, автор настоящей статьи проводил любопытный опрос среди студентов: им предлагалось выразить свое отношение к данному факту, то есть к выражению «Богочеловеческая природа Церкви» у богословов XX в. Студентам предлагалось согласиться или не согласиться с богословами XX в. в этом словоупотреблении и — в любом случае — обосновать свою позицию. В опросе участвовали студенты очного и заочного отделений. Итоги опроса были следующие. Практически все студенты (кроме двух человек) выразили согласие с богословами XX в., подтвердили правомерность выражения «Богочеловеческая природа Церкви». Объяснения их были различными, но большая часть их могла быть сведена к тезисам: «Глава Церкви — Богочеловек Христос», или «Церковь есть место встречи Бога и человека», или «В Церкви совершается обожение человека» и т. п. Как мы видим, все эти тезисы представляют одну монолитную группу, вполне православную в своем исходном содержании. Ответы студентов были в каком-то смысле вполне предсказуемы. И эта аргументация, по мнению студентов, давала основание говорить о богочеловеческой природе всей Церкви. Примечательно, что некоторые студенты даже не поняли (или не услышали) сам вопрос, и начинали свой ответ со слов: «Мы можем утверждать, что Церковь есть богочеловеческий организм, потому что...» (и далее следовало объяснение).

и радикально инаковы по отношению друг к другу, что между ними лежит абсолютно непроходимая пропасть¹⁰. Между ними нет и не может быть какого-либо смешения или какого-либо промежуточного состояния *на природном уровне*; и таким образом, проблема общения несообщаемого, то есть Божественной и человеческой (тварной) природ (проблема, которую Арий пытался решить с помощью изобретения природы-посредника Сына), может быть решена лишь через понятие об *ипостасном бытии*, способном соединить в себе *несоединимое по природе*. Эта мысль равно относима как ко Христу, так и к нам, членам Церкви, а наконец, к самой Церкви.

Наименование «Богочеловек» возводится именно к ипостаси Сына Божия, изначально и предвечно Божественной, но ставшей сложной после принятия, воипостазирования в себя природы человека. «Вы — боги» (Ин. 10:34), — говорит Господь о тех, кому надлежит обожиться в Церкви; и это наше богочеловечество, богочеловечество Церкви Христовой (о которой прп. Иустин Попович говорит, что она есть «Богочеловек, продолженный во все века»¹¹), богочеловечество каждого из ее членов есть богочеловечество, возводимое к сообразным Божественным человеческим ипостасям, равно как и понятие о богочеловечестве Церкви возводится к соборно-ипостасному аспекту ее бытия как конкретного соборного организма. **«Богочеловеческий организм Церкви» должен рассматриваться в свете ипостасного богословия, но не как категория природы или сущности.** Нет и не может быть «богочеловеческой природы» Церкви, но есть «богочеловеческий организм» Церкви, ее богочеловеческое, соборно-ипостасное бытие.

Конечно, именно такое понимание имели ввиду упомянутые выше выдающиеся богословы XX в., хотя и не были точны в выражении своего понимания. Подобные исторически обусловленные неточности мы встречаем, например, у того же свт. Афанасия Великого (в отношении употребления понятия «ипостась» в триадологии), свт. Кирилла Александрийского (в отношении употребления понятия «сущность» в христологии), свт. Иоанна Златоуста и других святых¹².

¹⁰ Греч. χάσμα.

¹¹ Иустин Попович, прп. Догматика Православной Церкви. Эклесиология. М.: Изд. Совета РПЦ, 2005. С. 10.

¹² Примеры же действительно ошибочного богословия, а не терминологии, попытки «изобрести» богочеловеческую природу (не по имени, а по пониманию существа дела) мы находим в арианстве, аполлинарианстве, монофизитстве, где «богочеловечество природы» мыслилось как сведение двух полюсов (Божественной и человеческой природ) либо к чему-то среднему, либо комбинированному, либо сливающемуся воедино.

3. Природа Церкви и ее энергии

Встает вопрос: что же есть собственно природа, или сущность Церкви?

Изначальная, присущая ему от сотворения, причастность человеческого рода к нетварной благодати Троидного Творца и особенно тот факт, что Глава нашей Церкви, Христос, есть по природе не только совершенный человек, но и Бог, дает основание некоторым богословам (и прежде всего В. Н. Лосскому¹³) говорить о двух природах в Церкви¹⁴. Такой взгляд подразумевает энергийный контекст. Говоря так, необходимо помнить, что мы говорим о Божественных энергиях, обоживающих Тело Церкви, энергиях, которыми живет всеобожженная человеческая природа Самого Христа, но которые воипостасируют также и ипостаси церковных членов, после чего Божественная жизнь становится личным, ипостасным достоянием этих членов, достоянием каждого отдельного христианина. Как человеческими, так и Божественными энергиями, ставшими личным достоянием Церкви, а также ее частей и членов, Церковь выходит навстречу миру, пронизывает этот мир и призывает его ко Христу.

При более строгом подходе в отношении понятий мы не усваиваем саму Божественную природу Богочеловеческому организму Церкви. Основанием для этого служит то, что *Сын Божий, один из трех Лиц Святой Троицы, воипостасировав природу человека, не делает ее, строго говоря, вместе с тем некой второй природою Троицы*. Таким же образом и в подобии Святой Троицы на земле, в Церкви Христовой Божественная природа ее Главы не становится второй природою Церкви, но обоживает собственную, человеческую природу Церкви своими нетварными энергиями.

Еще прежде творения мира именно **человек, обнимающий в своей природе все природы тварного мира, замышляется Богом как Церковь** — как ипостасное подобие троической жизни Бога¹⁵. Исходя из такого понимания,

¹³ «Соединенная со Христом, „воипостасированная“, Церковь есть некое богочеловеческое существо, обладающее двумя природами и двумя волями, нераздельно соединенными, это — соединение тварного бытия с Богом, уже осуществленное в Божественной Личности Христа» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. С. 280. Гл. 9).

¹⁴ Митр. Иоанн (Зизиулас) менее определенно говорит о «двойной природе Церкви — Божественной и человеческой». См.: Иоанн (Зизиулас), митр. Единство Церкви в епископе и Евхаристии // Журнал Московской Патриархии. М., 1992. № 3. С. 57–62.

¹⁵ «Сотворена она (Церковь) прежде всего (в замысле Божиим)... и для нее сотворен мир» (Ерм. Пастырь // Писания мужей апостольских. М.: Изд. Совета РПЦ, 2003. С. 228).

природою Церкви полагается человеческая природа Христа Спасителя, Главы и Основания Церкви, — всецелая, всесовершенная и всеобожненная¹⁶. Именно эта природа постепенно восстанавливается в церковных членах и уже восстановлена — в той мере, в которой эти члены стали сообразны Христу, в той мере, в какой уже восстановлено в них природное единство со Христом.

4. Природа Церкви и ее устройство

Экклесиологическая модель «человек, община, католическая Церковь»¹⁷ способна более подробно и детально осветить природный аспект бытия Церкви.

Если **отдельный человек**, церковной член, хотя и является **обладателем собственной природы**¹⁸, но является таковым лишь в той мере, в которой он — через личный труд и аскезу — подлинно стал Церковью, соединился со Христом в таинствах, осуществляемых и ставших для него живой реальностью через его жизнь в общине и причастие католической полноте Церкви. В остальном же путь человека как Церкви в истории представляет собой путь ко Христу — путь к обладанию обоженной природы Церкви.

В отличие от человека, **община** (то есть Церковь как синаксисо-ипостасное¹⁹ бытие²⁰), будучи носителем Самого Христа²¹, соответственно является и **совершенной обладательницей природы Церкви**; ведь и Сам Христос имеет в Себе эту природу, совершенную и обоженную природу

¹⁶ «Во Христе человеческая природа совершенна и безгрешна, в то время как в Церкви она еще не вполне такова... поскольку ее члены несовершенны и грешны, она вынуждена вновь становится тем, что она есть. Однако человеческий грех не в состоянии запятнать **сущностную природу Церкви**» (Каллистос (Уэр), еп. Православная Церковь. М.: Изд-во ББИ, 2001. С. 253).

¹⁷ См.: Легоев М., свящ. Малая священная история отдельного человека как экклесиологическая модель // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 88 — 99; Легоев М., свящ. Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклесиологии // Научные труды кафедры богословия / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. Вып. I: 2015/16 уч. год. С. 135–157; Легоев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером, Кирилл (Зинковский), иером. Путь Церкви: аскеза, таинства, католическая полнота // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 57–80.

¹⁸ Ср. триадологический контекст у отцов-каппадокийцев.

¹⁹ Понятие произведено от греческого слова σύναξις (собрание).

²⁰ Легоев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером, Кирилл (Зинковский), иером. Путь Церкви... С. 67–69.

²¹ Там же. С. 64–65.

человека, и подлинно есть «Церковь... и Глава Церкви»²². Но даже это обладание для общины не означает ее ипостасное обожение, чему ясно свидетельствуют слова Откровения апостола Иоанна Богослова, обращенные к Малоазийским Церквам²³.

Кафолическая же и **всецелая Церковь**, будучи совершенной носительницей полноты троической жизни, в самой себе, как в ипостасной реальности (кафолическо-ипостасном образе бытия²⁴), **превышает и собственную природу**. Это происходит с возведением того «искупления природы», которое было принесено в Самом Себе Христом до искупления и спасения лично-ипостасного бытия людей²⁵. Ипостасная полнота кафолической Церкви, в силу причастия ей как отдельного члена церковного, так и общины, сообщается этим членам и частям Церкви в некоторую духовную меру. В эту меру они становятся способными ипостасно превысить собственную природу Церкви и подлинно являют в себе ее «сверхприродную» кафоличность, превышающую все преграды и разделения, всякую ограниченность тварного, ипостасный «прорыв» в нетварную жизнь Бога.

Так одна и та же природа, или сущность, Церкви будет различно являть себя в отдельном церковном члене, общине и кафолической полноте церковного бытия.

5. Ипостась Церкви или ипостасный образ бытия?

Другая важнейшая догматическая категория — понятие ипостаси — в экклесиологии требует к себе не меньшего внимания, нежели понятие природы.

Выражение «ипостась Церкви» мы встречаем, например, у прп. Максима Исповедника²⁶, но принять его возможно лишь с некоторыми

²² Иустин Попович, прп. Догматика Православной Церкви. Экклесиология. М.: Изд. Совета РПЦ, 2005. С. 10.

²³ Откр. 2–3. См. также: Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером, Кирилл (Зинковский), иером. Путь Церкви... С. 67–68 и др.

²⁴ См. ниже п. 5.

²⁵ «Не только самому естеству, которое по неразрывному соединению Он имел от нас (по Воплощении), но и каждому верующему в него Он даровал совершенное искупление, которое воистину Он сотворил и творит не переставая (в Своей Церкви)» (Григорий Палама, свт. Омилия 5 // Он же. Омилии: в 3 ч. М.: Паломник, 1993. Ч. 1. С. 58).

²⁶ «Она (Церковь) остается единой по ипостаси» (Максим Исповедник, прп. Мистагогия // Он же. Творения: в 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 1. С. 159).

оговорками. У некоторых современных богословов можно обнаружить концепцию «корпоративной ипостаси»²⁷, но такой взгляд встречает справедливую критику, указывающую на умаление в нем личного бытия членов Церкви²⁸.

Для раскрытия ипостасного контекста экклезиологии, на наш взгляд, необходимо привлечение другого фундаментального понятия каппадокийского и, шире, святоотеческого богословия — «образ бытия», или «образ существования» (греч. *τρόπος ύπάρξεως*).

Современные исследователи отмечают нетождественность понятий **«образ бытия»** и **«ипостась»** в тех случаях, когда под образом бытия подразумевается *образ бытия конкретной природы*, указывая на более широкую смысловую область понятия «ипостась», обосновывая это способностью ипостаси выходить за пределы собственной природы²⁹.

В нашей прошлой статье³⁰ мы предложили к рассмотрению еще один аспект нетождественности данных понятий, на этот раз, напротив, с более широкой предметной областью понятия «образ бытия». Так, понятие «образ бытия», взятое как *ипостасная реальность*, но не обязательно как отдельная ипостась, способно охватить широкий спектр предметной области догматического богословия, *включающей в себя тот или иной ипостасный контекст* — от триипостасного бытия Бога до отдельной ипостаси человека. Применительно к экклезиологии, равно как и к сопутствующему ей богословию истории, такую ипостасную реальность могут представлять *автономные и одновременно сопроникающие друг в друга организмы* отдельного человека, общины и кафолической Церкви. Соответственно на уровне понятийного языка догматического богословия экклезиологическая модель «человек, община, кафолическая Церковь» будет представлена как **ипостасный, синаксисо-ипостасный и кафолическо-ипостасный образы бытия**.

²⁷ Развитие этой идеи представлено здесь: *Иоанн (Зизиулас)*, митр. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С. 45–61.

²⁸ См., например: *Шишков А. В.* Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Философия. Богословие. 2015. № 57 (1). С. 31, 34–36; *Мefодий (Зинковский)*, иером. Богословие личности в XIX–XX веках. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 176–177; и др.

²⁹ См.: *Мefодий (Зинковский)*, иером. Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 127–128 и др.

³⁰ См.: *Там же*. С. 57–80. Здесь и далее материал данного пункта более подробно раскрывается в указанной статье.

Подобная модель позволяет сохранить баланс между необходимостью представить на понятийном уровне Церковь как автокефальное целое (не ограничиваясь при этом одним лишь «контекстом» природы) и невозможностью умаления свободы личного бытия Бога и человека. Позволяет она и отвергнуть такие крайние интерпретации устройства Церкви, согласно которым либо Христос «вбирает» в свою ипостасную жизнь ипостаси церковных членов (и соответственно Его ипостась выступает ипостасью Церкви), либо Церковь сама выступает отдельной ипостасью, обладающей безликим «сверхсознанием» некоей „коллективной личности“»³¹. *Кафолически-ипостасный образ бытия Церкви*, или, по словам В. Н. Лосского, «тайна кафоличности Церкви, осуществляется в множественности человеческих сознаний как согласие единства и множества, по образу Пресвятой Троицы, тому образу, который Церковь осуществляет в своей жизни; три сознания — одно содержание... то есть некая „Божественная кафоличность“»³².

6. Заключение

Настоящую статью мы посвятили наиболее важным, ключевым понятиям догматического богословия, показав проблемную область применения их в отношении экклезиологии. Привлечение богословия истории к решению экклезиологических вопросов, как было нами показано в ряде предшествующих статей, делает разрешение этой проблемной области совершенно необходимым.

«За кадром» нашего внимания остался ряд важнейших понятий «второго плана»: энергии, образа Откровения и образа действия, воипостасного и других, значение которых для разрешения насущных вопросов, стоящих сегодня перед догматической наукой в целом и богословием истории в частности, не менее важно. Более полному обзору догматических понятий современной богословской мысли мы планируем посвятить отдельную статью.

³¹ Лосский В. Н. Кафолическое сознание (Антропологическое приложение догмата Церкви) // Он же. Боговидение. Минск, 2007. С. 466.

³² Там же. С. 466.

Источники и литература

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Электр. ресурс: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422> (дата обращения: 10.11.2016).
2. Алымов В. А. Лекции по исторической литургике. Электр. ресурс: <http://pstgu.ru/download/1163509913.Ist.%20Liturgika.pdf> (дата обращения: 10.11.2016).
3. Антоний Сурожский, митр. Беседы о вере и Церкви. О Церкви (катехизическая беседа). Электр. ресурс: <http://www.mitras.ru/besedy/besedy10.htm> (дата обращения: 10.11.2016).
4. Афанасьев Н., протопр. Неизменное и временное в церковных канонах // Он же. Церковь Божия во Христе: сборник статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.
5. Булгаков С., прот. Иерархия и таинства // Путь. Париж, 1935. № 49 (окт. — дек.).
6. Великанов П., прот. О сильной и слабой Церкви. 2011. Электр. ресурс: <http://www.bogoslov.ru/text/1618264.html> (дата обращения: 10.11.2016).
7. Григорий Палама, свт. Омилия 5 // Он же. Омилии: в 3 ч. М.: Паломник, 1993. Ч. 1. С. 57–66.
8. Диодор (Ларионов), мон. «В мире, но не от мира»: к вопросу о богословии «социального служения». 2009. Электр. ресурс: <http://www.bogoslov.ru/greek/text/465391.html> (дата обращения: 10.11.2016).
9. Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
10. Ерм. Пастырь // Писания мужей апостольских. М.: Изд. Совета РПЦ, 2003. С. 222–309.
11. Иоанн (Зизиулас), митр. Единство Церкви в епископе и Евхаристии // Журнал Московской Патриархии. М., 1992. № 3. С. 57–62.
12. Иустин Попович, прп. Догматика Православной Церкви. Экклесиология. М.: Изд. Совета РПЦ, 2005.
13. Иустин Попович, преп. Православная Церковь и экуменизм. М.: Изд-во Моск. Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012.
14. Каллистос (Уэр), еп. Православная Церковь. М.: Изд-во ББИ, 2001.
15. Легеев М., свящ. Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклесиологии // Научные труды кафедры богословия / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. Вып. I: 2015/16 уч. год. С. 135–157.
16. Легеев М., свящ. Малая священная история отдельного человека как экклесиологическая модель // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 88–99.
17. Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером, Кирилл (Зинковский), иером. Путь Церкви: аскеза, таинства, кафолическая полнота // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 57–80.
18. Лосский В. Н. Кафолическое сознание (Антропологическое приложение догмата Церкви) // Он же. Боговидение. Минск, 2007. С. 458–468.

19. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013.
20. Максим Исповедник, *прп.* Мистагогия // Он же. Творения: в 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 1. С. 154–184.
21. Мефодий (Зинковский), *иером.* Богословие личности в XIX–XX веках. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014.
22. Мефодий (Зинковский), *иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014.
23. Филарет (Вахромеев), *митр.* Оценка состояния и перспектив развития современного православного богословия: доклад на конференции «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» 07.02.2000 г. Электр. ресурс: <http://www.wco.ru/biblio/books/filaret1/H1-T.htm> (дата обращения: 10.11.2016).
24. Флоровский Г., *прот.* Христос и Его Церковь. Гл. 5: Богочеловеческая природа Церкви. Электр. ресурс: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=771> (дата обращения: 10.11.2016).
25. Шишков А. В. Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Философия. Богословие. 2015. № 57 (1). С. 25–38.
26. Шмеман А., *прот.* Введение в литургическое богословие. Париж: Ymca-Press, 1961.
27. Шмеман А., *протопр.* Свобода в Церкви // Он же. Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009.
28. Цыпин В., *прот.* Церковное право. М., 1996.

Priest Mikhail Legeyev. Nature and Hypostasis of the Church. On the Terminological Apparatus of Contemporary Ecclesiology and Theology of History.

The 20th century has proven to be the era of questions and topics in ecclesiology, the focus of which, according to the author of the present article, is most on problems of the historical dynamics of the relationship between God and man, which is a topic from the realm of the theology of history. The questions being asked today in this area of scholarship demand, first and foremost, a strict and delicate formulation of the terminological apparatus. Unfortunately, we do not always find such an approach even among the best-known theologians of the recent era, which characterizes the past century as a time of preparation for resolving the various pressing issues of ecclesiology and the theology of history, though an important time nonetheless. An accurate and well-reasoned terminological foundation for the theology of history will help not only shape this field as a modern and autonomous area of scholarly research, but also provide answers to a series of complex ecclesiological questions being posed today. The present article is devoted to the applicability, and, possibly, scalability, of the universal dogmatic terminological apparatus to the field of the theology of history.

Keywords: theology of history, terminology, categories, terminological apparatus, dogmatic theology, dogmatics, modern ecclesiology, theandric nature of the Church, essence of the Church, theological language.

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

Священник Игорь Иванов

ВИЗАНТИЙСКАЯ ОБРАЗОВАННОСТЬ, ГУМАНИЗМ И РЕФОРМАЦИЯ: К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА

В статье рассматриваются вопросы соприкосновения западного и восточного христианства на заре Нового времени. С одной стороны, политический коллапс Византийской империи спровоцировал массовый исход греческих интеллектуалов на Запад, в Италию. С другой стороны, в европейских культурных кругах ренессансный гуманизм и сам стремился приобщиться к византийскому наследию. Ситуация осложнялась тем, что биполярный христианский мир (православный Константинополь — католический Рим) утратил свою устойчивость. Вместо обретения единства двух центров в нем наметились центробежные тенденции, породившие реформаторское движение, которое в свою очередь также нуждалось и в основаниях, и в союзниках. В тоже время византийское наследие привлекало и формирующуюся светскую, буржуазную культуру. Не случайно то, что обширная библиотека кардинала Виссариона Никейского досталась в дар венецианской торговой республике, заинтересованной не в борьбе с турками, а в сотрудничестве с ними по коммерческим вопросам. Но, если конфессионально чуждой Европе греки оставили свое философское и богословское богатство, то свое политическое завещание они передали единой Москве как Новому Царьграду.

Ключевые слова: Византия, Ренессанс, гуманизм, кардинал Виссарион Никейский, папа Пий II, образованность, Венеция, библиотека св. Марка.

Возможно ли историческое существование христианства без его переплетения с античным наследием? Возможно ли безущербное возрождение и усвоение античных образцов мысли вне сложившихся линий его христианских интерпретаций? Иными словами, можно ли было в эпоху Ренессанса мечтать о пути «назад к грекам», как бы забыв о столь же греческой и при этом православной Византии и игнорируя, либо выборочно замечая, самих греков и грекофильствующих интеллектуалов, как бы без конца спорящих об Аристотеле, Платоне и их рецепции? Также и в отношении Реформации, можно ли было говорить о пути «назад к правильному христианству», как бы забыв о Православной

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

Церкви и игнорируя либо избирательно подходу к восточно-христианскому богословскому наследию и церковному опыту?

Неужели на заре Нового времени, принимая богатства византийской культуры и православной веры, западные интеллектуалы и церковные деятели (будь то католические гуманисты или протестантские реформаторы), оказались в разной степени равнодушны к самим «носителям» этих традиций, к «православному народу» как таковому, к духу греко-православной культуры и цивилизации?¹

Своего рода ориентиром в оценке этой культурной ситуации может стать подход Ганса Дитера Беца, отмечающего, что античность и христианство на протяжении столетий не столько противостояли друг другу, как некие мировоззренческие монолиты, сколько находились в динамичном взаимодействии друг с другом².

При этом желательно учитывать, что культурный континуитет не прерывался, ведь, несмотря на трагические события для византийской цивилизации, вторая половина XV века показала, что даже в этих условиях греческая мысль (как церковная, так и светская) переживала один из активнейших и значимых периодов своего пути³.

¹ Вот как характеризует эту рецепцию Г. А. Острогорский: «Научное изучение Византии началось в связи с интересом к миру классической античности. Путь историка в Древнюю Грецию пролегал через Византию, которая сохранила классическое наследие, и именно благодаря Византии Запад эпохи Возрождения мог удовлетворить свое страстное стремление как можно больше узнать о греческой культуре. Поскольку ученые были заинтересованы в приобретении греческих манускриптов, в издании и комментировании классических текстов, они вынуждены были обращаться к византийским источникам, так как иных просто не существовало. Византийские ученые Мануил Хризолор, Иоанн Агринопол и Виссарион много сделали для изучения греческой словесности на Западе. Сперва на Западе Византию рассматривали как некую лавку старьевщика, в которой можно было найти сокровища классического мира, сама же по себе «схизматическая» Византия ученых Возрождения практически не интересовала. Но по мере того, как все более распространялось изучение греческого языка, по мере расширения путешествий в древние центры византийской культуры, по мере обращения к византийским комментаторам в деле изучения классической литературы, — возник интерес и к самой Византии. И более того, поскольку история Византии еще не завоевала себе права на существование, то зачастую не делалось разделения между писателями классического мира и Византии. И в изданиях классических памятников иногда включались собственно византийские тексты». *Острогорский Г. А. История византийских исследований // Христианское чтение. 2010. № 1. С. 122.*

² См.: *Betz H. D. Antiquity and Christianity // Journal of Biblical Literature. 1998. Vol. 117, No. 1. P. 6.*

³ К слову, российский исследователь Татьяна Куш приводит 152 имени византийских интеллектуалов, живших в последней трети XIV — XV вв. См.: *Куш Т. В. На закате*

Казалось бы, в огне и разрухе турецкого завоевания были уничтожены многие сокровища античной и христианской традиции. Но и то, что уцелело, до сих пор впечатляет своим разнообразием. И во многом эти сокровища обогатили культурную жизнь западного христианства, сообщив ему некий новый импульс на многие столетия вперед. Византия, умирая, как бы засемила трудами своих выходцев культурные поля Европы и прочего мира. По наблюдению византолога Роберта Нельсона, культурное наследие Византии в виде тысяч манускриптов хранится в европейских библиотеках, в то время как в самом Константинополе едва найдется несколько десятков древних манускриптов⁴. С одной стороны, в ходе османского завоевания византийских территорий так или иначе уничтожались памятники культуры, в том числе и библиотеки. Нельсон приводит данные гуманиста Лауро Кверини о том, что в результате захвата турецкими войсками византийской столицы было утрачено 120 000 греческих рукописей⁵. С другой стороны, многое удалось спасти самим греческим эмигрантам и вывезти за пределы оккупированной родины. Известный своих переходом в католичество, греческих интеллектуал и богослов, кардинал Виссарион Никейский, будучи при этом горячим патриотом, писал так по поводу своего намерения собрать максимальное количество уцелевших греческих рукописей: «Я испытываю великое желание собрать все эти труды не столько для себя, сколько для блага греческого народа — тех, кто выжил ныне, и для будущих поколений»⁶.

Лютеранский пастор и историк богословия, профессор Ярослав Пеликан, принявший православную веру на закате своей жизни, так говорит об этом парадоксальном времени, ренессансной эпохе: «Изложение вероучительных

империи: интеллектуальная среда поздней Византии. Екатеринбург. 2013. С. 26-38. При этом Т. В. Куш дает характеристику византийской культурной элиты: «под интеллектуалами будем понимать тех, кто непременно обладал хорошим образованием, часть своей жизни посвящал творческим занятиям и активно участвовал в интеллектуальном общении» (*Там же*. С. 39).

⁴ Здесь можно привести такое свидетельство из того времени: узнав о падении Города, Эней Сильвий Пикколомини, будущий папа Пий II, воскликнул: «О, что теперь можно сказать о бесчисленных собраниях книг, даже неизвестных латинянам, которые были в Константинополе? Как много великих погибли! Второй смертью умрут Гомер и Платон! Где теперь мы найдем труды гениальных философов и поэтов? Источник Муз оказался разрушенным». Цит. по: *Setton K.M. The Papacy and the Levant. Philadelphia. 1987. Vol. II. P. 150.*

⁵ *Nelson R.S. The Italian Appreciation and Appropriation of Illuminated Byzantine Manuscripts, ca.1200–1450 // Dumbarton Oaks Papers. 1995. Vol. 49. P. 210.*

⁶ Цит. по: *Geanakoplos D. J. Greek Scholars in Venice. Cambridge. 1962. P. 82.*

различий между Востоком и Западом тоже достигло небывалого доселе расцвета. Хотя проблемы и аргументы, в основном, оставались теми же, углубление познаний и более тонкий подход к проблематике вывели полемику между западными и восточными богословами на новый этап»⁷.

И далее Я. Пеликан продолжает, заостряя свою идею: «Но даже эта катастрофа способствовала *расцвету византийского православия*, начавшемуся после падения Константинополя. Среди прочего *расцвет* характеризовался систематическим изложением вероучения, в котором вероучительные положения, свойственные восточным пределам христианского мира, были сведены к исчерпывающему вероисповеданию. Обычно такие исповедания возникали в полемически настроенном протестантском богословии, а что касается восточных, появившихся в XVII веке, то своим рождением они хотя бы отчасти обязаны протестантской Реформации. В то же время они представляли собой естественный результат самой византийской вероучительной истории. С падением Византийской империи исчезли и многие установления, идеи и обычаи, которые более тысячи лет отождествлялись с православием Востока. Тем не менее в истории православного учения куда сильнее впечатляет не разрыв между двумя историческими периодами, знаменовавшийся 1453-м годом, а их преемство»⁸.

В этой связи показателен один из аспектов образовательной деятельности кардинала Виссариона Никейского. Он не только собирал переводы латинских богословских текстов на греческий язык и наоборот, переводы греческих сочинений на латынь, но и сам переводил многие значимые труды, в равной степени в совершенстве владея обоими языками. Это взаимообогащение двух культур ярко выражено в составе собранной им библиотеки. Уделим этому несколько строк.

Известно, что 31 мая 1468 года кардинал Виссарион подписал акт о передаче своей коллекции книг в дар Сенату Венеции. Так было положено основание фондам библиотеки Святого Марка (*Bibliotheca Marciana*). В греческой части его книжного собрания было 482 единицы хранения, а в латинской — 264. Всего — 746⁹.

⁷ Пеликан Я. Дух восточного христианства (600–1700) // Христианская традиция. История развития вероучения. В 2-х тт. М., 2009. Т. 2. URL: <http://www.reformed.org.ua/2/61/7/> Pelican (дата обращения: 20.05.2017).

⁸ Там же.

⁹ См.: Omont H. Inventaire des manuscrits grecs et latins données à Saint-Marc de Venise par le cardinal Bessarion en 1468. Paris. 1894. P. 33–66.

Приведем тематический состав этой коллекции Виссариона Никейского:

а) греческая серия

1–36: Библия и комментарии к ней;
37–189: творения святых отцов и богословские труды. Среди них — 52–71: жития святых; 96–103: сочинения св. Григория Назианзина; 104–107: сочинения св. Кирилла Александрийского; 108–114: сочинения св. Иоанна Златоуста; 152–163: сочинения св. Василия Великого;
190–201: Деяния Св. Соборов и сочинения по каноническому праву;
202–219: книги по медицине;
220–229: книги по гражданскому праву;
230–272: сочинения по математике, астрономии, музыке и пр.;
273–314: труды по ораторскому искусству и по литературе;
315–358: исторические сочинения;
359–409: Аристотель и его комментаторы;
410–441: Платон и его комментаторы;
442–452: Гомер и его комментаторы;
452–468: прочие поэты;
469–482: труды по грамматике и лексикографии.

в) латинская серия

1–24: Библия и комментарии к ней;
25–56: творения святых отцов и богословские труды. Среди них — 27–29: сочинения св. Григория Великого; 30–36: сочинения св. Августина Блаженного; 38–41: сочинения Николая Лирийского;
57–77: труды по каноническому и гражданскому праву; Деяния Св. Соборов;
78–82: сочинения по церковной истории;.
83–132. творения святых отцов и богословские труды. Среди них — 90–106: сочинения Фомы Аквинского; 107–111: сочинения Бонавентуры.
133–139: книги по медицине и пр.;
140–196: философские труды: Аристотель и его комментаторы; а также сочинения Аверроэса, Фомы Аквинского, Альберта Великого, Боэция и др.;

197–206: сочинения по математике, астрономии, музыке и пр.;
207–224: поэтические и исторические сочинения;
225–236: труды по ораторскому искусству; сочинения Цицерона;
237–264: разные сочинения.

Даже при беглом взгляде на этот список видно, что аристотелевская традиция превалирует над платоновской¹⁰, и это при том, что Виссариона трудно упрекнуть в предпочтениях аристотелизму, поскольку, даже перейдя в схоластическо-аристотелевское томистское католичество, он всегда оставался поклонником платоновской традиции, будучи преданным учеником неоплатоника Георгия Гемиста Плифона, которому он посвятил такое двустилие: «Телесными [очами] ты объемлешь землю, а душевными — звезды, сохраняя досточтимый храм всеобъемлющей мудрости»¹¹.

Впрочем, о византийской аристотелевской схоластике можно и нужно говорить отдельно, как о весьма специфическом явлении в истории богословия и философии. Тем не менее, факт остается фактом: среди византийских рукописей сохранилось около 260 копий диалогов Платона и примерно 1000 копий текстов Аристотеля¹².

Благосклонность византийцев к Аристотелю С. С. Аверинцев объясняет так: «Исторический опыт Византии показывает, что в принципе едва ли существует какая-то несовместимость между православием и наследием Аристотеля. Скорее сложности были с Платоном, поскольку Платон вместе с философией как таковой предлагал свою мистику, отличную от христианской, свои символы, свою мифологию. Аристотелевская техника мысли более нейтральна по отношению к религии, чем платоновский экстаз. Такой кодификатор православной нормы в богословии, как Иоанн Дамаскин (VII — VIII вв.), предпослал своему главному теологическому труду *Источник знания* логико-философское введение, основанное на Аристотеле и его неоплатонических и христианских интерпретаторах. Не раз возникала ситуация, когда защитник православия выступал как аристотелик против еретического платоника: например, Николай Мефонский в середине XII века призывал себе на помощь

¹⁰ То есть на 50 аристотелевских текстов приходится 31 платонический текст в греческом списке, а в латинском находится только 56 аристотелевских текстов.

¹¹ Цит. по: Siniossoglou N. *Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*. Cambridge. 2011. P. 7.

¹² Ierodiakonou K. *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Oxford. 2002. P. 2.

аристотелевскую критику теории идей против гетеродоксального учения Сотириха Пантевгена; на самом исходе исторического бытия Византии, уже в XV веке, последний враг византийского православия, загадочный неопаганист Георгий Гемист Плифон, был ярким платоником, а его оппонент, первый патриарх Константинополя после пленения последнего турками, по имени Геннадий Схолярый — убежденным аристотеликом. Что до виднейшего православного мистика XIV века Григория Паламы, то он, вообще говоря, выступал против допущения какой бы то ни было языческой философии в зону теологической работы; и все же недаром он выступал почти подростком при дворе с рефератом по аристотелевской логике, — та пара терминов *усия* и *энергейя*, при посредстве которых он решает проблему соотношения между трансцендентностью и имманентностью божества и обосновывает столь характерную для православия доктрину исихазма, заимствована у Аристотеля¹³.

Можно предположить, что Аристотель для византийских мыслителей был прежде всего учителем техники мышления, ведь не секрет, что искушенные в диспутах византийцы постоянно находились в динамичном преодолении интеллектуальных контроверз, одними мыслителями выдвигаемых, другими опровергаемых, а спорить на интеллектуальном уровне без внятного логического и филологического аппарата было весьма затруднительно.

Как отмечает Линос Бенакис, «философия в Византии не прекращала трансляции античных знаний о человеке и мире и была часто независимой от богословской мысли, как на уровне теоретической, так и на уровне практической философии, иными словами она никогда не была сугубо служанкой богословия (*ancilla theologiae*)»¹⁴.

И то, что такая модель свободных взаимоотношений философского и богословского дискурсов оказалась перенесенной на Запад в эпоху Ренессанса, заслуга именно греческих интеллектуалов, оказавшихся в эмиграции волею судеб. Конечно, этот подход знал и свои перекосы,

¹³ Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской культурной традиции. М., 1996. С. 321–322.

Benakis L. Die theoretische und praktische Autonomie der Philosophie als Fachdisziplin in Byzanz // Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy, Proceeding of the Eight International Congress of Medieval Philosophy. Helsinki. 1990. P. 323–324.

¹⁴ Benakis L. Die theoretische und praktische Autonomie der Philosophie als Fachdisziplin in Byzanz // Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy, Proceeding of the Eight International Congress of Medieval Philosophy. Helsinki. 1990. P. 323.

при которых позиционировалась приоритетность (а, значит, и большая авторитетность) тех или иных авторов, тех или иных концепций, вплоть до «неопаганизма», «радикального платонизма» или же «неосхоластики». Трудно сказать, где проходил для некоторых греческих эмигрантов-интеллектуалов рубеж между искренней верой и нормативным христианством, философской убежденностью и интеллектуальной игрой, патриотическим настроем и космополитическим увлечением, ностальгией по эллинизму и творческим выстраиванием православного мировоззрения в контексте вызовов времени. Каждый из них выбирал свой вариант ответов. И даже противоречивый в оценках потомков кардинал Виссарион Никейский, будучи как бы «своим среди чужих и чужим среди своих», сумел своими деяниями послужить на благо всех, с кем соприкасался в своей жизни: и греческим интеллектуалам, и итальянским гуманистам, и римской курии, и греческой диаспоре в изгнании, и венецианской республике, и даже далекой Руси, устроив союз наследницы византийской империи Софии Палеолог и московского государя Ивана III¹⁵.

Вместе с тем, приходится признать, что попытки и кардинала Виссариона, и папы Пия II, и прочих сторонников идеи объединить европейское христианство в борьбе против турок не нашли отклика среди европейских государств, несмотря на то, что последний титулярный наследник византийского престола Андрей Палеолог поочередно продал свои права на византийский трон французской (1494) и испанской короне (1502). В германских же землях вообще назревал процесс отмежевания от той силы, которая еще могла сплотить четыре великие европейские нации — в 1517 году он выразится в публикации 95 тезисов Мартина Лютера и последующем нарастании реформаторского движения.

Впрочем, то, что реформаторы не собирались оставаться в идеологической и идейной самоизоляции говорит тот факт, что они стали активно искать себе союзников на Востоке. Вот, что пишет по этому поводу Я. Пеликан: «Общее противостояние всему, в чем протестантские реформаторы усматривали папские притязания, заставило их в целях пропаганды и полемики обратиться к восточному христианству. На Лейпцигском диспуте 1519-го года Мартин Лютер, вынужденный отстаивать свою точку зрения, согласно которой авторитет папы

¹⁵ См.: Садов А. И. Виссарион Никейский: Его деятельность на Ферраро-Флорентийском соборе, богословские сочинения и значение в истории гуманизма. СПб., 1883; *Его же*. Виссарион Никейский // Христианское чтение. СПб. 1883. № 11–12. С. 657–669.

не является мерилom христианского вероучения и жизни, привел в качестве примера „греческих христиан минувшего тысячелетия... которые не были под властью римского первосвященника“. На следующий год он заявил, что „русские, белорусы, греки, богемцы и многие другие великие земли в этом мире... веруют, как мы, крестят, как мы, проповедают, как мы и живут, как мы“. В деятельности самого Лютера признание такого родства не шло дальше нескольких переговоров с богемскими гуситами, которые, не входя в восточный христианский мир, отпали от Рима лишь веком раньше. То, что у Лютера было просто полемической интуицией, у его товарища Филиппа Меланхтона и его учеников стало более основательной попыткой экуменического сближения. Самым важным шагом в этой области явился перевод на греческий язык Аугсбургского Исповедания, которое представляло собой вероучительную хартию лютеранской реформации. [...] Заинтересовавшись восточным христианством, лютеране были поражены тем, что „во время турецкой тирании“ сохранились „не только вероучение и обряды христианской религии“, но и структура епископального правления и порядка...»¹⁶

В наше время, вполне очевидно, что этот диалог, раз начавшись, продолжается и до сих пор, тем или иным образом на своем историческом протяжении вовлекая разных представителей реформаторских конфессий в орбиту византийского культурного и религиозного мира, тем самым создавая для них возможность приобщения как православному наследию в целом, так и русской духовности в частности.

В заключение можно сказать, что с падением Византии в середине XV века, для Европы начался долгий и непростой путь возвращения к *православным отцам* через непрестанное вдумчивое и плодотворное освоение византийского наследия в разных его проявлениях: вероучительном, культурном, политическом и социальном. Все эти аспекты византийской цивилизации со всё большим вниманием изучаются в современных национальных и международных научных центрах, о чем свидетельствуют многочисленные исследования на разных иностранных языках.

¹⁶ Пеликан Я. Дух восточного христианства (600–1700)...

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* Риторика и истоки европейской культурной традиции. М., 1996.
2. *Острогорский Г. А.* История византийских исследований // *Христианское чтение*. 2010. № 1. С. 122–132.
3. *Куц Т. В.* На закате империи: интеллектуальная среда поздней Византии. Екатеринбург. 2013.
4. *Пеликан Я.* Дух восточного христианства (600–1700) // *Христианская традиция. История развития вероучения*. В 2-х тт. М., 2009. Т. 2. URL: <http://www.reformed.org.ua/2/61/7/Pelican> (дата обращения: 20.05.2017).
5. *Садов А. И.* Виссарион Никейский: Его деятельность на Ферраро-Флорентийском соборе, богословские сочинения и значение в истории гуманизма. СПб., 1883.
6. *Садов А. И.* Виссарион Никейский // *Христианское чтение*. СПб. 1883. № 11–12. С. 657–669.
7. *Benakis L.* Die theoretische und praktische Autonomie der Philosophie als Fachdisziplin in Byzanz // *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy, Proceeding of the Eight International Congress of Medieval Philosophy*. Helsinki. 1990. P. 223–226.
8. *Betz H. D.* Antiquity and Christianity // *Journal of Biblical Literature*. 1998. Vol. 117, No. 1. P. 3–22.
9. *Geanokoplos D. J.* Greek Scholars in Venice. Cambridge. 1962.
10. *Ierodiakonou K.* Byzantine Philosophy and its Ancient Sources. Oxford. 2002.
11. *Nelson R. S.* The Italian Appreciation and Appropriation of Illuminated Byzantine Manuscripts, ca. 1200–1450 // *Dumbarton Oaks Papers*. 1995. Vol. 49. P. 209–235.
12. *Omont H.* Inventaire des manuscrits grecs et latins données à Saint-Marc de Venise par le cardinal Bessarion en 1468. Paris. 1894.
13. *Setton K. M.* The Papacy and the Levant. Philadelphia. 1987.
14. *Siniossoglou N.* Radical Platonism in Byzantium: Illumination and Utopia in Gemistos Plethon. Cambridge. 2011.

Priest Igor Ivanov. Byzantine scholarship, Humanism and Reformation: positioning a question.

The article deals with the issues of contact between Western and Eastern Christianity at the dawn of the New Times. On the one hand, the political collapse of the Byzantine Empire provoked a mass exodus of Greek intellectuals to the West, to Italy. On the other hand, in European cultural circles, Renaissance humanism itself sought to join the Byzantine heritage. The situation was complicated by the fact that the bipolar Christian world (Orthodox Constantinople — Catholic Rome) lost

its stability. Instead of gaining the unity of the two centers in the Christian world centrifugal tendencies emerged that gave rise to the reform movement, which in its turn also needed both bases and allies. At the same time, the Byzantine heritage also attracted the emerging secular, bourgeois culture. It is no coincidence that the rich library of Cardinal Bessarion of Nicaea was donated to the Venetian trade republic, interested not in the struggle against the Turks, but in cooperation with them on commercial issues. But if the Greeks gave their philosophical and theological wealth to confessionally alien Europe, they made their political will to the one-sided Moscow as New Tsargrad.

Keywords: Byzantium, Renaissance, Humanism, Cardinal Bessarion of Nicaea, Pope Pius II, Venice, Bibliotheca Marciana, scholarship.

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

А. М. Брискина-Мюллер

РОССИЙСКИЙ СПОР О БОГОСЛОВИИ КАК НАУКЕ И НЕМЕЦКАЯ МОДЕЛЬ

В статье систематизируются позиции в споре о богословии как науке и указываются моменты, не затрагивающиеся участниками дискуссии, но подлежащие обсуждению. Кроме того, в статье разбираются особенности концепции богословия в германских университетах на материале церковно-государственных документов, а также ряда бесед с представителями немецкой богословской науки. Автор приходит в том числе к следующему выводу: немецкая модель содержит в себе элементы (например, «внецерковность»), чуждые российской православной ситуации. Как ссылки на немецкий опыт, так и признание богословия ваковской дисциплиной с неизбежностью должны повлечь за собой пересмотр существующей сегодня в России концепции православного богословия и привести к естественному для научной среды расширению тем, к умножению исследовательских методов, а также к вопросу о том, какая роль отводится (и отводится ли вообще) церковному авторитету в процессе научного исследования в области богословия. В противном случае ни отсылки к немецкому опыту, ни признание богословия ваковской дисциплиной не могут считаться правомерными.

Ключевые слова: теология, теология как ваковская дисциплина, государственная аккредитация теологии, теология в университете, теология как наука, теология в немецких университетах, теология в Германии; богословие, богословие как ваковская дисциплина, государственная аккредитация богословия, богословие в университете, богословие как наука, богословие в немецких университетах, богословие в Германии.

«Московский университет учрежден на таких же основаниях, как и все немецкие университеты. Во всех европейских университетах уже несколько столетий введены для обучающихся четыре класса, называемые факультетами. Эти факультеты суть: 1) факультет философский, на котором преподаются науки философския и чисто математическия; 2) факультет юридический, на котором преподаются права; 3) факультет медицинский, на котором преподаются высшая физика, математика и многия другия науки, и 4) факультет богословский, на котором всякая страна обучается богословию, по основаниям своей веры. Так как при учреждении московскаго университета учителей и профессоров для этого

Анна Михайловна Брискина-Мюллер — доктор теологии, научный сотрудник богословского факультета университета им. Мартина Лютера, г. Галле (abriskina@googlegmail.com).

факультета своих не было, а надобно было их выбирать из чужестранцев, то богословский факультет и не учрежден, и московский университет и поныне состоит только из трех факультетов, а не из четырех. Между тем для образования духовенства полезно было бы учредить этот факультет»¹, — гласит адресованный императрице Екатерине II отзыв духовной комиссии по проведению «строгого испытания возвратившихся из Геттингена молодых людей»². Комиссия придерживается мнения, что богословский факультет необходим, и предлагает купить для этой цели дом, пусть даже старый. Профессорами, считают члены комиссии, могут стать студенты, учившиеся за границей и уже вернувшиеся или собирающиеся вернуться в Россию. «Таким образом в духовенстве со временем оказалось бы много просвещенных людей»³. В ответ императрица повелела подготовить и подать ей проект богословского факультета в Москве. Повеление это осталось по разным причинам невыполненным⁴, а императрица, по всей видимости, вскоре и сама утратила интерес к идее создания богословского факультета. Однако в 1777 г. Екатерина все же поручила составление подобного проекта Синоду, который и был представлен императрице 25 октября⁵. На этот раз она уже сама оставляет проект без ответа, хотя в тот период Синод сознательно отправлял студентов учиться за границу, чтобы они впоследствии могли преподавать на новосозданном факультете⁶.

К концу XVIII в. Екатерина окончательно отказалась от идеи создания богословского факультета в рамках университета. Соответствующий указ от 29 января 1786 г. содержит ссылку на «правила, от предков наших

¹ Александренко В. Н. Проект Богословского факультета при Екатерине II. 1773 г. // Вестник Европы. 1873. Т. 6. С. 301–317, 313.

² Там же. С. 312. Экзамен состоялся 8 октября 1773 г. Испытуемых было четверо. В состав комиссии входили как представители Церкви, так и светские экзаменаторы. После экзамена специальная духовная комиссия должна была вынести свое суждение. В ее состав входили архиеп. Гавриил Санкт-Петербургский, архиеп. Иннокентий Псковский, а также тайные советники Григорий Теплов и Петр Чебышев.

³ Там же. С. 314.

⁴ Повеление датируется 15 ноября 1773 г. Там же. С. 315.

⁵ Там же. С. 316.

⁶ Краткую историю проекта см.: Андреев А. Ю. Лекции по истории Московского университета, 1755–1855. М., 2001. С. 100–101. Здесь же — история «Проекта об учреждении Московского университета», составленного М. Ломоносовым и И. Шуваловым и не предусматривавшего богословский факультет. См. также: Андреев А. Ю., Цыганков Д. А. Преподавание церковно-богословских дисциплин и подготовка историков в императорском Московском университете // Вестник ПСТГУ. 68 (2016). С. 45–64.

принятые и от Нас свято наблюдаемые»⁷. Так богословие осталось в ведении духовных учебных заведений.

Как констатация необходимости богословских факультетов, так и ссылка их сторонников на «немецкие университеты», так и отсылка их противников к особым российским традициям по-прежнему актуальны. Уже 250 лет тому назад в Российской империи царила неуверенность по поводу того, является ли университет действительно таким местом, в котором может и должно существовать богословие. И сегодня неуверенность эта высказывается как со стороны государства, так и со стороны Церкви. Церковь сомневается, не повредит ли богословию тесный контакт с гуманитарными науками, сформировавшимися под влиянием Просвещения. Государство и университет не уверены, не пострадает ли репутация университетской среды от соседства с подобной наукой. Нет уверенности и касательно того, является ли богословие вообще наукой.

Первые — удачные — попытки интеграции богословов в академическую среду предпринимались в XIX в., когда «академическое богословие» вступило в пору небывалого расцвета, оборвавшегося после революции 1917 г.

Изменения, с последствиями которых мы имеем дело сейчас, начались в 1990-е гг., когда стали возникать всевозможные курсы, институты и университеты, предлагавшие наряду с традиционными науками изучение богословия. По вопросу о том, следует ли признать богословие ваковской дисциплиной, то есть включить его в официальный перечень университетских наук, споры шли долгие годы. Изредка речь заходит и о прямом присутствии богословия в государственных университетах — в виде самостоятельных факультетов или отдельных кафедр.

I. Позиции

В споре представлены следующие позиции⁸.

⁷ Андреев А. Ю., Цыганков Д. А. Преподавание церковно-богословских дисциплин... С. 46.

⁸ Прекрасный материал для обзора позиций дает круглый стол на тему «В чем научность теологии?», проведенный журналом «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом» и опубликованный там же в № 3 за 2016 г. (вып. 34), с. 205–223; см. также дискуссию прот. Георгия Ореханова с главным редактором научно-популярного издания «N+1», состоявшуюся 14 октября 2015 г. на радио «Эхо Москвы» // <http://echo.msk.ru/programs/klinch/1639694-echo/>; дискуссионный клуб в передаче Александра Архангельского «Тем временем» на тему «Теология и светский вуз?» // http://tvkultura.ru/video/show/brand_id/20905/episode_id/182360/video_id/182360/.

1.1. Условные «позитивисты»

Позиция «позитивистов» очень простая: наукой может называться лишь та дисциплина, предмет исследования которой поддается материальному исследованию; результаты исследования должны быть верифицируемы. Богословие этому критерию не отвечает, значит, оно не наука и ему нет места в университете. Подобная установка свойственна всем «позитивистам». Однако в их среде есть оттенки: «жесткие позитивисты», «умеренные позитивисты» и «позитивисты, интересующиеся религией»:

а) «жесткие позитивисты» (представители естественных наук) убеждены в том, что *гуманитарные науки в принципе* не являются науками;

б) «умеренные позитивисты» считают, что богословие — *в отличие от других гуманитарных дисциплин* — не является наукой, потому что оно ограничено конфессиональными рамками в отличие от той же истории или филологии, которые универсальны;

в) «позитивисты, интересующиеся религией» — на основании подхода к предмету их еще можно условно назвать «религиоведами» (среди них есть и философы, и историки, и политологи, и социологи); они оспаривают научность богословия по причине свойственной ему *перспективы носителя веры*, а это, по их мнению, делает богословие *необъективным*. Объективное описание феноменов, связанных с религией, — дело религиоведения (философии, истории и проч.), то есть такой науки, которая располагает ясными методами и нейтральным, незаинтересованным подходом к объекту исследования.

1.2. Нейтральные и благосклонные «наблюдатели», богословы-автодидакты

В этой группе встречаются представители всех наук, в том числе и естественных. Это ученые, не имеющие богословского образования, занимающиеся богословскими и церковными темами, однако организационно и ментально независимые от Церкви. Зачастую они считают и называют себя богословами. Данная группа весьма продуктивна в научном плане, поскольку ее представители — профессиональные ученые, владеющие научным инструментом и способные как на научные контакты с «позитивистами», так и на научно-духовные контакты с Церковью.

1.3. «Церковные богословы» (или «клерикалы», как эту группу называют «позитивисты») представляют внутрицерковную позицию. Часто они имеют священный сан или работают в церковных структурах.

II. Темы дискуссии

Сама же дискуссия ведется по поводу следующих пунктов.

II.1. По поводу предмета богословия как науки

В чем состоит предмет богословского исследования? — спрашивают «позитивисты». Бог? Тогда богословие нельзя признать наукой, потому что такой предмет, как Бог, не верифицируем. Если предметом богословской науки являются *документы* религии и религиозные явления, то нет необходимости создавать самостоятельную дисциплину — богословие, а достаточно религиоведения, — считают условные «позитивисты» и «религиоведы», — потому что с подобными документами и явлениями работают и историки, и религиоведы.

II.2. По поводу целей богословия как науки

а) Вопрос, задаваемый чаще всего: Чем именно будет заниматься богословие как наука, чем уже не занимались бы другие гуманитарные дисциплины?

«Позитивисты» и «религиоведы» подозревают Церковь в том, что она на самом деле преследует цель «клерикализации» общества.

б) Однако по поводу целей богословия как научной дисциплины нет уверенности и среди представителей Церкви. Является ли целью богословия «только наука» или все-таки и *спасение*? Служит ли богословие церковному благовестию, то есть имеет ли оно миссионерскую ценность?

Основная часть церковных сторонников присутствия богословия в университете действительно — сознательно или нет — ведома миссионерскими соображениями. Основной аргумент со стороны Церкви состоит в том, что богословие «обогащает» жизнь университета, пропитывая собой все науки путем учреждения кафедр богословия во всех дисциплинах. Таким образом, богословие рассматривается не как одна из многих наук, а как *наука с особым статусом*. А это, в свою очередь, выдает *иерархически* мыслящуюся конструкцию в умах церковных участников дискуссии. В подобной концепции богословие не может быть признано наукой в обычном смысле слова.

II.3. По поводу «духовной» стороны богословия

«Церковные богословы» считают и называют богословие «церковной наукой». Спор о богословии как науке они называют «спором

о легализации церковной науки»⁹. В этом споре церковная сторона настаивает на необходимости «духовного опыта» для занятий богословием.

Духовный опыт в качестве условия для занятий богословием и «церковность» богословия — все это подтверждает в глазах «позитивистов» и «религиоведов» их сомнения касательно научного характера богословия, потому что такие категории, как «опыт» и «церковность», возведенные в статус условия для занятий наукой, по их мнению, совершенно уничтожают объективный характер богословия как науки.

III. Вопросы, не затрагивающиеся в дискуссии

Есть целый ряд моментов, о которых речь в этом споре, судя по всему, не заходит.

С церковной стороны звучит аргумент или обещание того, что университет только выиграет от присутствия богословия. При этом не обсуждается, выиграет ли, и если да, то что именно выиграет *богословие от контакта с другими дисциплинами*.

Конкретная концепция богословия как ваковской дисциплины остается неясной. Судя по всему, все участники спора исходят из того, что богословие «поселится» в университетской среде один к одному в том виде, в каком оно сегодня преподается в духовных семинариях и академиях. Малоподвижная, очень традиционная конструкция, таким образом, будет перенесена в среду, живущую за счет подвижности.

Не обсуждается, предполагает ли русское православное богословие как-то менять свой характер или подход к церковно-историческим или литургическим текстам. В качестве образца достаточно указать на то, что малейшие академические сомнения касательно, например, необходимости исторической контекстуализации, а потому и касательно оправданности антииудейской гимнографии Страстной седмицы в той форме, в какой она поется сегодня в храмах, вызывают протесты с церковной стороны со ссылкой на то, что эти тексты не подлежат обсуждению. Подобная установка уже сейчас делает невозможной любого рода научную дискуссию. При попадании в университетскую среду подобный «дискурс» приведет к дисквалификации богословия как науки в среде прочих гуманитарных дисциплин.

⁹ Напр., прот. Константин Польсков на круглом столе журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» (2016. Вып. 34. С. 208).

IV. Богословие в немецких университетах

В полемике вокруг богословия как ваковской дисциплины церковные богословы в России часто (как уже и в XVIII в.) ссылаются на «немецкие университеты», указывая на то, что в западных университетах всегда были богословские факультеты. Поэтому имеет смысл рассмотреть немецкую модель, то есть буквально опросить ряд представителей немецкого богословия. Материалом может служить ряд подготовленных нами интервью, опубликованных в 2016 г. в журнале «Государство, религия, церковь в России и зарубежом»¹⁰, одно интервью, опубликованное на портале «Православие и мир»¹¹, а также официальные документы, касающиеся концепции богословия в немецких университетах¹². Таким образом, мы располагаем пятью беседами: тремя — с представителями систематического богословия, одной — с представителем церковной истории и одной — с представителем религиозной педагогики. Это профессора богословия, преподающие в университетах Мюнстера, Тюбингена, Эрфурта, Ольденбурга и Галле; двое из них протестанты, трое — католики.

На основании этих бесед ситуацию с богословием в немецких университетах можно кратко описать следующим образом.

Первое, что надлежит констатировать: присутствие богословия нуждается в постоянном оправдании и в немецких университетах. Позитивистские взгляды широко распространены и в Германии.

В конце 2000-х и вплоть до 2010 г. в Германии шли споры о судьбе богословия в университете. Положительный для богословия исход спора был неочевиден. Результат дискуссии зафиксирован в документе, составленном немецким Государственным советом по науке, — «Рекомендации касательно дальнейшего развития богословия и наук, занимающихся вопросами религии» („Empfehlungen zur Weiterentwicklung

¹⁰ Богословие в университете: германский case. Интервью с профессорами Иоганной Ранер, Томасом Бремером, Михаэлем Габелем, Йоргом Диркеным // Государство, религия, церковь в России и зарубежом. 2016. Вып. 34. № 3. С. 241–298.

¹¹ Интервью с доктором богословия, проф. Йохимом Виллемсом: «На все неудобные вопросы у религии есть ответы», интервью для портала «Православие и мир», 20 октября 2016 г. URL: <http://www.pravmir.ru/yoahim-villems-na-vse-neudobnye-voprosyi-o-religii-est-otvety/> (дата обращения 20.11.2016).

¹² См., напр., на странице: www.akast.info. К документам и структурам католического богословского образования: [katholisch-theol. Fakultätentag: http://kthf.de/](http://kthf.de/); к документам и структурам протестантского богословского образования: <http://evtheol.fakultaentag.de>.

von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften“)¹³. Документ был принят 29 января 2010 г. Он занимает 169 страниц и содержит соображения в пользу присутствия богословия в университете, краткую историю богословия в немецких университетах, статистику по количеству католических и протестантских факультетов, институтов и церковных высших учебных заведений, тенденции организационного развития немецкого богословия за последние 50 лет, а также библиографию. Документ касается состояния не только христианского, но и иудейского и мусульманского богословия в немецких университетах.

Описанная в этом документе модель отличает Германию от большинства европейских соседей.

Документ констатирует, что «религиозные привязанности по-прежнему оказывают решающее влияние на... культурные пространства» и что «потребность в научной экспертизе по вопросам религии» растет. В деле богословского образования государство и Церковь («религиозные сообщества») работают сообща, поскольку образование составляет их «общую заботу». Государство заключает договоры с Церквями.

В присутствии богословия в университете заинтересованы все стороны: государство, Церковь, университет и само богословие.

Государство. Государство заинтересовано в том, чтобы «религиозные ориентиры граждан» «приносили плоды» «на пользу стабильности и... процветания общества». «Дифференцированные формы выражения нравственных представлений», сформированные религиями, важны, считает государство, и для секулярного общества: в обхождении людей друг с другом, в обхождении людей с природой, в пограничном опыте человеческого существования. В университетской среде «религиозные сообщества сталкиваются с необходимостью вновь и вновь интерпретировать свою веру в условиях постоянно меняющихся знаний и горизонтов». Это, по мнению государства, позволяет «противодействовать тенденциям... фундаментализации религиозных точек зрения», что идет на пользу как государству, так и обществу.

Церковь, богословие. Церкви заинтересованы в интеграции религиозных ориентиров и нравственных ощущений в процесс поиска всеобщего взаимопонимания в обществе. Подобная интеграция происходит в том числе с помощью университетской дисциплины — богословия. В университете — методами науки — совершается «перевод базисных ориентиров»

¹³ <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf>.

религий на всем понятный язык. В университете богословие находится в тесном контакте с другими науками, особенно с философией, филологиями и историческими науками. Таким образом, богословие вынуждено говорить с ними на равных, что, в свою очередь, заставляет его держаться высокого академического уровня.

Университет. Благодаря богословию университет постоянно сталкивается с этическими вопросами. Богословие заставляет другие — в особенности точные — науки задумываться о границах чисто наукообразной («позитивистской») интерпретации человека и мира. Богословие предлагает варианты интерпретации человеческого существования.

V. Особенности немецкой концепции

На фоне российской ситуации особый интерес вызывают следующие моменты:

— Что есть религия, в Германии определяется *самими религиозными сообществами*.

— Государство не выносит суждений о мировоззрении граждан; оно нейтрально и только создает условия в деле образования.

— Государство и общество заинтересованы в присутствии богословия в университете, потому что пользуются конкретными практическими плодами «просвещенного» богословия в культуре, экономике, медицине и политике, в мирном сосуществовании религий в обществе.

— Финансирование богословских факультетов и богословской науки со стороны государства не рассматривается как финансирование Церкви; иными словами, государство «оплачивает» науку, а не Церковь.

— Ответ на вопрос касательно сомнений в научности богословия формулируется следующим образом: научный характер богословия состоит в том, что основания веры вводятся в рациональный дискурс; это происходит с применением прозрачных методов.

— С точки зрения немецкого научного сообщества, научный характер богословия не умаляется:

- а) конфессиональным характером богословия. Конфессиональный характер религии в школе и богословия в университете не считается «клерикализацией» общества;
- б) фактом поиска истины (ибо с теориями истины работает и юриспруденция, и философия);

- в) личной религиозностью студентов и доцентов. В Германии «вера», взгляд изнутри ситуации веры не считается фактором, делающим богословие ненаучным.

— Ответ на вопрос о том, зачем нужно богословие как самостоятельная дисциплина, если уже есть религиоведение и философия, как раз и состоит в указании на особую перспективу богословия — на взгляд изнутри религии. Богословие пребывает в диалоге с целым рядом дисциплин (филологией, историей, психологией, музыковедением, педагогикой и многими другими) и вносит во всеобщий дискурс — на рациональном языке — то, что характерно (в нашем случае) для христианской веры.

— Особенно интересным для российского наблюдателя представляется убежденность немецких богословов в том, что и *университетская среда благотворно сказывается на богословии*, поскольку в научной среде оно располагает академической свободой, *защищающей его от церковных ограничений (!)*. Эта мысль для российского наблюдателя совершенно новая. Богословие в Германии не «церковно», оно *внецерковно*, поскольку наука, описывающая себя как «церковная», перестает быть «наукой». «Церковность» в этом представлении означает ангажированность, то есть отсутствие свободы, необъективность в исследовательской работе. Однако в глазах немецких богословов богословие нельзя называть и «университетским», противопоставляя его «церковному».

— С этим связано и следующее, весьма интересное для российского наблюдателя обстоятельство: богословие в Германии не есть дело ни государства, ни Церкви, а только ученых: физика есть дело физиков, а богословие есть дело богословов, которые хоть и сотрудничают с государством и Церковью, но в научных занятиях и выводах независимы от них.

— Новостью для российского наблюдателя является и то обстоятельство, что немецкие церкви не рассматривают университет как поле для миссии. Конечно, они тоже убеждены в том, что богословие обогащает университетскую среду. Но они убеждены и в том, что и *университетская среда обогащает богословие*, а через него и церкви.

— Богословие рассматривает себя в Германии действительно лишь как *одна из многих* дисциплин, лишь как *одна из возможных интерпретаций* действительности наряду с философией, литературоведением, искусствоведением, медициной и проч. Таким образом, университет предстает отражением *универсальной* картины мира и человека — универсальной в смысле полноты всей палитры наук и интерпретаций.

— В Германии богословие понимается много шире, чем до сих пор в России. В России, например, церковный историк не считается богословом¹⁴. В системе немецкого богословия в университетской среде церковный историк — конечно богослов. А вот филолог, занимающийся богословскими темами или пишущий богословские тексты, богословом не становится. Богослов — тот, кто прошел университетский курс богословия, независимо от того, в какой области богословия он специализируется: в систематическом ли богословии, в религиозной ли педагогике или экзегетике.

— Современное немецкое богословие отмечено интересом к человеку. Вопрос о человеке представляется тем шарниром, с помощью которого богословие поддерживает диалог с естественными науками и с миром.

— Диалог с естественными науками и с миром немецкое богословие выстраивает на языке философии. Поэтому философия играет колоссальную роль как в протестантском, так и в католическом богословии в Германии. Непривычному глазу российского наблюдателя многие немецкие тексты из области систематического богословия и богословской этики представляются философией, но никак не богословием.

VI. Выводы

Сравнение ситуаций в отношении богословия в Германии и России показывает, что

а) в России уже 250 лет тому назад ссылались на немецкие университеты в поисках аргументов в пользу учреждения богословских факультетов в российских университетах;

б) не только российская система богословского образования в силу известных исторических обстоятельств пошла совсем по другому пути, чем немецкая, но и представления о содержании, методах, целях и месте богословия сегодня сильно различаются в русской православной и немецкой католической и протестантской среде;

в) сегодня в дискуссии вокруг признания богословия полноценной, ваковской дисциплиной с соответствующим признанием научных

¹⁴ Ср. характерную реплику прот. Константина Польскова: «В какой момент Аверинцев начинает богословствовать и перестает быть филологом или в какой момент отец Иоанн Мейендорф становится богословом и перестает быть историком Церкви?» — на круглом столе журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» (2016. Вып. 34. С. 209).

степеней вновь слышны отсылки к немецкой концепции богословия в университете, при том что свойственные немецкой концепции богословия особенности российскими участниками дискуссии, очевидно, не осознаются.

Очевидно и то, что концепция богословия как науки в России в настоящий момент еще не сформировалась. Позиции спорящих сторон зачастую содержат в себе недоразумения. Немецкая модель присутствия богословия в университетской среде включает в себя элементы (такой, например, как «внецерковность»), чуждые российской православной ситуации. Ссылаясь в поисках дополнительных аргументов в пользу признания богословия наукой в ваковском смысле на немецкий опыт, православные сторонники богословия как науки должны отдавать себе отчет в том, что как ссылки на немецкий опыт, так и признание богословия ваковской дисциплиной с неизбежностью должны повлечь за собой пересмотр существующей концепции православного богословия и привести к расширению его тем, к умножению применяемых исследовательских методов, а также к выяснению вопроса о том, какая роль отводится (и отводится ли вообще) церковному авторитету в процессе богословского научного исследования. В противном случае православное богословие в России не может считаться наукой в том смысле, какой обычно вкладывается в понятие гуманитарной науки.

Источники и литература

1. *Александренко В. Н.* Проект Богословского факультета при Екатерине II. 1773 г. // Вестник Европы. 1873. Т. 6 С. 301–317.
2. *Андреев А. Ю.* Лекции по истории московского университета, 1755–1855. М., 2001.
3. Богословие в университете: германский case. Интервью с профессорами Иоганной Ранер, Томасом Бремером, Михаэлем Габелем, Йоргом Диркеным. Беседовала и перевела с немецкого Анна Брискина-Мюллер // Государство, религия, церковь в России и зарубежом. 2016. Вып. 34. № 3. С. 241–298.
4. Круглый стол на тему «В чем научность теологии?» // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2016. Вып. 34. № 3. С. 205–223.
5. «На все неудобные вопросы у религии есть ответы»: интервью с доктором богословия, проф. Йохимом Виллемсом (беседовала и перевела с немецкого Анна Брискина-Мюллер). 20 октября 2016 г. // Портал «Православие и мир». URL: (дата обращения 20.11.2016).

Anna Briskina-Muller. Russian Debates about the Theology as Science, and the German Model.

In the article, the author presents systematically the positions in the current Russian discussion concerning theology as science and emphasizes some points that are not yet mentioned by participants although they need to be discussed. In the second part, particularities of the German conception are considered on the basis of Church-State conventions, as well as through interviews with some representatives of German theological science. The author concludes that the German model contains elements (e.g., the independence from the Church), which are foreign for the Russian Orthodox situation. Appealing to the German experience and the recognition of theology as a scientific field “accepted by the State” in Russia would lead to inevitable changes in the conception of Orthodox theology as well as widening the scientific field and methods of theology. The question of the role for the Church’s authority (if it can have one in science at all) in the process of scientific theological research also needs to be asked. Otherwise, neither appealing to the German experience, nor the State’s accreditation of theology can be considered warranted.

Keywords: theology, state accreditation of theology, theology at the university, theology as science, theology at German universities, theology in Germany.

Anna Mikhaylovna Briskina-Muller — Doctor of Theology, Research Fellow at the Faculty of Theology at the Martin Luther University of Halle-Wittenberg.

А. А. Концев

ОТНОШЕНИЕ К ОБРАЗАМ ЖАНА КАЛЬВИНА В ЕГО «НАСТАВЛЕНИЯХ В ХРИСТИАНСКОЙ ВЕРЕ»

«Наставления в христианской вере» являются одним из выдающихся произведений периода Реформации. Эта работа Кальвина представляет собой систематический труд по догматическому богословию реформатской церкви. «Наставления», наряду со Священным Писанием, — один из наиболее авторитетных источников для кальвинистов и, пожалуй, одно из самых цитируемых произведений в их трудах. В своей статье мы решили рассмотреть то, как в «Наставлениях» осмысливается тема образа. Этот вопрос является одним из наиболее обсуждаемых при православно-протестанском диалоге не только на уровне богословов, но и среди обывателей. Часто при встрече православного и протестанта первым предметом обсуждения становится не учение о предопределении или спасении только верой, но вопрос допустимости религиозных изображений в литургическую жизнь. Наш выбор также может быть объяснен еще и тем, что Ж. Кальвин занимал наиболее радикальную позицию по отношению к образам, что делает исследование его трудов весьма необходимым для развития православно-протестантского диалога.

Ключевые слова: Ж. Кальвин, поклонение, образ, служение, идолопоклонство, суеверие, Реформация, «latría», «dulia», VII Вселенский Собор.

Произведение Ж. Кальвина «Наставления в христианской вере»¹ является классическим источником для изучения Реформации и, в частности, кальвинизма. Изначально это произведение не было таким объемным, каким мы его имеем сейчас. На его формирование ушло много лет. Впервые издав их в 1536 г. на латинском языке, Кальвин до конца жизни перерабатывал свой главный труд. Окончательный вариант датируется 1559 г., когда оставалось пять лет до смерти выдающегося реформатора. По своему объему он превышает первоначальный текст почти в пять раз. Хотя «Наставления» и похожи по своей структуре на учебник

Александр Александрович Концев — аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (sobron@rambler.ru).

¹ При написании статьи мы использовали русским переводом «Наставлений», осуществленным А. Д. Бакулова и Г. В. Вдовиной и изданным Российским государственным гуманитарным университетом в 1997–1999 гг. В дальнейших ссылках на этот источник мы будем указывать просто номер книги, главы и раздела, в котором находится интересующий нас отрывок.

догматического богословия, книга сформировалась в результате стремления Кальвина ответить на злободневные богословские вопросы его времени². В связи с этим отдельные вопросы получили наиболее полное освещение по сравнению с другими.

«Наставления» состоят из четырех книг, непосредственно образам посвящена одиннадцатая глава из первой книги, однако десятая и двенадцатая главы по своему содержанию очень тесно связаны с темой образа. Изначально следует сказать, что отношение к образу у Кальвина переплетено с теорией познания. Для него существуют два рода Откровения — естественное Откровение и Откровение, выраженное в Священном Писании, причем последнему реформатор отдает большее предпочтение³. При этом Кальвин призывает «искать Бога прежде всего в Писании»⁴. Такое отношение к Священному Писанию вытекает из его антропологических воззрений. По мнению Кальвина, после грехопадения человеческая природа целиком испорчена, и всякие попытки человека познать Бога неминуемо ведут к суевериям и идолопоклонству. В состоянии полной поврежденности, когда утрачена всякая связь с Богом, единственным источником верного знания о Нем является Его Самооткровение, содержащееся в Библии. Ален Безансон по этому поводу пишет: «С Кальвином изменилось и представление о Боге, и представление о мире. Мир оказался обезбожен... Небо и земля вместо того, чтобы воспеть хвалу Богу, становятся опустевшим и нейтральным театром, на сцене которого одинокая личность может, в случае милости Божией, ощутить Бога, „каким он являет себя в своем Слове“»⁵. В результате «изоляции» человека от Бога все то, что не находит подтверждения в Священном Писании, по мысли реформатора, является суеверием и ведет к идолопоклонству.

Ввиду такого акцента на важности Писания, который по своей сути соответствует провозглашенному ранее реформаторскому принципу *Sola Scriptura*, Кальвин осуществляет библейский анализ мест, которые касаются темы образов. Из ветхозаветных отрывков Кальвин приводит

² Так, например, в книге часто фигурирует имя Мигеля Сервета, с которым полемизировал Кальвин.

³ «Знание о Боге, которое мы можем почерпнуть из созерцания мира и всех Божьих творений, еще более доступно нам в Слове Божьем» (I.10.1).

⁴ См. там же.

⁵ Безансон А. Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества. М., 1999. С. 202.

традиционные ссылки для противников икон на книги Исход (Исх 20:4) и Второзакония (Втор 4:12–16). Первый отрывок воспринимается женевским реформатором как усилие Бога «обуздать дерзость людей»⁶ в их стремлении создавать образы. Второй же пассаж он использует как разъяснение к первому, из чего им делается вывод о том, что Бог через противопоставления Своего голоса и изображения указывает, что «всякие зримые формы только отвращают от Него»⁷. Помимо указанных ветхозаветных отрывков Кальвин приводит места из книги прор. Исайи, направленные против идолопоклонства (Ис 40:21; 44:12), и его видение серафимов, закрывающих свои лица перед Богом (Ис 6:2). Комментируя последний отрывок, Кальвин говорит, что это прикрытие херувимами лиц «означает, что сияние Божьей славы так сильно, что даже Ангелы не в силах прямо смотреть на Бога и вынуждены прикрывать лицо. Более того, даже запечатленные в Ангелах отблески этой славы невыносимы для нашего плотского зрения»⁸.

Из новозаветных отрывков реформатор приводит два: первый — это видение Святого Духа в виде голубя (Мф 3:16), второй — из книги Деяний, где ап. Павел говорит: «Мы... не должны думать, что божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого» (Деян 17:29). Итогом всего библейского анализа Кальвина является то, что все указания Священного Писания о явлениях Бога «служат указанием на Его непостижимую сущность»⁹. Однако не совсем понятным является то, почему в качестве таких явлений Бога «лицом к лицу» женевский папа приводит «облако, дым и огонь» (Втор 4:11), а также приведенное уже нами явление Святого Духа в виде голубя. Автор «Наставления» не уклоняется от рассмотрения явлений Бога в человеческом виде, которые он объясняет как «приуготовление к будущему откровению в лице Иисуса Христа»¹⁰. Но само Воплощение, то есть ключевой аргумент богословия образа на Востоке, им не рассматривается.

Обращение к Библии как к главному источнику вероучения может быть объяснено и тем, как Кальвин осмыслял историю новозаветной Церкви. Богословие и литургическая жизнь Католической Церкви, по мнению женевского реформатора, полна искажений, основанных

⁶ I.11.1.

⁷ I.11.2.

⁸ I.11.3.

⁹ См. там же.

¹⁰ См. там же.

на человеческих выдумках¹¹. В своих попытках возродить Церковь на библейских основаниях Кальвин обращается к раннехристианскому периоду ее истории. Рассматривая историю образа, он указывает, что первые пятьсот лет Церковь не знала никаких изображений. Так, он пишет: «В течение почти пятисот лет, когда христианство переживало расцвет и хранило неповрежденную чистоту учения, в храме обыкновенно не было мази. Когда же церковное учение повредилось, люди принялись для украшения храмов создавать образы»¹². Более того, святые отцы не видели никакой пользы в использовании образов и опасались, что они могут принести много зла¹³.

Помимо библейского аргумента¹⁴ Кальвин приводит еще один, который соответствует принципу *solī Deo gloria* (только Богу слава), указанному Карлосом Эйре¹⁵. Этот принцип предполагает, что человек вправе оказывать славу только Богу. Кальвин пишет: «Всякий раз, когда Бога представляют в зримом образе, нечестиво и злонамеренно умаляют его славу»¹⁶. Такое умаление славы происходит по той причине, что поклонение Ему оказывается не в той форме, которую Бог указал в Библии. Неверное поклонение приводит к тому, что «все приписываемое идолу (т. е. образу. — А. К.) оказывается украденным у Бога»¹⁷, в результате чего человек посягает на всемогущество Бога.

Третий аргумент женевского реформатора может быть назван эстетическим или художественным. Автор «Наставлений» обращается к анализу искусства «папистов». По поводу современного католического искусства Кальвин пишет: «Всякий увидит, в каком жутком облике представляют они Бога. Что же касается живописных или иных изображений

¹¹ См. I.11.9: «Истинная религия давно искажена и едва ли не уничтожена совершаемым нечестием».

¹² I.11.13.

¹³ См. там же.

¹⁴ Вся совокупность библейских отрывков, приводимых Кальвином против почитания образов, далее для удобства мы будем именовать «библейским аргументом».

¹⁵ Карлос Эйре (Carlos M. N. Eire) определяет отношение к поклонению у Кальвина двумя ключевыми принципами: *solī Deo gloria* (только Богу слава) и *finitum non est capax infiniti* (конечное не может вместить бесконечное), которым соответствуют два Божественных свойства — всемогущество и трансцендентность. См.: Eire Carlos M. N. War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 325 p.; Libri Carolini // Monumenta Germaniae Historica. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahnianii, 1998. P. 197.

¹⁶ I.11, 1; см. так же I.11.4.

¹⁷ I.11, 9.

святых, то что это, как не образцы разнузданной роскоши и бесстыдства? Кто согласится принять их, того следовало бы подвергнуть порке. Распутницы в своих вертепах предстают менее разряженными, чем выглядят девственницы на изображениях в папистских храмах. Не более подобающи и одеяния мучеников»¹⁸.

Конечно, такая резкая критика может быть воспринята как полемический выпад против католичества, однако вряд ли реформатор сильно преувеличивал. Подтверждением тому могут служить слова Эразма Роттердамского, который указывает, что «святых можно увидеть в бессмысленных и даже непристойных изображениях. Это изображения, которые призывают скорее к бесстыдству, чем к благочестию»¹⁹. Еще одним свидетельством упадка религиозного искусства Запада перед Реформацией является предписание Тридентского собора (1545–1563), направленное против непристойностей в религиозном искусстве: «Иконы не должны быть ни написаны, ни украшены по образцу мирской вызывающей красоты... Епископы должны с великим усердием и великой заботой наблюдать за этим, чтобы ничего беспорядочного, ничего, что имело бы неуместный и смущающий вид, ничего непристойного не происходило, так как Дому Божию подобает святость [Пс 93, 5]»²⁰. Приведенные отрывки подтверждают мысль Кальвина о том, что состояние религиозного искусства далеко отстояло от идеала, и даже сама Католическая Церковь осознала необходимость художественной реформы в религиозном искусстве. В других местах «Наставлений» Кальвин говорит о католических образах как средствах удовольствия²¹, что, в свою очередь, противоречит установленному Богом богослужению, которое не допускает «наслаждения фантазиями человеческого ума»²².

Помимо доводов против образов, Кальвин рассматривает и ряд иконопочитательских аргументов с целью их опровержения. Очевидно, ему была известна апелляция защитников икон к изображениям херувимов, помещенных на крышке Ковчега Завета. Реформатор рассматривает отрывок из книги Исход, повествующий о повелении Бога сделать

¹⁸ I.11, 7.

¹⁹ Цит. по: Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 608.

²⁰ Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. С. 322–323.

²¹ I.11.12.

²² I.11.13.

изображения херувимов (Исх 25:17–21), и приходит к выводу, что смысл этого повеления в том, чтобы люди осознали, что «нет иного способа узреть Бога, кроме воспарения ума ввысь в поклонении Ему»²³. Привлечение этого пассажа из Священного Писания в защиту изображений, по мысли Кальвина, недопустимо, поскольку и завесы, и крылья херувимов призваны к тому, чтобы скрыть Бога, причем не только от человеческого взора, но и от восприятия прочими чувствами. Вторая причина, по которой ссылка на херувимов в деле защиты образов не имеет силы, та, что «херувимы были нужны в приготовительном, ныне завершенном наставлении в Законе»²⁴. Этот аргумент Кальвина становится более понятен, если принять во внимание то, как он понимал соотношение между Ветхим и Новым Заветами. Хотя женеvский реформатор и говорит о единстве двух Заветов, он не мог игнорировать различия между ними. Это различие он определяет через образ покрывала. Для него в Новом Завете открывается то, что существовало, но было скрыто под «покрывалом» в Ветхом. Исходя из такого понимания херувимы, которые должны были скрывать Бога в Ветхом Завете, в Новом Завете не нужны, поскольку Бог открылся в полноте в Иисусе Христе и в принесенном им Откровении. Это не означает, что Ветхий Завет упраздняется совершенно, однако все то, что в нем касалось подготовки Нового Завета, теряет свою значимость с приходом Христа²⁵.

Вторым аргументом в защиту образов, который опровергает Кальвин, является отношение к иконам как к «книгам для неграмотных». Реформатор прямо указывает истоки такого восприятия образа — богословие Григория Великого. Однако женеvский папа отвергает это учение, противопоставляя авторитету Григория авторитет Святого Духа²⁶. Отношение к иконам как средству научения является типичным для Запада, поэтому Кальвин уделяет опровержению данного аргумента немало внимания. Он начинает свое опровержение дидактической роли изображений с того, что приводит два отрывка из пророков Иеремии и Аввакума: «Когда Иеремия говорит, что „уставы народов — пустота“ (Иер 10:3), а Аввакум называет литого истукана лжеучителем (Авв 2:18), мы должны уяснить

²³ I.11.3.

²⁴ Там же.

²⁵ О соотношении Ветхого и Нового Заветов подробнее см.: Доктор В. Де Грейф. Понимаем ли мы, что читаем? Кальвин как «наставник»? // пер. с нидерл. С. Накул. URL: <http://calvin.reformed.org.ua/?p=704> (дата обращения: 16.10.2015).

²⁶ I.11.5.

из этого общий смысл учения: все попытки людей познать Бога с помощью изображений тщетны, более того — нечестивы»²⁷. Свою позицию реформатор строит на следующих основаниях. Во-первых, Бог использует иную форму для наставления в вере, «Он сообщает общее для всех людей учение путем возвещения своего Слова и в Таинствах»²⁸. В результате богоустановленной формой научения для Кальвина является проповедь Слова Божия и совершение Таинств, каковых он признает два — Крещение и Евхаристию²⁹. Во-вторых, по его мнению, пророки безоговорочно осудили такое отношение к образам, они противопоставляют образы и Самого Бога. Делают же они это потому, что знание о Боге, которое человек получает через образы, ложное и противоречит Закону Божию³⁰.

Женевский реформатор также задается вопросом: «кто же эти невежды, не способные обучаться иначе, как посредством изображений»?³¹ В качестве таких невежд он приводит апостолов, и указывает, что они были научены Христом именно посредством слова. Слово, по его мысли, обладает большей силой убеждать и наставлять, нежели изображение. «Простое Слово несет в себе более пользы для простецов, чем тысяча крестов из дерева или камня»³². Указывая на непристойность католических изображений и их богатство, Кальвин проводит мысль, что они не только не наставляют верующих, но и служат соблазном для людей алчных. В довершение всего, стремление католиков оправдать дидактическую роль образа он поворачивает против них самих. Женевский реформатор изобличает их в том, что невежество, против которого Католическая Церковь пытается бороться посредством изображений, процветает в Церкви благодаря нерадивым пастырям, которые лишили свою паству наставлений³³.

Третий аргумент, который опровергает Кальвин, связан с темой поклонения. Реформатор пишет: «Неважно, поклоняются ли просто идолу

²⁷ Там же.

²⁸ I.11.7.

²⁹ В Католической Церкви к Реформации сформировалось учение о семи Таинствах, из которых Кальвин принимал только два указанных. Как указал А. Маграт, «таинства должны быть основаны на „обещании и повелении Господнем“» (см.: *Маграт А. Богословская мысль Реформации*. URL: http://modernlib.ru/books/makgrat_alister/bogoslovskaya_misl_reformacii/read/ (дата обращения: 16.10.2015).

³⁰ I.11.5.

³¹ I.11.7.

³² Там же.

³³ I.11.7.

или Богу в идоле»³⁴. Из приведенных слов можно увидеть, что автор «Наставлений» различает два рода поклонения, к которым апеллируют определенные группы, почитающие образы. Первая группа — это откровенные язычники, для которых ценен сам образ. Что же касается второй группы, то возникает некоторое сомнение, кого имеет в виду реформатор, ведь православные со ссылкой на свт. Василия Великого утверждали, что посредством поклонения образу честь воздается первообразу. Направлен ли этот контраргумент Кальвина против православной традиции? Ответом на этот вопрос служит отсыл реформатора к блаж. Августину, который приводит оправдания современных ему «идолопоклонников»: «Даже самые последние невежды почитают не эти видимые формы, но невидимо обитающее в них божество. Наименее погрязшие в скверне идолопоклонства сказали бы, что почитают не идола и не изображаемого им духа, а считают это материальное изображение знаком того, чему должно поклоняться»³⁵. Приведенные слова исключают православную позицию касательно образов, поскольку участники VII Вселенского Собора определили православное понимание поклонения следующим образом: «поклоняющийся (ο προσκυών) иконе поклоняется (προσκυεῖ) ипостаси изображенного на ней»³⁶. Вторая группа Кальвина — это те люди, которые воспринимают образы как вместилище чего-то божественного. Кальвин выступает именно против этого, говоря, что идолопоклонники «оказываются настолько глупы, что заключают Бога в какое-то вымышленное обиталище, и в результате почитание самого Бога оказывается невозможным»³⁷. В результате реформатор приходит к выводу, что всякое поклонение образу, «в каком бы виде оно ни совершалось», есть ни что иное, как идолопоклонство³⁸.

Еще одним важным аргументом, который использовали на Западе для защиты образа, было различие двух понятий — *latría* и *dulia*. Эти два понятия использовались для различения служения Богу и поклонения Богородице, ангелам и святым. Чтобы опровергнуть правомерность такого использования, Кальвин проводит филологический анализ. Первое, на что он указывает, это то, что почитатели образов не знают истинного смысла понятия *latría*. Так, Кальвин пишет: «Ведь „latreia“

³⁴ I.11.9.

³⁵ Там же.

³⁶ Деяния Вселенских сборов. Казань, 1909. Т. 7. С. 285.

³⁷ I.11.9.

³⁸ Там же.

означает всего лишь „почтительно относиться“; так что из их заявления следует, что они чтут свои образы без почтения»³⁹. Для реформатора два эти понятия выражают одно и то же, а те, кто их различают, только пытаются «представить одну и ту же вещь как две разные»⁴⁰.

В следующей главе Кальвин возвращается к использованию этого различия и говорит о нем уже в контексте почитания святых. Он указывает, что католики прибегают к такому различению, чтобы «почитание, подобающее Богу, можно было переносить на Ангелов и безгрешных усопших»⁴¹. Использование этих двух терминов не может быть допущено и по другой причине, а именно потому, что различие этих двух понятий «не всегда выдерживается в Писании»⁴². В двенадцатой главе первой книги автор «Наставлений» проводит анализ библейских отрывков для того, чтобы установить, как говорит оно о поклонении. Кальвин комментирует запрет ап. Петра кланяться ему, обращенный к Корнилию Сотнику (Деян 10:25). Он объясняет этот запрет тем, что апостол знал о том, что простой народ в своем «обыденном» языке не имел различий между почитанием Бога и почитанием творения, и потому, оберегая таких людей от суеверия, запрещает сотнику кланяться ему. В результате реформатор приходит к выводу, что в Библии «нам нередко приходится читать о людях, которым кланялись. Но при этом речь идет о поклоне вежливости, о человеческой учтивости. Иное дело религия. Всякий раз, когда в религии почитаются тварные существа, профанируется почитание Бога»⁴³.

Следует сказать несколько слов и том, как женеvский реформатор употребляет термины. Первоначально он приводит два термина на греческом языке (λατρεία и δουλεία). Однако термины, которые использовались на Востоке, были несколько иными. Для описания служения, оказываемого Богу, действительно использовался термин λατρεία. Отношение же к иконам и святым описывалось понятием «почтительное поклонение» (τιμητικὴ προσκύνησις). В «Наставлениях» Кальвин использует термин προσκύνησις и понимает его как простой поклон: «Ведь Сатана требовал от Христа всего лишь поклона, по-гречески προσκύνησις»⁴⁴. В русском переводе «Наставлений» также указывается, что Кальвин приводит два

³⁹ I.11.11.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ I.12.2.

⁴² I.12.2.

⁴³ I.12.3.

⁴⁴ Там же.

других греческих термина — «*᾿ειδωλοδουλία*» и «*᾿ειδωλολατρεία*»⁴⁵, которые имеют латинские эквиваленты *dulia* и *latria* — первый термин означает почтительную службу раба, а второй — поклонение божеству. И далее в сноске идет пояснение: «Именно об их различении шел горячий спор в первые века христианства»⁴⁶. Мы склонны предположить, что в процессе формирования богословия образа на Западе использование понятий *dulia* и *latria* стало традиционным аргументом в защиту образов. Данный аргумент казался неоспоримым для католиков. Кальвин выступил против этого разделения, но воспринимал его как классический католический аргумент в защиту образа⁴⁷. При этом, скорее всего, он не знал восточного различия терминов «служение» (*λατρεία*) и «почтительное поклонение» (*τιμητικὴ προσκύνησις*). Подтверждением тому служит и вопрос Кальвина, относящийся к постановлениям VII Вселенского Собора: «Так где же это пресловутое различие между „*latria*“ и „*dulia*“, под прикрытием которого намеревались обмануть Бога и людей? Ибо собор без всяких различий устанавливает равное поклонение изображениям и живому Богу»⁴⁸. Данный вопрос свидетельствует о том, что Кальвин не имел в своем распоряжении определений собора, а свои представления о нем строил на основании Каролингских книг.

Подобно классическому использованию понятий *dulia* и *latria*, еще одним традиционным аргументом для католиков был отсыл к VII Вселенскому Собору, на что указывает и сам Кальвин⁴⁹. Зная это, реформатор не преминул предоставить свое отношение к этому собору. Основанием для опровержения апелляции католиков ко II Никейскому Собору для автора «Наставлений», как мы уже указали, являются так называемые Каролингские книги (*Libri Carolini*) — памятник VII в. Кальвин так пишет о них: «Существует „Книга опровержений“, составление которой приписывается Карлу Великому и которую по стилю вполне можно отнести к этой эпохе. В ней подробно излагаются взгляды

⁴⁵ Эти два термина стоят непосредственно в тексте латинского издания «Наставлений» 1559 г. (*Calvin Jean. Institutio christianae religionis, in libros quatuor nunc primum digesta, certisque distincta capitibus, ad aptissimam methodum: aucta etiam tam magna accessione ut propemodum opus novum haberi posit.* Genevae: Robert I Estienne, 1559. 564, [28] p.).

⁴⁶ См.: Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. М., 1997. С. 553 (комментарий № 85).

⁴⁷ См. там же. С. 554 (комментарий № 93).

⁴⁸ I.11.16.

⁴⁹ I.11.14.

епископов — участников собора вместе с обосновывающими их доводами»⁵⁰. Далее женевский реформатор приводит свидетельства различных епископов в пользу икон, основанных на Священном Писании. Наиболее сильно его задевает то, что иконопочитатели на основании библейских текстов приходят к выводу, что «Бог познается не только через восприятие его Слова, но и через созерцание образов»⁵¹. Следом Кальвин рассматривает доводы участников VII Вселенского Собора касательно поклонения. В результате своих рассуждений реформатор делает заключение, что данный собор не имеет авторитета, поскольку его участники неверно толкуют Писание и потому искажают его смысл⁵². Вторая причина, по которой указанный собор не является авторитетным, та, что на нем не было установлено различий между поклонением изображениям и Самому Богу⁵³. Данное обвинение Кальвина является неправомерным, о чем свидетельствует приведенный выше отрывок из определений, и может быть объяснено тем, что знания о II Никейском Соборе он черпает из Каролингских книг, автор которых также обвиняет иконопочитателей в неверном толковании Писания⁵⁴.

В заключение следует сказать о том, каково отношение Кальвина к искусству. Кальвин не отрицает возможности существования искусства. «Искусство живописи и ваяния — это дар Божий»⁵⁵. Женевский реформатор выступает за правильное употребление этого дара, который Бог дает, во-первых, «для Его прославления», а во-вторых, для блага людей⁵⁶. Критерием легитимности изображения является в первую очередь Божественный Закон. К дозволенным изображениям относятся «достойные памяти события, животные, города, страны». Основная цель такого рода изображений — служить «предупреждением или напоминанием». Главным требованием, которое предъявляется к изображению женевским реформатором, является доступность предмета для созерцания плотским зрением. Художник вправе изобразить только то, что видимо оком⁵⁷.

⁵⁰ I.11.14.

⁵¹ Там же.

⁵² I.11.15.

⁵³ I.11.16.

⁵⁴ См. об этом: *Стасюк Владимир, иерей*. Карл Великий и Седьмой Вселенский собор. Каролингские книги. М., 2012. С. 65.

⁵⁵ I.11.12.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же.

Все остальные изображения создаются с целью получить удовольствие, что Кальвин не приветствует.

Подводя итог всему нашему обзору, можно заключить, что Кальвин в своем труде выдвинул достаточно веские аргументы против использования изображений в религиозной жизни. Все его аргументы против образов и опровержение иконопочитательской позиции базируются на Священном Писании и могут быть сведены к двум ключевым посылам. Во-первых, в Ветхом Завете содержится запрет использовать изображения. Во-вторых, Библия не содержит каких-либо указаний о том, что образам следует поклоняться. Писание становится главным аргументом Кальвина в силу того, что оно является единственным источником знания о Боге, не ведущим к суевериям. Что касается контраргументов женеvского реформатора, то мы можем заключить, что он не был знаком с восточным богословием иконы непосредственно. Используя информацию о VII Вселенском Соборе, содержащуюся в Каролингских книгах, он полагал, что опроверг и западное, и восточное учение об образе. Однако ни один из главных восточных аргументов так и не был им целиком рассмотрен. Кальвин пытается опровергнуть учение о различии между служением, подобающим Богу, и почтительном поклонении. Он опровергает данный аргумент в том виде, в котором он существовал на Западе, при этом отказывая восточному богословию в таком различии. Об использовании Воплощения Христова в защиту образов — ключевом восточном аргументе — Кальвин совершенно не упоминает. Это позволяет сделать вывод, что, черпая информацию из «вторых рук», женеvский реформатор был практически не знаком с восточной традицией и вся его критика почитания образов направлена против западного осмысления вопроса почитания изображений.

Источники и литература

1. Безансон А. Запретный образ. Интеллектуальная история иконоборчества. М.: МИК, 1999. 424 с.
2. Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 544 с.
3. Доктор В. Де Грейф. Понимаем ли мы, что читаем? Кальвин как «наставник»? // пер. с нидерл. С. Накул. URL: <http://calvin.reformed.org.ua/?p=704> (дата обращения: 16.10.2015).
4. Кальвин Ж. Наставления в христианской вере // пер. с фр. А. Д. Бакулова. М.: Аслан, 1997. 582 с.

5. *Makgrat A.* Богословская мысль Реформации // пер. с англ. В. В. Петлюченко. URL: http://modernlib.ru/books/makgrat_alister/bogoslovskaya_misl_reformacii/read/ (дата обращения: 16.10.2015).

6. *Стасюк Владимир, иерей.* Карл Великий и Седьмой Вселенский собор. Каролингские книги. М.: Б. и., 2012. 200 с.

7. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. // пер. с фр. Ю. Куркина, Н. Соколова. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. С. 560.

8. *Calvin Jean.* Institutio christianae religionis, in libros quatuor nunc primum digesta, certisque distincta capitibus, ad aptissimam methodum: aucta etiam tam magna accessione ut propemodum opus novum haberi posit. Genevae: Robert I Estienne, 1559. 564, [28] p.

9. *Eire Carlos M.N.* War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 325 p.

Aleksandr Koptsev. John Calvin's View of Images in the Institutes of the Christian Faith.

The *Institutes of the Christian Faith* are one of the key literary works of the Reformation. In this work, John Calvin offers a systematic exposition of the dogmatic theology of the Reformed Church. The *Institutes*, together with Sacred Scripture, became one of the most authoritative sources for Calvinists, and continue to be the most cited work among Reformed Christians. In this article, the author evaluates how the concept of images is treated in the *Institutes*. This problem is one of the most often discussed at dialogues between Orthodox and Protestants, not only at an official level, but also informally. Often, when Orthodox and Protestants meet, the question for discussion is not the teaching on predestination or on salvation by faith alone, but the question of whether religious images are allowed in liturgical life. John Calvin took the most radical position of all of the reformers on the issue of images, which makes evaluating his position important for the development of Orthodox-Protestant dialogue.

Keywords: John Calvin, worship, image, ministry, idolatry, superstition, Reformation, latria, dulia, 7th Ecumenical Council.

Aleksandr Aleksandrovich Koptsev — Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy (sobron@rambler.ru).

Д. А. Отто

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ХРИСТИАНИЗАЦИИ АНТИЧНОГО НАСЛЕДИЯ В «ШЕСТОДНЕВАХ» СВЯТИТЕЛЯ ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО И СВЯТИТЕЛЯ АМВРОСИЯ МЕДИОЛАНСКОГО

Целью статьи является показать, как христианские авторы освобождали термины и образы античной культуры, неразрывно связанные с языческой религией, от коннотаций с язычеством, а иногда придавали им совершенно христианское значение. Сопоставляются такие образы из «Шестодневов» свт. Амвросия Медиоланского и свт. Василия Великого: толкование слов «небо и земля» из Быт 1:1, образ дождя, образ пчелиного государства, понятия «птицы небесные», толкование слов «В Начале» из Быт 1:1, этимология слова «небо».

Ключевые слова: «Шестоднев», небо и земля, причина и материя, Начало, экзегеза, свт. Амвросий Медиоланский, свт. Василий Великий.

Энергия христианских мыслителей первых веков была направлена на объяснение, толкование и доказательство события боговоплощения как реального факта. Особенно в диалоге с языческим миром, который составляли не только критики христианства, но и те, кто создавал синкретические религиозные формы (гностицизм). Важно, что христиане также столкнулись с вопросом, как поступить с корпусом знаний, сформированным в период античности. В нем были разработаны вопросы богословия, философии, литературы, науки, но не отдельно, а как единое целое. Деятельность человека эпохи Античности в начале первого тысячелетия была неотделима от античной религии. Были мыслители, которые пытались полностью отвергнуть языческую мудрость (Тертуллиан), но были и те, кто конструктивно трансформировал античное наследие (святители Григорий Богослов, Василий Великий, Амвросий Медиоланский и др.). Они составили золотой век христианской письменности.

Изложение христианства в традиции и терминах античной философии приобрело просветительское, апологетическое и миссионерское значение. В связи с этим, как пишет исследователь Ф. М. Янг, одним из парадоксальных аспектов святоотеческого понимания просвещения

Дарья Александровна Отто — аспирантка Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, PhD-студентка Венского Университета (tari.otto@gmail.com).

стала «секуляризация» языческой философии, литературы, культуры, образования¹, как освобождение этих областей науки от языческого религиозного содержания. Вероятнее всего, отцы Церкви стремились не столько освободить язык Античности от языческого влияния, сколько рассказать о реалиях христианского богословия языком, который уже был разработан для выражения религиозных понятий. В результате чего самая сущность христианской веры оказалась выражена такими терминами, как Логос («λόγος») и Единсущный («ὁμοούσιος»)², которые применялись еще в стоической и гностической философии.

Уже в I веке существовали авторы, размышлявшие над текстом Ветхого Завета в категориях и терминах греческой философии. К примеру, иудей Филон Александрийский. По мнению исследователя Д. Доусона³, он редуцировал известную философскую мудрость до анонимных концепций и таким образом избавлял греческую мысль от ненужного ему язычества. Е. Р. Гудену⁴ полагает, что Филон — представитель эллинизированного иудаизма, в котором сохранялись иудейские обряды, однако наполнялись они греческой мистериальной философией, то есть аллегории Филона не являются попытками сделать Авраама или Моисея образами Орфея или Изиды, но образами идей, которые греческие мыслители стремились выразить в мифологических персонажах. Х. А. Вольфсо⁵, наоборот, полагает, что Филон эллинизировал богословский язык Ветхого Завета, оставив нетронутым содержание иудейской веры. В этой статье нам хотелось бы показать, как с этим обходились христианские авторы IV в. свт. Василий Великий и свт. Амвросий Медиоланский.

¹ Young F. M. *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge, 1997. P. 72. Употребление этим исследователем термина «секуляризация» предполагает его пятое значение в классификации Соммервила: отрицание обществом религиозного смысла каких-либо явлений, действий и т. п. См.: Somerville C. J. *Secular Society Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term Secularization* // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1998. № 37. P. 249–53. ()

² Beatrice P. F. The Word «Homousios» from Hellenism to Christianity // *Church History*. Jun., 2002. Vol. 71. 2 P. 243–272.

³ Dawson J. D. *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Berkeley. CA, 1992. P. 73.

⁴ Goodenough E. R. *By Light, Light: the mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. New Haven, 1935.

⁵ Wolfson H. A. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge, 1948.

Христианские мыслители, освобождая известные и понятные античному обществу образы от связи с языческой религией, показывали их христианское измерение и формировали христианский образ мышления. Примеры этого мы можем найти у свт. Климента Александрийского, Григория Богослова, Василия Великого, Амвросия Медиоланского (при помощи обращения к опыту греческих богословов). Исследователь Б. Штудер называет это «конверсией ценностей», через которую старое становится новым, не теряя своей содержательной значимости⁶. Таким образом, христианским мыслителям удалось перенять не философские толкования античности, а язык, которым могли быть выражены надмирные реалии в контексте христианского откровения.

Через экзегезу свт. Амвросия и свт. Василия в этой статье будут рассмотрены несколько примеров христианского просвещения через освоение античной культуры от языческого измерения:

1. Понятие «начало» из Быт 1:1.
2. Дождь.
3. Пчелы.
4. Образ «небо и земля» из Быт 1:1.
5. Этимология слова «небо».

Для раннехристианских авторов Библия была не просто книгой, которую они рассматривали наравне с философской литературой, чтобы выявить совпадения и различия. Библия была для них философией, более того — совокупностью всей философии. Все самое ценное, что они находили в трудах философов, можно было обрести в Священном Писании. Вероятно, этим также объясняется тот факт, что в раннехристианской библейской экзегезе так много философии.

Само название книги «Бытие», которое переводится с греческого («γένεσις») как «становление», «возникновение», — это термин философии Платона. Кроме того, в первом словосочетании этой книги — «в начале» используется термин, который волновал почти всех философов от Фалеса до Платона, — вопрос о сущности происхождения, о первоначальном принципе — «ἀρχή», из которого произошла множественность мира. Фалес предполагал, что вода была первопринципом

⁶ Studer B. *Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*. Rom, 1999. S. 120.

бытия⁷, Анаксимандр считал таковым нечто беспредельное «ἄλειρον»⁸, Анаксимен — воздух «ἀήρ»⁹, Гераклит полагал начало в горящем огненном эфире¹⁰, Плотин говорил о нематериальном первоначале, о едином, которое выше всякого бытия. Дело в том, что понятие «ἀρχή», которое можно перевести как «начало» или как «принцип», первые греческие философы понимали как нечто, близко связанное с понятием «причина», а значит, с первоэлементами мира — водой, воздухом, огнем и землей. Они искали материальные первопричины, Плотин выделил нематериальное начало всего сущего — «единое», которое, изливаясь, эмануируя, создает мир в процессе, непостижимом для человеческого ума. Между досократиками и Платином Платон, Аристотель и стоики также проблематизировали вопрос начала. Для нашего исследования важно, что свт. Василий Великий будет опираться именно на аристотелевскую концепцию начала.

Святитель Василий как создатель первого известного нам христианского «Шестоднева» открывает свою проповедь рассказом о Моисее, который изложил учение о шести днях творения и, естественно, жил прежде известных античных философов и потому может считаться более авторитетным, поскольку старше их, а Пятикнижие соответственно может быть названо в связи с этим источником греческой мудрости. Затем святитель, как человек получивший образование в Афинах IV века, переходит к раскрытию понятия «начало» — «ἀρχή». Он вглядывается в первые слова книги «Бытие»: «В начале сотворил Бог небо и землю» — и соответственно толкует каждое понятие: Бог, начало, творить, небо, земля.

Святитель Василий и свт. Амвросий схожим образом рассуждают о термине «начало», выделяя два компонента значения: начало во времени и вневременное. Раскрывая значение начала во времени свт. Василий приводит четыре возможных его понимания, которые соответствуют размышлениям Аристотеля о сущности «начала» в *Метафизике* (1013a 24ff.), однако аргументирует каждое значение святитель Василий с опорой на библейский текст:

«1) Началом называется и первое движение (κίνησις), например: начало пути блага, еже творити праведная (Притч 16:6), потому что прежде всего праведные дела движут нас к блаженной жизни; 2) но началом называется

⁷ Schupp F. Geschichte der Philosophie im Überblick. Band 1: Antike. Hamburg, 2003. S. 35.

⁸ Ibid. S. 40.

⁹ Ibid. S. 48.

¹⁰ Ibid. S. 99.

и то, с чего начинается какая-нибудь вещь, между тем как в ней есть и другое, например: в доме *основание* (θεμέλιος) и в корабле подводная часть. В таком смысле сказано: начало премудрости страх Господень (Притч 1:7), потому что богобоязненность есть как бы основа и опора совершенства. 3) Началом же искусственных произведений именуется *искусство* (τέχνη), например: мудрость Веселеила была началом украшения скинии, 4) а началом нравственных поступков бывает часто и *полезный конец* (τέλος) сделанного, например: началом милостыни — приобретение благоволения Божия, и началом всякого добродетельного действия — ожидающий нас по обетованиям конец»¹¹.

Можно заметить, что все эти четыре начала имеют параллель в учении Аристотеля о четырех причинах (αἷτια), однако и сам философ называет их началами¹².

«1) Причиной называется то содержимое вещи, из чего она возникает (ἐξοὐ γίγνεται)...

2) форма, или первообраз, а это есть определение сути бытия вещи, а также роды формы, или первообраза...

3) то, откуда берет первое свое начало изменение или переход в состояние покоя; например, советчик есть причина, и отец причина ребенка, и вообще производящее есть причина производимого...

4) цель, т. е. то, ради чего...»¹³

Первые две причины — внутренние (материя и форма), вторые две — внешние (движущее и цель). Здесь, как мы видим, есть сходство и различие между свт. Василием и Аристотелем. Например, святитель Василий, говоря о начале движения, действительно подразумевает первое движение, а у Аристотеля описан принцип движения; говоря об основании, святитель подразумевает действительный видимый и ощущаемый фундамент, а Аристотель говорит о более общем принципе — материи, из которой может возникнуть фундамент (ἐξοὐ γίγνεται, как медь — причина изваяния). Особенно ясно различие в описании четвертого начала: для Аристотеля цель — то, к чему движется, самоустраен объект, а у свт. Василия цель — то, что заложено Творцом. Мы видим,

¹¹ Василий Великий, *свт.* Беседы на Шестоднев 1.5 // Василий Великий, *свт.* Творения. Том 1: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М., 2008. С. 220.

¹² Aristoteles. *Metaphysika* 1013a 16ff.: πάντα γὰρ τὰ αἷτια ἀρχαί. (Aristoteles. *Metaphysica*. London. 1957. P. 87.)

¹³ Аристотель. *Метафизика* 1013a 24–34ff // Aristoteles. *Metaphysica*. London, 1957. P. 89–90.

что основное различие между святителем и философом в описании четырех принципов бытия — в стремлении свт. Василия показать, что первоначально всего — Господь, у Аристотеля же эти четыре принципа могут быть самостоятельными началами (см. предыдущее рассуждение).

Если сопоставить это рассмотрение понятия «начало» с тем, что делает свт. Амвросий, мы увидим, что он, близко следуя словам и примерам свт. Василия, принципиально подчеркивает, опираясь на библейский текст, что начало только одно, однако у него есть семь значений: начало во времени (*ad tempus*), начало численное (*ad numerum*), начало как фундамент (*ad fundamentum*), начало как изменение (*principium conversionis*), начало как искусство (*ars*), начало как цель (*finis*), начало как сила Божия (*virtus divina*)¹⁴.

Кроме того, свт. Амвросий строит свое толкование понятия «начало» в соответствии с собственной экзегетической системой, которая опирается на три смысла Писания: *naturalis* (Hexam 1:4:12), *moralis* (Hexam 1:4:13–14), *mysticus=rationalis* (Hexam 1:4:15–16). Этому посвящена вся четвертая часть первой главы «Шестоднева» свт. Амвросия. Толкование на первом уровне (*naturalis*) соответствует тому, что есть у свт. Василия, но свт. Амвросий умножает число возможных природных начал, как мы рассказали выше. Затем он раскрывает смысл уровней *moralis* и *mysticus* и возвращается к свт. Василию. Нравственное толкование (*moralis*) имеет соотношение со смыслом таинственным, относящимся к таинству крещения, а смысл, названный святителем Амвросием *mysticus=rationalis*, относится к Самому Христу¹⁵.

В целом, здесь свт. Амвросий больше полемизирует со свт. Василием, он не следует его композиции изложения понятия «начало» и ориентируется более на то, что это проповедь великопостная и ее слышат катехумены, поэтому находит в подтверждение своих мыслей цитаты, которые будут направлять слушателей к пасхальным переживаниям, точнее — к связи Пасхи с таинством крещения¹⁶. Из-за этого в его изло-

¹⁴ *Ambrosius Mediolanensis*. Hexameron. 1.4.12. Ср.: Аристотель. Метафизика 1013a 24ff. (материя, форма, движущее, цель) // Aristoteles. Metaphysica. London, 1957. P. 89–90.

¹⁵ Интересно отметить, что греческое слово «λόγος» может быть переведено на латинский язык не только как «verbum», но и как «ratio». В связи с этим возможно, что соотношение понятия высшего смысла в системе свт. Амвросия — «*rationalis*» — со Христом раскрывает для нас один из аспектов того значения, которое вкладывал в него святитель.

¹⁶ *Ambrosius*. Hexameron 1:4:13–14: «Также весной сыны Израиля покинули Египет и перешли море, крестившись в облаке и в море, по слову апостола (1 Кор 10:1 и след.). В это время года празднуется Пасха Христова, т. е. переход от порока к добродетели,

жениях смысла слова «начало» присутствует то, что к самому фрагменту книги Бытия 1:1 вряд ли относится. В «Шестодневе» 1.4.15 свт. Амвросий рассматривает начало как *initium mysticum* в соответствии с текстом Апокалипсиса 1:17, 18 «Я есмь первый и последний... Альфа и Омега, начало и конец», из чего он заключает, что слова «в начале» следует понимать как «во Христе», и переходит к христоцентричной экзегезе, что является характерным для его толкования вследствие любви к экзегетике Оригена¹⁷, как показал Т. Грауманн¹⁸. Таким образом, святитель Амвросий более отчетливо и ясно отсекает всякое предшествующее понимание начала, которое существовало в языческой философии и литературе, и принципиально придал этому термину единственное возможное значение — Христос.

1. Начало вне времени

Василий Великий «Шестоднев» 1.6	Амвросий Медиоланский «Шестоднев» 1.4.16
Или, может быть, поелику действие Творения мгновенно и неподлежит времени (<i>ἀκαριαῖον καὶ ἄχρονον</i>), то и сказано: «в начале сотвори», потому что начало есть нечто несостоящее из частей и непротяженное. Как начало пути еще не путь, и начало дома еще не дом (<i>Ὡς γὰρ ἡ ἀρχὴ τῆς ὁδοῦ οὐλὼ ὁδός</i> ,	Мы можем также понять, что «в начале сотворил Бог небо и землю» относится к какому-то периоду до времени (<i>ante tempus</i>). Как начало путешествия — это не полное путешествие, также и начало строительства здания — это еще не завершенное здание

от желаний плоти к благодати и трезвости ума...» Siquidem verno tempore filii Israel Aegyptum reliquerunt, et per mare transierunt, baptizati in nube, et in mari, ut Apostolus dixit (I Cor. X, 1 et seq.): et eo tempore Domini quotannis Jesu Christi Pascha celebratur, hoc est, animarum transitus a vitiis ad virtutem, a passionibus carnis ad gratiam sobrietatem que mentis.

¹⁷ В частности, относительно понимания начала у Оригена есть схожие идеи: «В начале сотворил Бог небо и землю». Что есть начало всего, если не Господь наш и Спаситель всего, Иисус Христос, «первороденный вся твари»?.. Не о временном каком начале Он говорит, но «в начале» означает «в Спасителе» сотворены были небо и земля, и всё, что было сотворено».

In principio fecit Deus coelum et terram... Quod est omnium principium nisi Dominos noster et Salvator omnium Iesus Christus primogenitus omnis creaturae?.. Non ergo hic temporale aliquod principium dicit, sed «in principio» id est in Salvatore, factum esse dicit coelum et terram et omnia, quae factasunt (*Origenes. Homilien zum Hexateuch in Rufinus Übersetzung. GCS. VI. 1. Leipzig, 1920. S. 1*).

¹⁸ *Graumann T. Christus Interpres: Die Einheit Von Auslegung Und Verkündigung in Der Lukaserklärung Des Ambrosius Von Mailand. Berlin, 1994.*

καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς οἰκίας οὐκ οἰκία), так и начало времени еще не время, а даже и не самонаименьшая часть времени (οὐδὲ μέρος αὐτοῦ τὸ ἐλάχιστον). Если же какой-либо любитель споров скажет, что начало времени есть время, то пусть знает, что сим разделить начало на части, а части сии суть: начало, середина и конец. Но придумывать начало для начала весьма смешно. И кто делит начало надвое, тот из одного сделает два начала, лучше же сказать, много и бесконечное число начал, потому что каждую отделенную часть должен будет непрестанно рассекать на новые части. Итак, чтобы мы уразумели вместе, что мир сотворен хотением Божиим не во времени, сказано: в начале сотвори. В означение сего древние толкователи, яснее выражая мысль, сказали: «вкратце» (ἐν κεφαλαίῳ) сотвори Бог, то есть вдруг и мгновенно (ἀθρόως καὶ ἐν ὀλίγῳ).	(sicut initium viae non dum via est et initium domus non dum domus). В конце концов некоторые толкуют «ἐν κεφαλαίῳ» как «in capite», что значит, что в короткий, крошечный момент времени (in brevi et in exiguo momento) были завершены все действия. Также есть те, кто толкуют начало во вневременном смысле (non pro tempore) как нечто, что было до времени, а «κεφάλαιον» или на латинском «caput» — это совокупность творений в том смысле, что небо и земля являются совокупностью видимого, которые являются не только украшением этого мира, но и свидетельством о невидимом, в некотором смысле показывая «уверенность в невидимом» (Евр 11:1).

Рассуждения о словах «в начале» как указании не на вневременную реальность, а на предвременную у обоих святителей совпадают. При этом сотворение неба и земли рассматриваются как однодействие воли Творца. Однако аргументацию свт. Амвросий приводит свою. Свт. Василий строит доказательства как логическую задачу, решаемую методом от противного: если «начало» рассматривать как явление во времени, то 1) «начало» вынуждено иметь начало, середину и конец; 2) тогда оно, согласно regressus ad infinitum, никогда не сможет начаться, что бессмысленно¹⁹.

В этом рассуждении свт. Василий снова следует мысли Аристотеля, правда, в данном случае не дословно: «если они [начала] преходящи, то очевидно, что им в свою очередь необходимо состоять из каких-нибудь начал (ведь всё, преходя, разрешается на те [начала], из которых состоит), поэтому выходит, что у данных начал есть другие начала, более

¹⁹ Henke R. Basilius und Ambrosius über das Sechstageswerk. Basel, 2000. S. 250.

ранние, а это невозможно»²⁰. С другой стороны, откуда появляется у свт. Василия «ἐνκεφαλαίῳ» вместо «ἐνἀρχῇ»? В данном случае он привлекает греческий текст книги Бытие по переводу Акиллы²¹, а не Септуагинты. В этом слове (ἐνκεφαλαίῳ) уже нет оттенка соотнесенности со временем, но есть смыслы главенства (Свт. Василий. «Шестоднев», 1.6.)²²

Свт. Амвросий, соглашаясь со свт. Василием в том, что есть вневременные аспекты понятия «начало», отбрасывает аристотелевскую аргументацию и приводит свою: 1) есть толкователи, которые понимают под словами «В начале» несхватываемую вневременную быстроту акта творения; 2) другие видят в этих словах выражение всего сотворенного. Здесь интересно отметить, что выражение «ἁθρόως λέγειν», употребленное у свт. Василия, может переводиться именно как «назвать часть, имея в виду целое» (pro parte totum ponere)²³, схватить результат, сложение всех частей: «потому что совокупность всего видимого — небо и земля». Таким образом, свт. Амвросий толкует слова из Быт 1:1 как образ всего, что было сотворено. Очевидно, имея перед глазами текст свт. Василия, свт. Амвросий как бы не замечает, проходит мимо отсылок к аристотелевскому рассуждению, но одновременно, вполне вероятно, исходит из слов свт. Василия ἁθρόως, развивая собственную мысль. Как предполагает М. Г. Мара²⁴, такое понимание возникло у свт. Амвросия благодаря сопоставлению библейского текста Быт 1:1 с двумя другими местами из Писания, которые святитель часто в своих проповедях цитирует: Пс 18:1 — «небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь» и Рим 1:20 — «ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира, через рассматривание творений видимы...». Потому что в целом для свт. Амвросия характерно видеть более глубокий духовный смысл любого библейского стиха через другие библейские цитаты, а не через диалектику, на которой строятся многие аргументы свт. Василия. Кроме того, свт. Амвросий само слово «начало» относит к обозначению Христа (Нехам 1.15), что снова сближает его толкования

²⁰ Аристотель. Метафизика. III. 4 1000b 26–27.

²¹ ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν θεὸς συν τὸν οὐρανὸν καὶ συν τὴν γῆν. Существует также перевод Халкидия на латинский язык: Caput rerum condidit Deus caelum et terram. См.: Winden J. C. M., van. Calcidius on matter. His doctrine and sources. Leiden, 1965. P. 54.

²² Winden J. C. M., van. In the beginning: some observations on the patristic interpretation of Gen 1:1. Vigiliae Christianae 16, 1962. P. 213

²³ Estienne Benoît C. Hase Thésaurus tēs hellēnikēs glōssēs: 866 C ἁθρόως. London, 1826.

²⁴ Mara M. G. L'Interpretazione ambrosiana di Rom 1:20 // Studia patristica Mediolanensia. 10, 1979. Milano. P. 419–435.

с оригеновской экзегезой²⁵. Так что свт. Амвросий черпает свои толкования из разных богословских источников, создавая необходимые ему нравственные и мистические смыслы (согласно его системе трехуровневого толкования: *moralis, naturalis, rationalis*).

2. Дождь

Оба святителя говорят о том, что существуют четыре элемента видимого мира, они смешаны между собой и содержатся один в другом. Можно только отметить, что рассуждения свт. Василия о содержании воды и воздуха в земле (*А что в земле есть и водное естество, доказывают копатели колодцев. И о находящемся в нем воздушном естестве свидетельствуют пары, какие выходят из земли влажной и согретой солнцем*) свт. Амвросий пропускает, но добавляет свое размышление о содержании воды в воздухе. Делая аллюзию на Быт 1:7 «И создал Бог твердь, и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. И стало так» он напоминает о дожде, проливающимся на землю: «В небесах мы можем постичь присутствие воды, которая или над небом, или из самих небес часто проливается тяжелыми дождями на землю»²⁶.

Слова, примененные святителем в этом месте, по мнению исследователя Ж. Пепэна²⁷, создали литературную реминисценцию и отсылают образованного слушателя к образу дождя из Георгики Вергилия: «Боги, богини!.. Вы, что обильно с небес дождем поливаете всходы!»²⁸ Если мы посмотрим латинский текст Вергилия: «*dique deaque omnes... quique satis largum caelo demittis imbrem...*», то увидим сходство со свт. Амвросием: «*largo... imbre demittitur*». Ж. Пепэн²⁹ пишет, что святителю Амвросию эта реминисценция нужна, чтобы дождь ассоциировался у слушателей не со свадьбой Воздуха (*aether*) и Земли (*tellus*), о которой дальше пишет Вергилий (2:325–327), чтобы убрать пантеистические аллюзии. Эта реминисценция создавала новое — христианское ощущение взамен пантеистического представления о дожде.

Кроме того, образ дождя является важным для экзегезы «Шестоднева» свт. Амвросия, поскольку символизирует само Святое Писание. К примеру,

²⁵ *Origenes*. Homilien zum Hexateuch in Rufinus Übersetzung. GCS. VI. 1. Leipzig, 1920. S. 1.

²⁶ *Ambrosius*. Hexaemeron 1.6.20.

²⁷ *Pépin J.* Théologie cosmique et théologie chrétienne. Paris, 1964. P. 447–452.

²⁸ *Вергилий*. Георгики 1:23.

²⁹ *Ibid.* P. 451.

позднее (389 г.) в комментарии на 118-й псалом святитель будет говорить о дожде как об образе Писания так: «...хорошо опьянение от духовной трапезы... то, что является опьянением земли, после того как она наполнилась небесным дождем, имеет обыкновение возвращать семена и умножать плоды. Итак, Слово Божие, Которое, подобно дождю, нисходит с небес...»³⁰ Вода, спускающаяся с небес, как образ Нового Завета — это дождь, свободно стекающий с неба и распространяющийся на всех в противоположность замкнутости и плотности облака Ветхого Завета³¹.

3. Пчелы

Интересно обратить внимание на образ пчелиного государства, известный из «Георгик» Вергилия и используемый у свт. Василия и свт. Амвросия в их комментариях на пятый день творения — о птицах, которые полетели по тверди небесной.

Василий Великий «Шестоднев» 8.4:	Амвросий Медиоланский «Шестоднев» 5:66
«Некоторые из бессловесных ведут жизнь гражданственную, поскольку гражданственности свойственно, чтобы действия всех клонились к одному общему концу, как это можно видеть у пчел. Ибо у них и жилище общее, и вылет общий, и занятие у всех одно».	«...теперь я расскажу (nuncage... expediam) о том, какие птицы (aves) устроены подобно некому государству и свою жизнь проводят в согласии с законами (vita ehuus aetatem sub legibus). Отсюда для государства польза от законов, что они для всех общи и подчинение им соблюдается сообща всеми, все удерживаемы единой связью; право не для других, не так что оно кому-то запрещает, но то, что разрешено — разрешено всем; а что не позволено — всем не позволено. Общим является уважение к родителям, чьим советом управляется государство, общим является проживание в городе (commune omnibus urbis domicilium), общим является исполнение обязанностей, едино предписание для всех, один план (consilium) для всех. Всё это важно, но еще более среди пчел...»

³⁰ Ambrosius. Expos. Ps.118, 13:24: bona mensae spiritalis ebrietas... eo quod ebrietas terrae, cum infusa fuerit imbre caelesti, suscitare semina, fructus multiplicare consueverit. Itaque Verbum Dei, quod sicut pluvia descendit e caelo...

³¹ Pizzolato L. F. La dottrina esegetica di sant'Ambrogio // Studia Patristica Mediolanensia. Milano, 1978. P. 36–39.

Святителю Амвросию рассуждение святителя Василия оказалось близко в плане юридического размышления об общем и частном, и он более широко разворачивает мысль о сопоставлении государства и устройства пчелиного роя. Подобно свт. Василию, он предлагает увидеть соотношение государственности у людей и целенаправленности в образе жизни пчел. Святитель Василий единожды употребляет термин, относящийся к частной жизни (μία), и дважды — к общественной (κοινή), а свт. Амвросий — 13 раз термин о совместном житии (communis) и 5 раз о частном (unum). Р. Хенке³² отмечает, что «κοινὴοἴκησις» (общее жилище), замененное у свт. Амвросия на «commune omnibus urbis domicilium» (общее проживание в городе), и «unius patria ecluduntur limine» (находящиеся в пределах единой родины) добавляют родные для римского слуха и совершенно особенные понятия «urbs» и «patria».

Также святитель Амвросий здесь добавляет игру с известным на латыни фрагментом из Вергилия: «Георгики», 5.149–155, 210.

*«Изложу (nuncage... expediam), какие свойства Юпитер
Пчелам сам даровал в награду за то, что за звонким
Шумом куретов, за их громкозвучной последовав медью,
Неба владыку они воскормили в пещере Диктейской»³³.
Общих (communis) имеют детей лишь они, и дома-общезитя*

В городе (urbis); жизнь их идет в подчинении строгим законам (magnis que agitant sub legibu saevum).

Родину (patriam) знают они и своих постоянных пенатов...

...Так царя своего ни в Египте не чтут, ни в обширной

Лидии, ни у парфян, ни на дальнем Гидаспе индийском»³⁴.

Очевидную связь свт. Амвросия с текстом Вергилия подтверждает словесное повторение urbis, sub legibus, patriam и грамматическая конструкция в начале фрагмента nuncage... expediam. Также можно заметить, что святитель пропускает всё, связанное с Юпитером и мифом о его воспитании пчелами, сохраняя параллель между государственным

³² Henke R. Basilius und Ambrosius... S. 176.

³³ Из греческой мифологии известно, что мать Юпитера (Зевса) Рея прятала сына от отца (Кроноса) на Крите под присмотром нимф Адрастеи и Идеи, вскормивших его молоком божественной козы Амалфеи. Пчелы носили мед маленькому Зевсу со склонов высокой горы Дикта.

³⁴ Вергилий. Георгики 150–155, 211. М., 1971. С. 110.

устройством, социальной общностью людей и пчелиным ульем, особенно звучит слово «закон» относительно пчелиной жизни. Можно отметить, что святитель убирает эпитет «великие», говоря о законах, но завершает фрагмент восторженной хвалой правовому состоянию общества («общим является проживание в городе, общим является исполнение обязанностей»). Упоминание святителем Амвросием уважения к старшим, которые управляют государством, — это отсылка к сенату, к связанному с ним поведению граждан. В этом фрагменте есть также отсылки к Цицерону относительно устройства гражданской общины государства³⁵.

4. Небо и земля.

«В начале сотворил Бог небо и землю». Быт 1:1.

Свт. Василий «Шестоднев» 1:7	Свт. Амвросий «Шестоднев» 1:20
Двумя крайностями обозначил сущность вселенной, приписав небу старшинство в бытии (τῷ μὲν οὐρανῷ τὰ πρεσβεϊατῆς γενέσεως ἀλοδοῦς), а о земле сказав, что она занимает второе место по сущности (ὕλῳ ρῆι). Без сомнения, ежели есть что-нибудь среднее между небом и землею (εἴ τι τοῦτων μέσον), то оно сотворено вместе с сими пределами... упомянувший о небе и земле, которые по самой природе наиболее удалены друг от друга, конечно, обозначил тем совместительно и все, что наполняет середину между ними (τὰ τῇ νμέσῃν τοῦτοις ἐκκληροῦντα).	Как бы то ни было для наших теперешних целей, достаточно сказать, что в начале Он сотворил небо, из которого происходит изначальная причина происхождения (praeregativa generationis et causa), и землю, в которой материя происхождения (generationis substantia). В действительности с небом и землей были сотворены четыре элемента, из которых происходит всё.

Сопоставление этих очень похожих фрагментов дает возможность увидеть метод заимствований свт. Амвросия. Можно заметить, что там, где свт. Василий говорит о середине между небом и землей, у свт. Амвросия отсутствует термин «середина», а небо и земля не рассматриваются

³⁵ Цицерон. Об обязанностях 1:53: Еще более тесные узы — принадлежность к одной и той же гражданской общине. Ведь у граждан есть много общего: форум, храмы, портики, улицы, законы, права, правосудие, голосование; кроме того, общение друг с другом и дружеские связи, а у многих и деловые отношения, установившиеся с многими людьми.

как крайние точки Вселенной³⁶. Святитель Василий понимает библейские «небо» и «земля» в самом очевидном смысле, а затем относительно слов «земля же была безвидна и пуста» он замечает, что то же самое можно сказать и о небе, поскольку оно еще не было освещено светилами: ни солнцем, ни луной, ни звездами — предельно буквальное толкование библейского текста. Свт. Амвросий (1.2.7), наоборот, под влиянием Оригена относит к небу невидимую материю, а к земле — видимую.

Далее ван Винден³⁷ отмечает, что, хотя выражение свт. Амвросия *praerogativa generationis* — дословный перевод τὰ πρεσβεῖα τῆς γενέσεως свт. Василия, добавление слова «causa» совершенно меняет смысл, «из которого происходит изначальная причина происхождения». Более того, святитель Амвросий, в отличие от свт. Василия, полагает, что Быт 1:1 в словах «небо» и «земля» подразумевает не буквально видимые элементы мира, а два принципа мироустройства: форма и материя, «из которых» (*in his* — *Ablativus Instrumenti*) затем возникают четыре элемента.

Дж. С. М. ван Винден и Ж. Пэпен³⁸ полагают, что противопоставление этих терминов (*causa et substantia*) — классическая стоическая космология (*causa et materia*), где аллегорически Небо (Уран) и Земля (Гея) (активное и пассивное начала) являются родителями Вселенной: Небо (*causa*) — это *causa rerum* (причина всего), которая противоположна Земле (*substantia*), земной субстанции, материи, потому что формирует ее. Сенека формулирует это такими словами: «есть то, что существует, и должно существовать

³⁶ Возможно, свт. Амвросий рассматривал упоминание свт. Василием о среднем элементе бытия как отсылку к языческой космологии Платона. Рассуждение в «Тимее» Платона о пропорциях четырех элементов в «мировом теле» содержит такое понятие, как «среднее бытие» (Платон. Тимей, 31b6–32c4): «Однако два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь... было бы достаточно одного среднего члена для сопряжения его самого с крайними... трехмерные предметы никогда не сопрягаются через один средний член, но всегда через два. Поэтому бог поместил между огнем и землей воду и воздух...» (31.c.1: δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν· δεσρὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι. 32.b.1: μία μεσότης ἂν ἐξήρκει τὰ τε μεθ' αὐτῆς συνδεῖν καὶ ἑαυτήν.). У свт. Василия в Нехам 1.6 та же мысль: «...хотя не сказано о стихиях: огне, воде и воздухе, но... упомянувший о небе и земле, которые по самой природе наиболее удалены друг от друга, конечно, обозначил тем совместительно и все, что наполняет средину между ними. А потому и не ищи повествования о каждой стихии...»

³⁷ Winden J. C. M., van. Heaven and Earth in Genesis 1:1 // *Romanitas et Christianitas*. Amsterdam; London, 1973. P. 380: «from which proceeds the preliminary cause of generation».

³⁸ Pépin J. *Théologie cosmique*... P. 361–362.

то, откуда это происходит, из чего оно происходит: одно — это причина, а другое — это материя»³⁹. У Аэция мы находим такой фрагмент из Зенона: «...началами являются бог и материя (τὴν ὕλην), из которых одно есть причина (αἰτίος) действия, а другое — причина страдательного...»⁴⁰ Интересен также сохранившийся на латинском фрагмент из Халкидия: «Многие отделяют материал (silva) от сущности (essentia), как Зенон и Хрисипп. Материалом они называют, конечно, то, что лежит в основе всего того, что имеет качества; а сущностью — начальный материал всех вещей или их самое древнее основание, которое по своей собственной природе без лица и бесформенно: как, например, медь, золото, железо и прочее такого рода — это материал для того, что из них делается, а не столько сущность. В действительности как для этих, так и для других, если они существуют, <одно> — это причина (causa), <другое>, само оно — материя (substantia)»⁴¹.

Л. Ф. Пиццолато⁴², комментируя слова святителя о «generationis substantia», отмечает, что чем больше святитель Амвросий придерживается греческого текста, тем сильнее оказывается его расхождение с ним по смыслу, потому что он переводит греческое «ὕλᾱρξει» святителя Василия как «substantia». Это дословный перевод, однако его расположение рядом со словом «causa» связывает этот фрагмент с совершенно другими образами.

Так, святитель Амвросий, рассматривая небо и землю как causa и substantia, отходит от экзегетической традиции свт. Василия, от платоновских аллюзий и возвращается к аллегоризму, но благодаря аллюзиям на стоическую философию в христианском смысле.

³⁹ Seneca epist. 65, 2: esse ergo debet unde fiat aliquid, deinde a quo fiat: hoc causa est, illud materia. См.: *Sénèque. Lettres à Lucillius*. Tome 1. Paris, 1959. P. 106.

⁴⁰ Aetius. I.3.25: Ζήνων Μνασέου Κιτιεύς ἀρχὰς μὲν τὸν θεὸν καὶ τὴν ὕλην, ὃν ὁ μὲν ἐστὶ τοῦ ποιῆν αἰτίος, ἡδὲ τοῦ πάσχειν, στοιχεῖα δὲ τέσσαρα... См.: *Arnim H., von. Stoicorum veterum fragmenta. Zeno Physica*. 86. Stuttgart, 1964. S. 24.

⁴¹ Chalcidius in Timeus: Plerique tamen silvam separant ab essentia, ut Zeno et Chrysippus. Silvam quippe dicunt esse id, quod subest his omnibus quae habent qualitates, essentiam vero primam rerum omnium silvam velantiquissimum fundamentum earum, suapte natura sine vultu et in forme: ut puta aes, aurum, ferrum et caetera huius modi silva est eorum, quae ex iisdem fabre fiunt, non tamen essentia. At vero quod tam his quam ceteris ut sint causa est, ipsum esse substantiam. См.: *Arnim H., von. Stoicorum veterum fragmenta. Zeno Physica*. 86. Stuttgart, 1964. S. 24.

⁴² Pizzolato L. F. La dottrina esegetica di sant' Ambrogio // *Studia Patristica Mediolanensia*. Milano, 1978. P. 85.

Р. Хенке⁴³ пишет, что в самом начале текста, отклоняясь от интерпретации свт. Василия, свт. Амвросий принципиально отрицает очевидно языческое представление о трех первоосновах мира и предлагает свою версию двух первоначал. Кроме того, сам святитель Амвросий начинается трактат «Шестоднев» с полемики против трех начал мира: «столько мнений у людей, что некоторые из них объявили, что три начала составили всё: Бог (deus), образ (exemplar), материя (materia) — так говорит Платон и его ученики».

Это значит, что свт. Амвросий, как и некоторые другие святые отцы (например, Ипполит Римский), принципиально отрицал философское учение о трех первоначалах как языческое, и в своем «Шестодневе» он показывает христианское измерение представления о небе и земле через представление о двух пределах, элементах мира. Однако он не придумывает свою версию и аргументацию, а вероятно, опирается на уже существующие комментарии Оригена и Филона.

Ориген рассматривал небо и землю как два вида материи: «материя мыслимая бестелесных видов» и «материя телесная бесформенная» (этот текст комментария Оригена на книгу Бытие не сохранился, однако известен в пересказе Халкидия⁴⁴, и сходная мысль выражена Оригеном в «О началах» 2.9.1⁴⁵). Подобное толкование развивает и Филон Александрийский, только в других терминах: он рассматривает небо и землю из Быт 1:1 как κόσμος νοητός и αἰσθητός⁴⁶ (мир мыслимый и мир чувственный). Причем «κόσμος νοητός» — это совокупность божественных идей, сам Логос⁴⁷. Подтверждение этому Филон находит в том, что сотворение неба и земли, как и сотворение человека, упомянуты в Библии

⁴³ Henke R. Basilius und Ambrosius... S. 109.

⁴⁴ Winden J. C. M., van. Calcidius on matter. His doctrine and sources. Leiden, 1965. P. 54–55.

⁴⁵ Origenes. De Principiis 2.9.1: Porro esse et Scriptura dicit «numero et mensura universa» / Sap 11:20 / condidit deus, et idcirco «numerus» quidem recte aptabitur rationabilibus creaturis vel mentibus, ut tantae sint, quantae a providentia dei et dispensari et regi et contineri possint. «Mensura» vero materiae corporali consequenter aptabitur...; Origène. Traité des principes. T. 1. Paris, 1978. P. 352.

⁴⁶ Philo. De opificio mundi 19: ὡς ἄρα τὴν μεγάλοπολιν κτίζειν διανοηθεὶς ἐνενόησε πρότερον τοὺς τύπους αὐτῆς, ἐξ ὧν κόσμον νοητὸν συστησάμενος ἀπετέλει καὶ τὸν αἰσθητὸν παραδείγμα τι χρώμενος ἐκεῖνος; Philo. Philo with an English Translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker. T. 1. London, 1949. P. 16.

⁴⁷ Ibid. 20 οὐδὲν ἂν ἕτερον εἶποι τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος... См. подробнее: Фокин А. Р. Формирование Тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014. С. 112.

дважды, что предполагает в первый раз сотворение нематериальной идеи неба и земли — Логоса творения, а во второй раз уже телесное воплощение этой идеи — само творение⁴⁸.

5. Об этимологии понятия «небо».

Василий Великий «Шестоднев» 3, 8	Амвросий Медиоланский «Шестоднев» 2, 15
И нарече Бог твердь небо (Быт 1:8). Хотя название сие собственно приличествует другому, но и твердь, по подобию, приемлет то же наименование. Примечаем же, что небом (οὐρανός) называется часто видимое (ὁρώμενον) пространство, — по причине густоты и непрерывности воздуха, который ясно подлжит нашим взорам, и, как видимый, получает наименование неба, например, когда говорится: <i>птицы небесныя</i> (Пс 8:9), и еще: <i>летающыя по тверди небесней</i> (Быт 1:20).	Действительно, небо, которое по-гречески называется «οὐρανός», по латыни называется «caelum», по причине содержания в себе звездного света или созвездий, оно также называется «отпечаток» (caelatum). Подобно тому, как серебряное блюдо, когда сияет печатью рельефного изображения, называется нами отпечатком (caelatum). Греческое слово «οὐρανός» происходит от глагола «ὀράσθαι», который означает «то, что видимо». В противоположность (πρός ἀντιδιαστολήν) тем самым земле, которая темнее, называется небо οὐρανός, потому что оно сияет и оно видимо. В связи с чем, думаю, и это сказано: «летающие по небу всегда видят лицо Отца Моего Небесного» (ср.: «Ангелы небесные» (Мф 18:10) и «птицы да полетят над землею по тверди небесной» (Быт 1:20). То есть силы, которые находятся в этом видимом месте, созерцают всё это и имеют это в своем поле зрения.

Свт. Василий ведет этимологию слова «οὐρανός» от глагола «ὀράσθαι» — быть видимым. Таким образом, он утверждает подобие друг другу двух небес. Вследствие своей плотности воздух видим, вследствие своей видимости он удерживает название «небо» (видимый — οὐρανός), одновременно второе небо имеет общие свойства плотности с воздухом и потому также может называться «небо». Свт. Амвросий повторяет значение, приводимое свт. Василием, и добавляет значения латинского «caelum», вспоминая однокоренное «caelatum» — «гравировка». Такую

⁴⁸ Philo. De opificio mundi 29: πρῶτον οὖν ὁ ποιῶν ἐποίησεν οὐρανὸν ἀσώματον καὶ γῆν ἀόρατον καὶ ἄερος ἰδέαν καὶ κενού... καὶ ἔστιν ὑπερουράνιος ἀστήρ, πηγὴ τῶν αἰσθητῶν ἀστέρων.

этимологию латинского слова «небо» представляет и писатель II в. до н. э. Марк Теренций Варрон⁴⁹, а также Плиний⁵⁰, Светоний и, вероятно, Цицерон упоминают ее⁵¹.

Добавляя научные данные из латинской литературы, свт. Амвросий приближает текст к своей латиноговорящей пастве. Он сравнивает украшенное звездами небо с гравированной серебряной посудой. Кроме того, святитель с помощью греческого значения слова «небо», используемого свт. Василием, применяет антитезу, его излюбленный литературный прием. В таком контексте небо предстает видимым (*visibilis*) и светящимся (*lucidus*) в противоположность темной земле. Латинская этимология показывает родство двух небес (неба и тверди небесной) более эффективным образом, нежели греческая. Если видимость и прозрачность — свойства неба, то твердь небесную оформляют сияющие звезды. И именно это свойство особенно подчеркивает святитель Амвросий.

Кроме того, относительно экзегетической системы свт. Амвросия интересно отметить, что для выражения «птицы небесные» свт. Василий приводит библейские цитаты, предполагающие буквальное толкование слова «птицы», а свт. Амвросий сразу дает аллегорическое понимание птиц как сил небесных (*potestates*). Причем он цитирует Мф 18:10, заменяя «ангелы» на «птицы небесные». Как кажется, таким образом он применяет метод аллюзии, который мы ранее видели на примере аллюзии из Вергилия по поводу дождя и пчел. Однако здесь уже библейская аллюзия: заменяя одно слово другим, он показывает возможности смысла слова «птицы», которое может становиться синонимичным слову «ангелы». Откуда возникает такая аллюзия у свт. Амвросия? Уже Филон и свт. Климент Александрийские, а также Ориген описывали понятием «силы» (*potestates*, *δυνάμεις*) сонм ангелов⁵². Таким образом, святитель

⁴⁹ Varro. Ling. 5.18: Caelum dictum scribit Aelius, quod est caelatum, autcontrario nomine, celatum quod apertum est; non male, quod impositor, multopotius caelare a caelo quam caelum a caelando. Sed non minus illud alterum de celando ab eo potuit dici, quod interdum celatur, quam quod noctu non celatur. См.: Varrone Marco Terenzio. Opere. De Lingua latina. V-X. Torino, 1974. P. 62.

⁵⁰ Plinius. Nat. 2.8: equidem et consensu gentium moveor; namque et Graeci nomine ornamentum appellavere eum et nos a perfecta absoluta que elegantia mundum. caelum quidem haut dubie caelati argumento diximus, ut interpretatur M. Varro. См.: C. Plinius Secundus. Naturalis historiae libri XXXVII. Vol. 1. Liber II. 4. Stuttgart; Leipzig, 1996. P. 130.

⁵¹ Pépin J. Théologie cosmique... P. 529–530.

⁵² Ibidem. P. 375.

Амвросий понимает птиц как образное наименование ангелов — так понимал этот текст святителя и блаженный Иероним и критиковал его за это⁵³. Особой функцией ангелов является, как мы понимаем из их греческого наименования (ἄγγελος от глагола ἀγγέλλω), возвещение воли Божией. В контексте нашей статьи уместно отметить, что в греческой литературе именно птицы были вестниками богов. К примеру, орел считался вестником Зевса⁵⁴ См.: *Homerus. Iliada*:

*«Знаменье дал, да спасется аргивский народ, не погибнет:
Быстро орла ниспослал, между вещей вернейшую птицу...
Чуть усмотрели они, что от Зевса явилася птица...»* /8:246247, 251/

*«Птицу пошли, быстролетного вестника, мощью своею
Первую в птицах, любимую более всех и тобою...
Быстро орла ниспослал, между вещей вернейшую птицу...»* /24:310–311, 315/

Кроме того, крылатые Гермес и Ника также являлись вестниками богов. Кстати, об орлах свт. Амвросий вспоминает в своем «Шестодневе» несколько раз, как во фрагменте «Шестоднев» 5.73, где толкует, почему в Библии (Быт 1:20) сказано: «...и птицы да полетят над землею, по тверди небесной». Святитель задается вопросом, почему по тверди, а не в воздушном пространстве летят птицы. И отвечает, что орел летит выше всех птиц, но все-таки не «по тверди», которая здесь употреблена как понятие, синонимичное с понятием ясного и прозрачного воздуха, благодаря этимологии греческого «οὐρανός», восходящего к глаголу «видеть». Характерно, что в восьмой части «Шестоднева», посвященной птицам, орел появляется как обобщающий пример образа птиц. В этом примере интересно положительное согласие богословия святителя Амвросия с источниками языческой литературы и мифологии.

⁵³ *Hieronymus. 1.26*: Действительно, есть некоторые толкователи, которые пока хотят выступить за пределы, указанные [св.] отцами, и вращаться в высоте, погружаются в глубину, утверждая, что птицы — это ангелы небесные и прочие силы на служении у Бога, которые питаются промыслом Божиим без собственной заботы [об этом]. *Sunt enim quidam qui dum volunt terminos patrum excedere et ad alta volitare, in imam erguntur, volatilia dicentes caeli angelos esse ceterasque in Dei ministerio fortitudines quae ansuecure sui Dei alantur providentia*. См.: *Hieronymus. Opera. Commentariorum in Matheum. CCSL. Vol. 77*. Turnhout, 1969. P. 40.

⁵⁴ *Pépin J. Théologie cosmique... P. 376*.

Выводы

Рассмотрев примеры соотношения языческой философии и библейской экзегезы, мы можем подвести следующие итоги: 1) мы увидели преобразование понятия «начало» из самостоятельного принципа устройства мира в понимание «начала» как Богом заложенного значения и обозначения Христа; 2) мы познакомились с превращением языческого образа дождя в нейтральное христианское понимание дождя как воды, содержащейся в небесах; 3) мы рассмотрели соотнесение святителями образа устройства пчелиного сообщества с государством без ссылок на Зевса / Юпитера; 4) понимание неба и земли как двух пределов начала, в котором содержится всё, как формы и материи; 5) посмотрели, как интерпретация этимологии слова «небо» влияет на понимание понятия «птицы небесные».

Мы можем заметить, что свт. Василий преимущественно использует Платона и Аристотеля в качестве классической опоры своих рассуждений, а свт. Амвросий обращается к латинской литературе. С одной стороны, это следствие образования, которое получили эти святители, с другой — очевидно, что они обращаются к контексту, которым живет их аудитория и паства, а не к контексту, в котором, к примеру, была написана Библия.

Из приведенных примеров мы смогли увидеть, что язык в богословии святителя Амвросия занимает важное место, он становится, таким образом, не просто средством передачи информации, но и средой, в которой осуществляется понимание его аудиторией. Языковая традиция слушателей корректирует направление разговора об Истине, формирует общий язык для взаимопонимания слушателя и святителя. Получается, что латинский язык создает иную форму существования содержания, которое выражалось и греческими отцами. Помимо того, что язык влияет на метафорику и логику текста, как мы это видели на примере дождя и пчел, он влияет и на ассоциативный ряд. Здесь уместно вспомнить то, что дословный перевод слова «ὕλη» как «substantia» повлек за собой изменение философской концепции, которая была выражена свт. Василием. Таким образом, языковая традиция слушателя производит актуализацию тех смыслов текста, которые могут быть не замечены в другой аудитории (к примеру, слова святителя о родине, городе и послушании законам звучат в аудитории римских граждан иначе, нежели среди варваров). Мне кажется, святитель Амвросий таким образом играет

с тем языковым феноменом, который в XX в. будет назван «герменевтическим кругом»: он за счет отдельных частей, слов, фраз создает аллюзию на языческое целое, в контексте которого эти слова приобрели значение, а затем подменяет это целое христианским откровением, в связи с чем и части смотрятся иначе, приобретая иное звучание. Причем в данном случае процесс герменевтического осмысления осуществлял не святитель Амвросий относительно библейского текста, а его слушатели относительно его проповеди. В сочинении «Шестоднев» важность роли языка, которым святитель выражает свои мысли, повышается за счет того, что это была устная проповедь, позднее зафиксированная письменными знаками.

В нашей статье предполагалось кратко рассмотреть, как святые отцы в своих работах применяли традиции, веками складывавшиеся в языческом обществе, превращая их в язык традиции Истины.

Из приведенных примеров видно, что во времена раннехристианских авторов, из каковых мы рассматривали свтт. Василия и Амвросия, книги Библии оказывались в одном ряду с философской античной литературой, поэтому отцы Церкви считали возможным искать и находить между ними разные совпадения и различия. В самой Библии мы находим много философских моментов, что стало для некоторых отцов основанием, чтобы утверждать, что источником философской мудрости, в том числе Платона и всех остальных, является Библия, потому что ведь Моисей жил прежде их всех. И мы можем видеть, как святые отцы, рассматривая авторитет библейского текста в качестве безусловного, ссылками на него оттесняли языческую мудрость. С одной стороны, они сохраняли язык, с другой — силой библейского аргумента удаляли языческие образы и аллюзии, заменяя их христианскими реалиями. Однако язык античности не является абсолютным, вероятнее, этот язык был помощью в скорейшем сближении и понимании друг друга христиан и эллинов.

Благодаря мудрому различению того, что первично, а что вторично, Творца и творения, свт. Василий и свт. Амвросий обращают твердые языческие убеждения в христианские. Природные наблюдения иногда находятся в противоречии с текстом Святого Писания, поэтому важно находить более глубокий смысл божественного слова: если на третий день прорастает трава, а на четвертый появляется солнце, то мы должны принять, что «не солнце — создатель появившегося, а божественная доброжелательность отверзает утробу земли, божественная милость позволяет произрастать плодам земли» (*Ambrosius. Hexam 3.6.27*).

Р. Хенке⁵⁵ пишет, что свт. Амвросий расширил, сократил и изменил образец свт. Василия. Эти аллегорические расширения служат нравственному назиданию и духовному углублению понимания шести дней творения, пониманию отношений Бога и человека. Многочисленные отсылки к Вергилию, Сенеке, Цицерону и другим авторам также усиливают западный оттенок проповедей свт. Амвросия⁵⁶. Для него это соответствовало его пастырским задачам и углубило духовную составляющую текстов то, что он обратился к латинской литературе, античной риторике и спекулятивной философии в утверждении и объяснении христианских истин Писания.

Источники и литература

6. *Ambrosius*. Hexameron. Opere esegetiche I. Milano; Roma, 1979.
7. *Expositio Psalmi CXVIII*. Opere esegetiche VIII. Milano; Roma, 1987.
8. *De interpellatione Iob et David*. IV. Milano; Roma, 1980.
9. *De Fide* I. Milano; Roma, 1984.
10. *Aristoteles*. Metaphysica. London, 1957.
11. *Basilii*. Homiliae in hexameron. Berlin, 1997.
12. *Philo*. De opificio mundi. London, 1949.
13. *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. von Arnim H. Stuttgart, 1964.
14. *Alkinoos*. Didaskalikos: Lehrbuch der Grundsätze Platons // Verf.: Summerell O. F., Zimmer Th. Berlin, 2007.
15. *Hippolytus*: Refutatio omnium haeresium // Ed. M. Marcovich. Berlin; New York, 1988.
16. Платон. Собр. соч.: в 4 т. М., 1990–1995.
17. Аристотель. Первая и Вторая аналитика // пер. и коммент. Б. А. Фохт. М., 1952.
18. Аристотель. Собр. соч. М., 1978.
19. Василий Великий, свт. Творения. Том 1: Догматико-полемиические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М., 2008.
20. *Dawson J. D.* Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria. Berkeley, CA, 1992.
21. *Graumann Th.* Christus Interprete: Die Einheit Von Auslegung Und Verkündigung in Der Lukaserklärung Des Ambrosius Von Mailand. Berlin, 1994.
22. *Henke R.* Basilii und Ambrosius über das Sechstageswerk. Basel, 2000.

⁵⁵ Henke R. Basilii und Ambrosius... S. 423–431.

⁵⁶ Kellner J. B. Der Hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des Alten Testaments. Ein Beitrag zur Geschichte der biblischen Exegese. Regensburg, 1893. S. 83.

23. Kellner J. B. Der Hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des Alten Testamentes. Ein Beitrag zur Geschichte der biblischen Exegese. Regensburg, 1893.
24. Pépin J. Théologie cosmique et théologie chrétienne. Paris, 1964.
25. Pizzolato L. F. La dottrina esegetica di sant`Ambrogio // Studia Patristica Mediolanensia. Milano, 1978. P. 36–39, 85
26. Studer B. Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche. Rom, 1999. S. 120.
27. Winden J. C. M., van. Calcidius on matter. His doctrine and sources. Leiden, 1965.
28. Winden J. C. M., van. Heaven and Earth in Genesis 1:1 // Romanitas et Christianitas. Amsterdam; London, 1973. P. 380
29. Young F. M. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997.
30. Фокин А. Р. Формирование Тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014.

Daria Otto. Some Aspects of the Christianization of Ancient Heritage in the Hexamera of St. Basil the Great and St. Ambrose of Milan.

This article aims to show the process of releasing some terms, metaphors, and images of antique culture from their pagan connotations, and giving them a new Christian meaning. Two exegetical works are compared: the *Hexameron* of St. Basil the Great and the *Hexameron* of St. Ambrose of Milan. The following images from these works are evaluated: commentary on the words “the Heaven and the Earth” from Gen 1:1, images of the rain, images of the state of bees, the term “birds of the heaven”, and the interpretation of the words “in the beginning” in Gen 1:1, as well as the etymology of the word “heaven”.

Keywords: Hexameron, heaven and earth, cause and matter, beginning, exegesis, St. Ambrose of Milan, St. Basil the Great.

Daria Aleksandrovna Otto — Graduate Student at the Sts. Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies, PhD Student at Vienna University (tari.otto@gmail.com).

Диакон Антоний Молоток

ОБЗОР ДОРЕВОЛЮЦИОННЫХ ТРУДОВ ПО ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМУ ВОСПИТАНИЮ И БОГОСЛОВСКОМУ ОБРАЗОВАНИЮ НЕСЛЫШАЩИХ И ВОЗМОЖНОСТЬ ИХ АКТУАЛИЗАЦИИ

Необходимость анонсирования имеющихся отечественных трудов по духовно-нравственному попечению о глухих детях и их богословского образования продиктована возможностью использования и достойного применения этого забытого и неиспользуемого в современности целого пласта дореволюционной литературы по данной тематике. Современная практика духовно-нравственного воспитания неслышащих детей отмечается отсутствием системности, спонтанностью и лишь точечным проявлением энтузиазма отдельных сурдопедагогов или священнослужителей. Потенциал же использования накопленного и систематизированного опыта работы преподавателей и законоучителей Санкт-Петербургского училища глухонемых может найти свое раскрытие и актуализацию в современных образовательных условиях. Такой опыт работы в области духовно-нравственного воспитания неслышащих может стать достойным подспорьем для новых учебных пособий и методик преподавания основ православия, вопрос о создании которых до сих пор находится в зачаточном состоянии и ожидает своего развития.

Ключевые слова: глухие, неслышащие, богословское образование, духовно-нравственное воспитание, обучение глухих, Санкт-Петербургское училище глухонемых.

История систематической церковной работы с глухими людьми в России берет свое начало с открытия в 1806 г. императрицей Марией Федоровной Первого опытного училища глухонемых¹ в Павловске. Толчком к попечению о глухонемых детях послужила встреча императрицы Марии Федоровны с глухонемым мальчиком. Из жалости к детям с такой категорией инвалидности императрица поручила выписать из-за границы компетентных в данной учебной области преподавателей и известных профессоров, которые бы начали работу по обучению и воспитанию неслышащих детей.

Диакон Антоний Михайлович Молоток — аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (antonhammer92@gmail.com).

¹ Следует отметить, что термин «глухонемой» в современной педагогической практике не используется, но часто применяется к дореволюционному периоду работы с глухими людьми.

В Санкт-Петербургском училище глухонемых, учрежденном Марией Федоровной для детей-инвалидов по слуху, наряду со множеством других предметов, дисциплин и языков, велись занятия по Закону Божию, действовал домовый храм, находился священник, бывший одновременно и законоучителем училища.

Следует отметить, что дети при посещении богослужений читали жестами, к примеру, Великое Слословие, а за Божественной литургией — Символ веры и Отче наш. Ход богослужений и его смысловую нагрузку законоучитель объяснял на занятиях по Закону Божию, а воскресные и праздничные Евангельские чтения разбирались непосредственно перед литургией².

В Санкт-Петербургском училище глухонемых была и своя типография, где авторы печатали свои учебные пособия по Закону Божию и издавали другую просветительскую литературу для глухих людей.

Духовно-нравственное воспитание глухих детей в дореволюционный период было не спонтанным и точечным, как это можно увидеть в современной обстановке миссионерской работы с неслышащими, но имело систематический характер, серьезный подход и сильную учебную базу, которая формировалась ответственным отношением к делу преподавателей и законоучителей, а также активной работой в направлении составления учебных пособий с разными педагогическими подходами.

Следует отметить, что преподавание основ веры как предмета отвлеченного сопряжено с серьезными трудностями и возможно лишь после значительного усвоения учащимися устной речи и приобретения навыков чтения по книге.

Образовательная программа занятий по основам православия и богословским дисциплинам в дореволюционный период предусматривала постепенное введение глухих детей в область религиозных понятий с первого года обучения. Закон Божий в соответствии с программой преподавался во всех классах специальных школ для глухих детей.

Обучение этому предмету в Санкт-Петербургском училище глухонемых начиналось в первом классе, на четвертом году обучения. В подготовительных группах Закон Божий преподавали учителя, или, по-старому, законоучителя. Они давали детям понятие о Боге и начальные молитвы. К концу третьего года обучения дети должны были знать основные

² См.: *Балашов Д. Е.* О работе с глухими // *Московские епархиальные ведомости.* 2000. № 12. С. 16.

молитвы и уметь рассказать сущность двенадесятых праздников, иметь понятие о храме и богослужениях, которые в нем совершаются.

В первом классе (на четвертом году обучения) законоучитель давал молитвы с объяснениями и понятие о Боге-Промыслителе и об ангелах. Во втором классе начиналось изучение Священной истории Ветхого Завета в кратком изложении и давались молитвы с объяснениями. Священная история Нового Завета преподавалась в третьем классе. На этих уроках рассказывалось об основных событиях жизни Господа Иисуса Христа, Пресвятой Богородицы и апостолов. Нравственное и эсхатологическое учение Иисуса Христа излагалось в четвертом классе, на седьмом году обучения. В пятом классе учащиеся проходили все, что связано с храмом и церковным богослужением. После учения о богослужении законоучитель знакомил детей с историей христианской Церкви. В шестом (выпускном) классе заучивался краткий катехизис Православной Церкви³.

По приглашению императрицы Марии Феодоровны первым директором Санкт-Петербургского училища глухонемых стал католический ксендз Ансельм Сигмунд. Но в скором времени, в связи с недовольством по поводу светского характера преподаваемых дисциплин, императрица запросила другого преподавателя, которым стал француз Жан Батист Жоффре, занявший пост директора училища и восполнивший пробелы в духовно-нравственном воспитании глухих детей. Свидетельством тому выступают доклады императрице почетных опекунов, где говорится о том, что Жоффре старался не только расширить кругозор глухих детей относительно окружающего их мира, но и «дать ясное понятие о Боге и сделать их... участниками Христовой веры»⁴.

Первая попытка создания методики обучения глухонемых принадлежит директору Санкт-Петербургского опытного училища глухонемых Г. А. Гурцову, который составил десять небольших книг под общим названием «Энциклопедический курс методических и практических уроков, составленных из кратких назидательных фраз, приспособленных к мимическому языку, относящихся к человеку, житейским нуждам, познаниям и ко всем обязанностям в обществе». Следует отметить, что данный учебник был проиллюстрирован картинками, что представлялось очень полезным для визуальной компенсации отсутствия слуха. Также в пособии содержится религиозная часть нравственного обучения.

³ См.: Лаговский Н. Санкт-Петербургское училище глухонемых (1810–1910): исторический очерк. СПб., 1910. С. 199.

⁴ Заварицкий Д. А. Глухие в Церкви: опыт сурдопереводчика. СПб., 2012. С. 32.

В частности, рассказывается о Создателе всего мира, вероисповедании, благоустройстве церквей и совершаемых в них богослужениях⁵.

В 1847 г. директором Санкт-Петербургского училища глухонемых В. И. Флери пишется и издается учебное пособие «Правила нравственности»⁶. Эта книга отличается простотой, подробностью и ясностью изложения. В книге даются понятия о Боге, естествах человека, о Законе Божию, об обязанностях по отношению к Богу, родителям и ближним, о добродетелях, послушании и благочестии. Следует сказать, что книга состоит из двух разделов, второй из которых несет объяснительную функцию первого раздела. В нем располагаются синонимические выражения одних и тех же мыслей, содержащихся в первой части, что должно облегчать чтение и понимание предлагаемого материала глухими детьми без посторонней помощи.

Еще до того, как В. И. Флери стал директором училища глухонемых, в 1835 г. он издает книгу «Глухонемые, рассматриваемые в отношении к их состоянию и способам образования самым свойственным их природе»⁷. В данном учебном пособии собран материал разнообразной тематики обучения глухих детей: вводная и довольно пространная пояснительная часть книги; воззвание к родителям глухих детей с целью мотивации их активного участия в жизни своего ребенка; подробный разбор слов наиболее часто употребляемых молитвословий, где объясняется их смысл и содержание; описание жестового лексикона (без использования картинок и изображений); два приложения — русский и французский дактильные алфавиты. Следует сказать, что данная книга является первым вышедшем в России научным трудом по теории и практике сурдопедагогики.

В течение последующих лет существования Санкт-Петербургского училища глухонемых в типографии училища издавались для глухих воспитанников учебные пособия религиозного содержания, которые составляются сотрудниками и преподавателями училища. Директор училища В. Д. Сиповский издает учебные пособия «Священная история» и «Краткие рассказы из истории Ветхого Завета». Старший наставник училища протоиерей Михаил Заозерский пишет книгу «Изложение и объяснение литургии»⁸.

⁵ См.: Лаговский Н. Санкт-Петербургское училище глухонемых... С. 215.

⁶ Флери В. И. Правила нравственности. СПб., 1847. 166 с.

⁷ Флери В. И. Глухонемые, рассматриваемые в отношении к их состоянию и способам образования самым свойственным их природе. СПб., 1835. 506 с.

⁸ См.: Там же. С. 247.

Протоиереем Александром Братолюбовым было составлено и издано несколько учебников именно для глухих детей. В 1868 г. увидело свет его первое учебное пособие «Краткая история Ветхого и Нового Заветов». В том же году вышла из печати его книга «Краткое понятие о всенощной и Литургии», а в 1870 г. — «Краткий очерк Христианской Церкви»⁹.

«Краткое понятие о всенощной и Литургии» является подробным учебным пособием по изучению церковного устава богослужений, которое содержит большое количество пояснений и комментариев, в нем приводятся пространные объяснения церковнославянских слов и переводы на русский язык некоторых молитв богослужений. В приложении к книге представлены тексты ектений, каждодневных домашних молитв, Символ веры, Заповеди Божии и пасхальные песнопения с подробными пояснениями непонятных слов и выражений.

Целью написания учебника «Краткий очерк Христианской Церкви» было преподнесение исторического материала в наиболее доступной для глухих детей форме. Книга строится по принципу «вопрос — ответ» и предназначена для обучения учеников старших классов. Единственным недостатком, проистекающим из нехватки денежных средств, является отсутствие в книге иллюстраций.

В 1872 г. тот же автор написал и издал наиболее незаурядную по тем временам книгу «Пантомима молитв или описание молитвенных знаков с приложением ручной азбуки», где он дает описание жестов, которые используются при молитвословиях и за богослужением. В данной книге о. Александр говорит о системе нанесения пантомимы на текст церковных молитвословий: «Вообще при составлении пантомимы молитв мы старались сближать, как можно более, выражение знаков с значением письменных слов или переводить слова на знаки»¹⁰. Автор дает некоторые замечания по поводу данного процесса, имеющие свое особенное значение для каждого переводчика на жестовый язык. Первым замечанием является то, что жесты, или, как использует сам автор терминологию его времени, знаки, «заимствуют свое значение от сопровождающих его движений лица, без которых нет никакой пантомимы, и потому описанием знаков мы только указали орудие, сила которого зависит единственно от того, как его употребляют»¹¹.

⁹ См.: Заварицкий Д. А. Глухие в Церкви... С. 70.

¹⁰ Александр Братолюбов, *прот.* Пантомима молитв или описание мимических молитвенных знаков. СПб., 1872.

¹¹ См.: Там же.

В связи с этим жестовый язык глухих имеет свою систему расстановки, или порядка расстановки, жестовых единиц. Также в жестовом языке «много сокращений, иначе сказать, словосочинение мимического языка различествует от словосочинения нашего — словесного языка, и потому знаки могут быть более или менее свободным переводом письменных слов. А если бы мы стали точь-в-точь переводить наши слова на знаки, то превратили бы мимику в пользу нашего словесного или письменного словорасположения и не представили бы свойственного ей духа, и мимика, потеряв от того свой характер... будет непонятной. Вот почему собственно пантомимные рассказы и мимические объяснения после прочитанного в книге, отрешаясь от письма, всегда бывают и выразительнее, и вразумительнее для глухонемых, нежели книжные, переводные, что называется, буква в букву»¹².

Следует сказать, что это первая письменная отечественная фиксация того факта, что педагогическая работа с глухими людьми принесла свои плоды в отношении изучения жестового языка, который является первой коммуникативной системой неслышащих и вообще родным языком глухих людей.

Известен год выпуска книги законоучителя училища протоиерея Михаила Дымского «Конспект по Закону Божию» — 1913-й. Предлагаемые им уроки по Закону Божьему были составлены, как говорит сам автор, «применительно к степени понимания детей глухонемых (от 7 до 16-летнего возраста) и в такой мере, в какой они более способными могут быть пройдены в продолжении 9-летнего учебного курса»¹³. Также протоиерей Михаил Дымский отмечает, что для менее способных учеников и для более лучшего их обучения необходимо сокращать некоторые отделы данной книги. Но существует еще и дополнительный отдел для более успевающих детей. «Конспект по Закону Божию» протоиерея Михаила Дымского был составлен с учетом особенностей усвоения данного материала глухими на уроках. Наблюдение, проводившееся в то время, показало, что глухой может запомнить до 8 строк за урок, а устные разъяснения составляют в несколько раз больший объем. Поэтому записи в данной книге предельно сжаты, но достаточно информативны. В книге «Конспект по Закону Божию» предлагаются главные и общеупотребительные молитвы в последовательности от легких и простых к более сложным.

¹² См.: Там же.

¹³ Михаил Дымский, *прот.* Конспект по Закону Божию. СПб., 1913.

Ю. А. Шпаковская составила учебник «Книжка для обучения малолетних глухонемых Закону Божию», рассчитанный на восьмилетнее обучение глухих детей. Предлагаемые в учебном пособии уроки по Закону Божьему предназначаются для глухих детей, которые обладают небольшим запасом слов и отвлеченных понятий, что особенно проявляется в первые годы обучения в специализированных учебных заведениях. В связи с этим в книге объясняются те понятия и слова, которые представляются слышащим детям совершенно ясными. Педагогический прием в данном учебнике основывается на изложении предмета кратко и сжато, что влечет за собой приблизительную передачу некоторых понятий. Следует отметить, что для трех лет обучения, кроме молитв, не предлагается никакого другого материала, что объясняется слабостью владения речью в данных классах, но располагаются иллюстрации, с помощью которых дети могут знакомиться, например, с двенадцатыми праздниками.

Все учебные пособия, которые были описаны в данной статье, являются забытым сокровищем церковного духовно-нравственного образования неслышащих. Можно сказать, что в дореволюционный период отечественной церковной сурдопедагогикой был накоплен довольно богатый опыт воцерковления и нравственного воспитания инвалидов по слуху. Но, к сожалению, из сохранившихся теоретических свидетельств дореволюционного опыта Русской Православной Церкви по работе с глухими не представляется возможным непосредственно воссоздать практическую модель воцерковления последних сегодня. Основная причина — полная утрата преемственности церковных деятелей в этой области.

Но все-таки знакомство и актуализация в использовании данных учебных пособий может послужить хорошим фундаментом для начала систематической работы с глухими детьми. Предшествующий опыт работы в области духовно-нравственного воспитания неслышащих должен стать достойным подспорьем новых учебных пособий и методик преподавания основ православия, вопрос о создании которых до сих пор находится в зачаточном состоянии и ожидает своего развития.

Необходимость в таких книгах продиктована еще и тем, что педагогические приемы в отношении детей с пораженным слуховым анализатором во многом отличаются от тех методов, которые применяются при обучении детей слышащих. Нельзя просто взять уже готовый учебник по Основам православной культуры и использовать его в качестве

ведущего учебного пособия при обучении глухих детей, рассчитывая на то, что дети самостоятельно смогут прочесть необходимый материал. Важно отметить, что процесс чтения у неслышащих детей не является автоматическим приложением в процессе их обучения, но это плод тяжелой работы коррекционных педагогов и родителей ребенка. Поскольку целью духовно-нравственного просвещения неслышащих не является тренировка в навыках чтения, использование неадаптированной литературы может не дать ожидаемых результатов и даже ослабить интерес глухих детей к занятиям такого рода.

Исходя из вышесказанного и опираясь на опыт отечественных сурдопедагогов, имея в активе выработанные методологические подходы, которые изложены в разноплановых учебных пособиях дореволюционного периода, видится вполне реальным их актуализация, усовершенствование и последующее использование в современных условиях миссионерского служения в деле духовно-нравственного воспитания и богословского образования глухих детей.

Источники и литература

1. Александр Братолюбов, *прот.* Пантомима молитв или описание мимических молитвенных знаков. [PDF]. СПб., 1872.
2. Балашов Д. Е. О работе с глухими // Московские епархиальные ведомости. [PDF]. 2000. № 12.
3. Заварицкий Д. А. Глухие в Церкви: опыт сурдопереводчика. [Текст]. СПб.: Изд-во Политехнического университета, 2012. 223 с.
4. Лаговский Н. Санкт-Петербургское училище глухонемых (1810–1910): исторический очерк. [Текст]. СПб.: Типография Училища глухонемых, 1910. 558 с.
5. Михаил Дымский, *прот.* Конспект по Закону Божию. [PDF]. СПб.: Типография Императорского училища глухонемых, Мойка 54. СПб., 1913.
6. Флери В. И. Правила нравственности. [PDF]. СПб., 1847.
7. Флери В. И. Глухонемые, рассматриваемые в отношении к их состоянию и способам образования самым свойственным их природе. [PDF]. СПб.: Типография А. Плюшара, 1835. 506 с.

Deacon Antony Molotok. A Review of Pre-Revolutionary Works on Religious, Moral, and Theological Education of the Deaf and Questions of their Contemporary Relevance.

The need to review works on the moral, religious, and theological education of deaf children written in Russia prior to the Revolution of 1917 is dictated by the possibility that some of this work, which has largely been forgotten, is still relevant today. Contemporary practice on religious and moral education of deaf children is quite chaotic, marked by the absence of any systematic approach, and directed, primarily, by the enthusiasm of individual sign language instructors or clergymen. The experience of teachers and instructors at the pre-revolutionary St. Petersburg School for the Deaf, can, however, still be relevant in contemporary educational facilities. Their written works can form the basis for new instructional manuals and methods of teaching basics of Orthodoxy, which are yet to be fully developed.

Keywords: deaf, hard of hearing, theological education, religious education, sign language education, St. Petersburg School for the Deaf.

Deacon Antony Mikhaylovich Molotok — Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy (antonhammer92@gmail.com).

Протоиерей Георгий Митрофанов

МЕНТАЛЬНОСТЬ РУССКОГО НАРОДА В КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИИ XX ВЕКА: ОТ ОЦЕРКОВЛЕННОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА К КВАЗИРЕЛИГИОЗНОМУ МОДЕРНИЗМУ

В статье представлены некоторые религиозно-культурные черты, определившие ментальность русского народа и российского общества на рубеже XIX–XX вв. и во многом способствовавшие развитию Русской революции. Со ссылками на мнения ведущих и подчас весьма различавшихся по своим политическим взглядам русских религиозных философов ставится вопрос об определенной связи православно-русской религиозности с духовно-историческими особенностями Русской революции. В статье обозначена актуальная и для нашего времени проблема взаимосвязи ритуально-атрибутивно оцерковленного, но по существу остающегося языческим традиционализмом с квазирелигиозным хилиастическим модернизмом, обусловившим в России перерождение марксистской социал-демократии в коммунистический тоталитаризм. Выявляется роль русской интеллигенции в этом процессе. В статье отмечено, что в сознании русской радикальной интеллигенции, прошедшей к началу XX в. путь глубокой мировоззренческой секуляризации, в качестве основополагающей и притом во многом религиозно исповедуемой духовно-мировоззренческой парадигмы уже давно утвердился социализм как «облегченная» версия коммунистической квазирелигии.

Ключевые слова: духовно-религиозная ментальность, культурно-цивилизационное пространство, хилиастический утопизм, квазирелигиозность, традиционализм, модернизм, мироборческий атеизм, народопоклонничество.

Выработав в ходе своего почти девятисотлетнего развития своеобразный вариант христианской цивилизации, Россия в начале XX в. вступила в объективно сложный для любой страны период своего исторического развития. Дальнейшее стабильное развитие страны предполагало в этот период наличие в сознании общества и прежде всего в сознании народных масс мировоззрения, которое было бы способно давать христиански мотивированные ответы на многочисленные и разнообразные вызовы

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

быстро меняющейся культурно-исторической жизни. Однако в России веками практически параллельно сосуществовали вдохновлявшаяся аскетическими идеалами монашеской святости православная духовно-культурная традиция и ориентировавшаяся на политическую целесообразность православно-атрибутивная монархическая государственность, которые не смогли даже к XX в. выработать подлинно воцерковленную, способную отзываться на запросы современной общественной жизни государственно-политическую идеологию. В то же время православное бытовое благочестие, являвшееся на протяжении всей русской истории основным оплотом христианской религиозности в народе, стремительно разрушалось под влиянием столь же стремительно происходившей с конца XIX в. модернизации культурно-хозяйственного уклада народной жизни. В этих условиях исторически привыкшая сторониться профанной общественно-политической жизни православная иерархия, к тому же связанная административными путями синодальной бюрократии, не могла действительно противостоять происходившей в это время в сознании народных масс духовно-мировоззренческой секуляризации, которая обнажила во многом еще не преображенные христианством рудиментарно-языческие пласты народной религиозности.

«В России не было реформации, и не произошло поэтому... того превращения христианской морали в методiku и дисциплину ежедневной жизни, которое совершилось на Западе, — писал П. Б. Струве. — В России была религия и религиозность, но в ежедневную жизнь как дисциплинирующее начало религия не проникла. Это очевидный и едва ли не самый многозначительный факт русской истории»¹. Отмеченный П. Б. Струве недостаток в русской религиозно-общественной жизни религиозно-дисциплинирующих, религиозно-формирующих эту жизнь начал обусловил наличие в ней особого, идущего из глубины народного мирочувствия критического отношения к прикладному применению церковной культуры, а порой и культуры вообще, к нуждам повседневной жизни общества. Именно это отношение во многом определяло не только бытовой уклад русской жизни, но и глубинные духовно-религиозные тенденции русской цивилизации. При этом в духовно-нравственном сознании русского народа выработалось представление о параллельном существовании связанной с Церковью духовно-религиозной жизни и повседневной общественно-политической и хозяйственно-бытовой жизни, которое

¹ Струве П. Б. Россия // Избр. соч. М., 1999. С. 344–345.

неизбежно должно было обусловить серьезные негативные процессы как в каждой из перечисленных сфер культурно-исторического бытия России, так и в русском национальном характере, как таковом.

«Русское религиозное сознание постепенно уходило от жизни и из жизни, училось и учило терпеть и страдать, а не бороться и творить жизнь; все лучшие силы русского духа стали уходить на страдание и страдательность, на пассивность и бездейственную мечтательность, — отмечал С. Л. Франк. — И параллельно этому вся действенная, жизненно-творческая энергия национальной воли становилась духовно непросветленной, нравственно необузданной, превращалась в темное буйство злых страстей и бесплодно-отрицательного рассудочного умиствования. Русский религиозный дух уже давно перестал нравственно укреплять народ в его будничной трудовой жизни, пропитывать нравственными силами земные экономические и правовые его отношения. И потому здоровый в основе реалистический инстинкт народа оторвался от духовного корня жизни и стал находить удовлетворение в неверии, в чисто отрицательной освобожденности, т. е. в разнузданности мысли и чувства. Все лучшее, благородное и духовно-глубокое становилось мечтательно-бессильным, а все сильное и практически-действенное — темным и злым»².

Причины отчужденности общественно-политической жизни в России от жизни духовно-религиозной объяснялись не только особенностями русского национального менталитета и своеобразием исторического пути России, но и характерными чертами восприятия государства, общества и личности, сложившимися в православной церковной традиции в течение всей ее многовековой истории. «Православное религиозное воспитание неблагоприятно для исторической жизни народов; оно мало научает общественному и культурному строительству, мало дисциплинирует личность, — отмечал Н. А. Бердяев. — Православие вечно колеблется между максимализмом святости и минимализмом довольно низменной бытовой жизни. Русское православие создало ослепительные образы святости и воспитало в народе культ святости и святых. Но очень мало сделало для развития в русском человеке честности и ответственности, для религиозного укрепления в нем энергии, необходимой для творчества истории и культуры. В русской религиозности всегда преобладали черты восточной пассивности. В этом типе религиозности

² Франк С. Л. De profundis // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 496—497.

всегда было слабо выражено начало личности. Личность расплывалась и тонула в природном коллективизме, который принимали за духовную соборность»³.

Оборотной стороной столь своеобразного духовно-религиозного развития русского народа, основанного на роковом соединении «азиатски женственной» национальной ментальности и характерных для исторического православия теоретического общественного «докетизма» и практического политического сервиллизма, являлись распространенные в русском народе двоеверие в религиозной мысли и двоедушие в исторической жизни. Многократно отмечавшееся как русским православным духовенством, так и русскими учеными исследователями религиозное двоеверие представляло собой причудливо сложившееся в народной душе сочетание смутно понимаемых вероучительных истин православного катехизиса с яркими языческими рудиментами народного быта и будоражащими мистическими псевдооткровениями народного сектантства. Не раз катастрофически заявлявшее о себе в русском прошлом историческое двоедушие заключалось в многолетнем сосуществовании горних идеалов церковной святости, вычитанных из житий святых и услышанных в церковных проповедях, и дольных верований стадно-коллективистских обычаев, непросветленно языческих в своем утилитарном содержании. Непросветленное подлинной православной культурой и усугублявшееся мировоззренческой секуляризацией религиозное двоеверие народных масс все же оставалось духовной доминантой народного сознания, отчасти сдерживавшей разрушительные стихии в душе русского народа. Однако именно на рубеже XIX–XX вв. эти разрушительные стихии особенно деструктивно могли проявиться в жизни страны, переживавшей глубокие общественно-культурные метаморфозы в связи с активным выходом на арену российской истории представителей радикальной интеллигенции.

В сознании русской радикальной интеллигенции, прошедшей к этому времени путь глубокой мировоззренческой секуляризации, в качестве основополагающей и притом во многом религиозно исповедуемой духовно-мировоззренческой парадигмы уже давно утвердился социализм как «облегченная» версия коммунистической квазирелигии. Привнесение в народные массы вульгаризованных в процессе революционной пропаганды догматов именно этой по существу неязыческой

³ Бердяев Н. А. Оздоровление России // Бердяев Н. А. Собр. соч. Париж, 1990. Т. 4. С. 243.

квазирелигии стало смыслом общественного миссионерства революционной интеллигенции.

Умозрительно-утопическая идейность и культурно-историческая беспочвенность русской радикальной интеллигенции в течение многих десятилетий создавали в среде интеллигенции такую духовную атмосферу, которая сделала возможным распространение в ней весьма своеобразной секуляризованной религиозности. «Говоря простым языком, русская интеллигенция „идейна“ и „беспочвенна“, — писал Г. П. Федотов. — ...Идейность есть особый вид рационализма, этически окрашенный... Чаще всего он берет готовую систему „истин“ и на ней строит идеал личного и общественного (политического) поведения. Если идейность замещает религию, то она берет от нее лишь догмат и святость: догмат, понимаемый рационалистически, святость — этически, с изгнанием всех иррациональных, мистических или жизненных основ религии. Догмат определяет характер поведения (святости), но сама святость сообщает системе „истин“ характер догмата, освящая ее, придавая ей неприкосновенность и неподвижность. Такая система обыкновенно не способна развиваться. Она гибнет насильственно, вытесняемая новой системой догм, и этой гибели идей обыкновенно соответствует не метафорическая, а буквальная гибель целого поколения... Беспочвенность есть отрыв: от быта, от национальной культуры, от национальной религии, от государства, от класса, от всех органически выросших социальных и духовных образований. Конечно, отрыв этот может быть лишь более или менее полным. В пределе отрыв приводит к нигилизму, уже не совместимому ни с какой идейностью»⁴.

Русская радикальная интеллигенция была обречена пережить духовную эволюцию, в процессе которой ее умозрительно-утопическая идейность превратилась в абстрактный и бесчувственный к реальному человеку морализм, а ее культурно-историческая беспочвенность выродилась в религиозно-мировоззренческий нигилизм. Закономерным результатом этой эволюции явилось обращение радикальной интеллигенции к разрушавшему ее душу, но порой способному обеспечить ей политический успех имморализму, который обрекал русскую интеллигенцию на неистовое бого- и мироборчество атеизма.

Доминировавший в западноевропейском атеизме рационалистический скептицизм, который делал последовательный атеизм на Западе

⁴ Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории культуры. СПб., 1991. Т. 1. С. 70–71.

достоянием узкого круга интеллектуальной элиты, оказался вытесненным в атеизме русской интеллигенции окрашенной в моралистические тона богоборческой религиозностью. Именно эта идеологизированная религиозность придала русскому атеизму характер своеобразного антитеизма и предопределила тем самым перспективу его широкого распространения во всегда стихийно религиозном массовом народном сознании. Религиозная масштабность теоретических претензий и религиозная неистовость практических устремлений социального утопизма русской революционной интеллигенции неизбежно должны были повлиять на складывавшийся в ее среде духовно-мировоззренческий и социально-психологический тип личности революционного интеллигента, придав ему характерные черты уже упоминавшейся выше секуляризированной религиозности и богоборческого исповедничества. «Многokrатно указывалось (вслед за Достоевским), что в духовном облике русской интеллигенции имеются черты религиозности, иногда приближающиеся даже к христианской, — писал протоиерей Сергей Булгаков. — Свойства эти воспитывались, прежде всего, ее внешними историческими судьбами: с одной стороны, правительственными преследованиями, создававшими в ней самочувствие мученичества и исповедничества, с другой — насильственной оторванностью от жизни, развившей мечтательность, иногда прекраснoдушие, утопизм, вообще недостаточное чувство действительности... Атеизм есть вообще вера, в которую крещаются вступившие в лоно церкви интеллигентски-гуманистической, и не только из образованного класса, но и из народа... И вместе с тем приходится признать, что русский атеизм отнюдь не является сознательным отрицанием, плодом сложной, мучительной и продолжительной работы ума, сердца и воли, итогом личной жизни. Нет, он берется чаще всего на веру и сохраняет эти черты наивной религиозной веры, только наизнанку, и это не изменяется вследствие того, что он принимает воинствующие, догматические, наукообразные формы»⁵.

Однако по своему реальному содержанию секуляризованная интеллигентская религиозность и сформировавшийся в контексте этой религиозности тип псевдоподвижника революционного благочестия, вдохновлявшиеся мифологемой бого- и мироборческого утопизма, должны были представлять собой диаметрально противоположность подлинной христианской религиозности и истинному церковному благочестию.

⁵ Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 35, 37–38.

«Все, что касается религиозной культуры личности, ее выработки, дисциплины, неизбежно остается у интеллигенции в полной запущенности, — отмечал протоиерей Сергей Булгаков. — У нее отсутствуют те абсолютные нормы и ценности, которые для этой культуры необходимы и даются только в религии. И, прежде всего, отсутствуют понятие греха и чувство греха, настолько, что слово „грех“ звучит для интеллигентского уха так же почти дико и чуждо, как „смирение“»⁶.

Одним из наиболее значительных стимулов для развития секуляризованной социально-утопической религиозности русской революционной интеллигенции оказывалось характерное для многих ее представителей народопоклонничество, отождествлявшее идеал социального, а значит, и духовного устройства общества с идеалом примитивно-архаичного мужицкого царства. Эта опрощенческая социально-утопическая химера не только лишала русскую интеллигенцию понимания реальных нужд русского народа, но и создавала у нее опасную иллюзию «предуготованности» путей осуществления коммунистической утопии в народной душе, которая веками чаяла воплотить эту утопию, хотя и связывала ее ошибочно с идеей «царства небесного».

Религиозно окрашенное народопоклонничество было во многом заимствовано русской революционной интеллигенцией из предшествовавшей, присущей как славянофилам, так и сторонникам официальной идеологии «самодержавия, православия и народности» традиции осмысления духовно-исторического бытия русского народа. Причем изначально на эту традицию безусловно наложила свой опосредованный отпечаток «московско-третьи-римская» мифологема исторического русского православия, в которой национально-языческий элемент незаметно подменял собой элемент вселенско-православный. Впрочем, подобного рода подмена лишь способствовала утверждению в сознании всегда отчужденной от подлинно православного мировоззрения русской революционной интеллигенции народопоклоннического культа, утверждавшего веру в имманентно присущее народному коллективу обладание истиной в последней инстанции. «Народничество всегда было в России какой-то лжесоборностью, лжецерковностью, — подчеркивал Н. А. Бердяев. — Сама христианская церковь, по природе своей вселенская, получила в России резко народнический отпечаток. Церковь определилась как русская мужицкая церковь по преимуществу... В этом опасность крайней

⁶ Там же. С. 56.

национализации церкви, переходящей в отождествление ее с народом. Но необходимо окончательно и бесповоротно установить, что народный коллективизм не есть церковная соборность и отличается от нее, как земля от неба. Религиозное народничество возвращает нас от христианства к язычеству, к языческой стихийности и языческому натурализму»⁷.

Осуществив в рамках своей идеологии развитие губительного для России симбиоза стихийного духовно-мировоззренческого нигилизма народных масс и рационалистически обосновываемого социально-политического утопизма революционной интеллигенции, коммунизм в еще большей степени способствовал взаимовосполнению все более распространявшегося в XX в. народного безбожия и упрощенно-пропагандистского богоборчества интеллигентского марксизма. «В массе народной... религиозность всегда была полухристианской-полуязыческой. Но и это исконное полуязычество русского народа все-таки религиозно бесконечно выше и благороднее того неверия и нигилизма, которые все более и более охватывают народ, — писал Н. А. Бердяев. — ...Интеллигентское полупросвещение быстро убило остатки веры в массе русского народа. И как это ни горько, но нужно признать, что ныне русский народ менее религиозен, чем многие народы Запада, что религиозная культура души в нем слабее. Полный нигилизм легче всего овладевает русским человеком»⁸.

Быстрое и широкое распространение духовно-нравственного нигилизма в России оказалось возможным не столько из-за общей экономической и политической отсталости страны от ведущих государств Западной Европы. В значительно большей степени это было связано с тем, что на протяжении многих веков, в особенности в допетровский период российской истории, традиции христианской духовной культуры лишь атрибутивно-символически проявляли себя в институционально зафиксированных формах российской государственности. При этом развитие гражданского общества в России, хронологически совпавшее с разрушавшей традиционный архаично-православный бытовой уклад русского крестьянства «виттевской» индустриализацией, неизбежно должно было осуществляться под преобладающим влиянием мировоззренческих идеалов секуляризованного европейского гуманизма. Однако и этим идеалам не суждено было заполнить «ценностный» вакуум, образовавшийся

⁷ Бердяев Н. А. Народническое и национальное сознание // Собр. соч.: в 4 т. Париж, 1990. Т. 4. С. 136–137.

⁸ Бердяев Н. А. Духовные основы русского народа // Собр. соч.: в 4 т. Париж, 1990. Т. 4. С. 236.

в народном сознании после крушения исторически исчерпавшего себя идеала «православного мужицкого царя».

Сформировавшаяся еще под влиянием государственно-цивилизационных стереотипов Византийской империи православная традиция благочестия пессимистически оценивала возможность проявления святости где-либо, кроме архиерейских и княжеских покоев и монашеских келий. Именно эта традиция во многих поколениях приучала русский народ к восприятию государственной и общественной жизни как наиболее искусительной в своей профанной обыденности и отданной на произвол низменных человеческих страстей. Поэтому распространение общественно-политической, заключенной в квазирелигиозные формы идеологии, морально санкционировавшей разнуздание этих страстей в процессе коммунистической революции, вполне могло найти отклик в народных массах, мировоззренчески не подготовленных православным духовенством к преодолению подобного духовно-нравственного искушения.

Разрушение православного бытового благочестия, являвшегося многие века единственной формой сохранения в народных массах элементов церковного предания, обнаружило не только отсутствие в русском народе подлинной вероучительной просвещенности. Прежде всего, оно выявило в нем наличие во многом не преодоленной стихии языческой религиозности, которая оказывалась весьма созвучной ориентированному на разрушение основ христианской цивилизации, хотя и закамуфлированному в форму интеллектуальной марксистской утопии духовно-нравственному нигилизму русской революционной интеллигенции. Основанная на опрошенческом примитивизме, предлагавшем идею «экспроприации экспроприаторов» в лозунг «грабь награбленное», и лжерелигиозном утопизме, подменявшем церковное учение о «Царстве Божьем внутри вас» народной мечтой о «царстве мужицком среди нас», коммунистическая идеология в устах своих большевистских «благовестников» превращалась в квазирелигиозную пропагандистско-хилиастическую проповедь. Во главу угла этой проповеди полагалась неведомая ранее русскому народу классовая мораль, которая давала всегда отвергавшееся сонмом народных праведников и постоянно вожделевавшееся поколениями народных грешников «право на бесчестье». Именно этой квазирелигиозной, утопической морали суждено было разнуздать веками, хотя и с переменным успехом сдерживавшиеся в народной душе моралью церковной низменные духовно-исторические страсти, оказавшиеся разрушительными как для самого русского народа, так и для веками созидавшейся этим народом страны.

Источники и литература

1. Бердяев Н. А. Духовные основы русского народа // Бердяев Н. А. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. Париж: YMCA-Press, 1990.
2. Бердяев Н. А. Народническое и национальное сознание // Бердяев Н. А. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. Париж: YMCA-Press, 1990.
3. Бердяев Н. А. Оздоровление России // Бердяев Н. А. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. Париж: YMCA-Press, 1990.
4. Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины. М.: Молодая гвардия, 1991.
5. Струве П. Б. Россия // Струве П. Б. Избр. соч. М.: РОССПЭН, 1999.
6. Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Судьба и грехи России: избранные статьи по философии русской истории культуры. Т. 1. СПб.: София, 1991.
7. Франк С. Л. De profundis // Вехи. Из глубины. М.: Молодая гвардия, 1991.

Archpriest Georgy Mitrofanov. The Mentality of the Russians in the Cultural and Civilizational Space of 20th Century Russia: from a Churched Traditionalism to a Quasi-Religious Modernism.

In this article, the author presents various religious and cultural traits that have determined the mentality of the Russian nation and Russian society at the turn of the 20th century and led to the development of the Russian Revolution. With references to the views of leading Russian religious philosophers (whose political views were often quite varied), a connection is made between Russian Orthodox religiosity and the spiritual and historical specifics of the Russian Revolution. The author also raises the question of the connection between a traditionalism that is churched in its ritual attributes but remains largely pagan in essence, and a quasi-religious chiliast modernism, which determined the transformation of Marxist social democracy in Russia into Communist totalitarianism. The role of the Russian intelligentsia in this process is identified. The author notes that by the beginning of the 20th century, the views of the Russian radical intelligentsia had moved through a process of intense secularisation and had assumed, as a fundamental and religiously held cultural and worldview paradigm, a form of socialism viewed as a “light” version of Communist quasi-religion.

Keywords: religious mentality, cultural and civilizational space, chiliast utopia, quasi-religiosity, traditionalism, modernism, militant atheism, people-worship.

Archpriest Georgy Nikolayevich Mitrofanov — Doctor of Theology, Candidate of Historical Sciences, Professor at St. Petersburg Theological Academy (mitrophanov@yandex.ru).

Т. Н. Резвых

«ТАИНСТВО ПОНУЖДЕНИЯ»: ДОКЛАД СЕРГЕЯ ДУРЫЛИНА О КОНСТАНТИНЕ ЛЕОНТЬЕВЕ: «ПИСАТЕЛЬ-ПОСЛУШНИК»

Статья посвящена докладу С. Н. Дурылина в Московском религиозно-философском обществе «Писатель-послушник» (1916). В предисловии кратко излагается история этого выступления Дурылина и прений по нему, а также дается обзор подхода Дурылина как исследователя к творчеству К. Н. Леонтьева. Точка зрения Дурылина на Леонтьева разительно отличалась от позиции многих его современников. По Дурылину, источником леонтьевской мысли был не русский политический консерватизм, а религиозный характер творчества, связанный с обращением Леонтьева в православие. Социологические и историософские взгляды Леонтьева происходили из его понимания христианства как личного спасения. В тексте предисловия излагается близкий Дурылину взгляд на Леонтьева, который был характерен и для П. Б. Струве.

Ключевые слова: монашество, Православие, язычество, ницшеанство, эсхатология, прогресс, старчество.

12 ноября 1916 г. исполнялось 25 лет со дня смерти К. Н. Леонтьева, и московская общественность решила отметить это событие. Днем раньше, 11 ноября, состоялось специальное заседание в Братстве Святителей Московских Петра, Алексея, Ионы и Филиппа в кремлевском Чудовом монастыре. Председатель Совета Братства, дипломат Павел Борисович Мансуров¹ выступил на тему деятельности Леонтьева на Ближнем Востоке, прот. Иосиф Фудель дополнил рассказ личными воспоминаниями о Леонтьеве, а Сергей Дурылин сделал свой первый доклад о Леонтьеве: «Церковь, монастырь и старчество в личности и жизни К. Леонтьева». Как сообщали «Московские ведомости», 12 ноября было совершено заупокойное богослужение в храме св. Николая Чудотворца

Татьяна Николаевна Резвых — кандидат философских наук, доцент кафедры новых технологий в гуманитарном обучении Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (hamster-70@mail.ru).

¹ Мансуров Павел Борисович (1860–1932) — духовный писатель, участник Кружка ищущих христианского просвещения и Самаринского кружка, в качестве секретаря русского посольства в Греции ездил на Афон во время «Афонской смуты», связанной с имяславием. Близкий друг и корреспондент Ф. Д. Самарина. Участник Поместного Собора, неоднократно арестовывался при советской власти. Погиб в 1932 г.

в Плотниках (где настоятелем был о. Иосиф) и панихида в Гефсиманском скиту, на могиле; а на следующий день «были отслужены панихиды по К. Н. Леонтьеву в Императорской Московской духовной академии и в домовом храме Красного Креста, отслуженная проф. Московской академии священником П. А. Флоренским»². 13 ноября на заседании Московского религиозно-философского общества в Мертвом переулке выступали прот. Иосиф Фудель с докладом «К. Леонтьев и Вл. Соловьев»³, Сергей Булгаков с докладом «Победитель-побежденный. Судьба Леонтьева»⁴ и Сергей Дурылин с докладом «Писатель-послушник». Вступительное слово сказал Григорий Рачинский. По свидетельству «Московских ведомостей», «зал был переполнен слушателями»⁵. Так впервые было публично сказано о Леонтьеве как философе, мыслителе и публицисте.

Эти доклады Дурылина оказались первыми в череде его выступлений и статей о Леонтьеве. В пореволюционной России Дурылин оказался одним из немногих хранителей архива и практически единственным исследователем леонтьевского творчества⁶. В публикуемом тексте уже сформулирована авторская позиция, в которой прозвучало стремление Дурылина понять Леонтьева как христианина, а не язычника-нищанца. По Дурылину, Леонтьев был одним из немногих представителей интеллигенции, который не только испытал настоящее религиозное обращение и стремился переделать свою личную жизнь на христианских началах, но, в противовес Соловьеву, выдвинул идею, что христианство должно переживаться прежде всего как религия личного спасения, а уж затем как религия спасения человечества. Это именно то спасение, которого ищет каждый верующий человек, это вера народа — верующего простолюдина или монаха. В этом переживании Дурылин, когда-то

² Московская хроника // Московские ведомости. 1916. 15 ноября. № 264. С. 3.

³ Фудель И., свящ. К. Леонтьев и Вл. Соловьев в их взаимных отношениях // Русская мысль. 1917. № 11/12. С. 17–32. Републ.: «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / сост. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012. С. 400–416.

⁴ Впервые: Биржевые ведомости. 1916. 9, 16, 22 декабря.

⁵ Московская хроника // Московские ведомости. 1916. 15 ноября. № 264. С. 3.

⁶ См.: Резвых Т. Н. «Я чувствовал себя как бы его внуком — через сына — через о. Иосифа...» Отец Сергей Дурылин — исследователь творчества К. Н. Леонтьева / Христианство и русская литература. 2012. Сб. 7. СПб., 2012. С. 274–356. Первый и последний всплеск интереса к творчеству Леонтьева в советской России произошел в 1921 г., в Петрограде, наибольший резонанс получил доклад Р. В. Иванова-Разумника «Достоевский, Леонтьев и идея мировой революции» (Вольфила).

переживший увлечение народничеством, нашел у Леонтьева то, что искал и не находил в себе, — близость к народу.

Воспоминания о том, как готовилось заседание в МРФО и как проходил доклад, отложились в мемуарах Дурылина «Отец Иосиф Фудель (Мои памятки и думы о нем и о том, что было ему близко)», написанных им в начале 1919 г. в Сергиевом Посаде. Выступление, с точки зрения докладчика, явно провалилось: «...хмурился кн. Трубецкой, явно был недоволен Рачинский, молчал Булгаков»⁷. Дурылин имел в виду, что его понимание Леонтьева контрастировало с позицией коллег по Обществу, поскольку многие участники МРФО (в частности, Е. Н. Трубецкой и С. Н. Булгаков) были последователями Соловьева.

«Филаретовское» христианство Леонтьева Дурылин противопоставлял «розовому» христианству Соловьева, и на этом основании готов был оставить Соловьева за пределами не только Православия, но и вообще каких бы то ни было «церковных стен»: «Я не могу себе представить митрополита Филарета или какого-либо „филаретовца“ из черного или белого духовенства, читающим Соловьева и в особенности сочувствующим „Соловьевскому“; я не могу себе вообразить, что найдет для себя нужного и приемлемо-наущного в Соловьеве и Соловьевском — какой-нибудь современный подвижник, строгий монах, властный епископ, христианин — простец типа какого-нибудь благочестивого книгочия-купца или военного. Но студента университета, либерального городского батюшку, прогрессивного семинариста, мечтающего о реформе церкви, некоего заинтересовавшегося христианством приват-доцента из юридического факультета, какого-нибудь члена не слишком красной партии, слегка усталого от политики, — раз они потянутся за книгой религиозной и христианской, я только и могу представить себе как за каким-либо томом Соловьева или книгой с „Соловьевским“ содержанием»⁸. Этим перечислением образов потенциальных читателей Соловьева Дурылин показывает, что соловьевское творчество может быть предметом лишь «интереса», побудить войти в Церковь оно не может.

В последующих докладах Дурылин противопоставит творчество Леонтьева всей остальной русской религиозно-философской мысли (Достоевскому, Федорову, Флоренскому, Булгакову и Бердяеву). Христианство Соловьева и его последователей Дурылин будет обобщенно трактовать

⁷ Дурылин С. Н. Отец Иосиф Фудель (Мои памятки и думы о нем и о том, что было ему близко) // URL: <https://politconservatism.ru/publications> (дата обращения: 20.01.2017).

⁸ Там же.

как христианство «созерцателей-мистиков», а христианство Леонтьева — как «христианство грешника». Соответственно Дурылин отождествит русскую религиозную философию с «розовым христианством», связывая с последним не только «гуманизм» и всеобщее спасение, но и метафизику всеединства в целом.

В своей оценке леонтьевского понимания христианства как религии личного спасения и в своей критике идеи Богочеловечества Соловьева Дурылин видел союзником лишь одного отца Иосифа, о чем он подробно говорит в воспоминаниях о нем. Однако доклад Фуделя «К. Леонтьев и Вл. Соловьев» завершился признанием того, что Соловьев в конце жизни отказался от своей теократической утопии, а следовательно, исчезли и разногласия между Леонтьевым и Соловьевым⁹. Эту мысль подхватил позднее Дурылин, построив на ней свой доклад 1918 г. «Апокалипсис и Россия»¹⁰. Здесь эсхатология «Краткой повести об Антихристе» представлена наследницей линии, идущей от преп. Серафима Саровского, от Церкви, от апокалиптического понимания истории представителями радикальных беспоповских сект, т. е. от народного христианства, а также и от Леонтьева. Тем самым Дурылин стремится максимально сблизить видения «Краткой повести» с эсхатологией преп. Серафима Саровского, беспоповства, Леонтьева. Все они предрекают неминуемый и скорый конец света, а не Царство Божие на земле. Но эта версия понимания позднейшего Соловьева вовсе не была новой. Предположение, что в «Краткой повести» Соловьев пережил крах теократической идеи, что здесь лишь пародия на мечту Соловьева, было высказано еще в 1911 г. Е. Н. Трубецким¹¹ и В. Ф. Эрном¹². Дурылин лишь довел трактовку поздней историософии Соловьева как эсхатологической (а не апокалиптической) до полного завершения.

Трубецкой же никак не мог «хмуриться» на дурылинском докладе, ибо он на нем не присутствовал. Об этом свидетельствует письмо

⁹ Фудель И., свящ. К. Леонтьев и Вл. Соловьев в их взаимных отношениях / «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / сост. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012. С. 411–412.

¹⁰ Дурылин С. Н. «Апокалипсис и Россия». Эсхатологическая тема у С. Н. Дурылина / подгот. к публ. Т. Н. Резвых // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 3 (59). С. 83–118; Вып. 4 (60). С. 113–135.

¹¹ См.: Трубецкой Е. Н. Влад. Соловьев и его дело // О Владимире Соловьеве. Сборник первый. М., 1911. С. 75–95; Трубецкой Е. Н. Мирозозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1913. Т. 2.

¹² См.: Эрн В. Ф. Гносеология В. С. Соловьева // О Владимире Соловьеве. Сборник первый. М., 1911. С. 199–200.

М. К. Морозовой к Трубецкому: «Милый, дорогой, как я жалею, что ты вчера не был. Было очень интересно! Я волновалась даже особенным волнением, которое испытываю, когда дотрагиваются до моих сокровенных тем! Вообще с Леонтьевым связано очень, очень глубокое мое, то, до чего ты никогда со мной не касаешься, ты не любишь и не считаешь важным это в общем! Надо поговорить подробно об этом <...> Струве сказал, между прочим, что Леонтьев первый русский мыслитель по силе мысли, он больше Соловьева. Что Соловьев и Достоевский дети по сравнению с Леонтьевым — это говорили почти все. Я согласна, что Леонтьев вообще „реальнее“ Соловьева и других, и это очень важно»¹³. Хотя цитируемое письмо не датировано, оно относится к заседанию 11 ноября 1916 г., где отец Иосиф Фудель поднял тему «Леонтьев и Соловьев», а не к заседанию 4 ноября 1912 г., где в докладе Бориса Грифцова «Религиозная судьба Константина Леонтьева»¹⁴ имя Соловьева упоминается всего один раз.

Слова Морозовой свидетельствуют и о том, что общая атмосфера на заседании была явно не так далека от понимания значимости Леонтьева, как это представлялось Дурылину, и о том, что он был не одинок в усмотрении в леонтьевском понимании христианства как религии личного спасения большей правды, чем в соловьевском. В письме Морозовой упоминается о факте высокой оценки творчества Леонтьева «правым либералом» П. Б. Струве, который познакомился с творчеством Леонтьева еще в молодости и, став редактором «Русской мысли», «всячески подхватывал все новые материалы о Леонтьеве и всемерно содействовал их опубликованию»¹⁵. Как ни парадоксально, но именно Струве в своей оценке Леонтьева оказался ближе всего к Дурылину, обращая внимание не только на мистическое понимание государства у Леонтьева, но и на характер его религиозности. Именно об этом говорится в статье Струве 1926 г.: «...личное спасение неотъемлемо от страха Божия — и это Леонтьев понял и выразил с такой силой, с какой это не было доступно и не могло быть доступно ни одному русскому писателю (ближе всего в религиозном отношении к Леонтьеву из русских писателей Гоголь, которого, впрочем, сам

¹³ Морозова М. К. Письмо Е. Н. Трубецкому. <1916> / Взыскующие града. Хроника русской религиозно-философской и общественной жизни первой четверти XX века в письмах и дневниках современников / Сост. В. И. Кейдана. М., 1997. С. 669.

¹⁴ Впервые опубликовано: Русская мысль. 1913. № 1, 2, 4.

¹⁵ Струве П. Б. Константин Леонтьев // К. Н. Леонтьев: pro et contra: Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей после 1917 г.: антология. СПб., 1995. Кн. 2. С. 180.

Леонтьев, кажется, не понимал). Ибо у Леонтьева было неразрывное с подлинным христианством чувство греха и греховности»¹⁶. Неудивительно, что после заседания МРФО Струве именно отцу Иосифу, а не, скажем, Булгакову предложил напечатать свой доклад в «Русской мысли».

Доклад, дошедший до нас лишь в черновой рукописи, возможно неполной, во многом пересекается с текстом вышеназванного сообщения в Братстве Святителей Московских, от которого и вовсе сохранились лишь фрагменты¹⁷. Он проливает свет не только на формирование исследовательской позиции Дурылина по творчеству Леонтьева, но и на русские споры начала века о том, что такое христианство.

Текст публикуется по: РГАЛИ. Оп. 1. Ед. хр. 20. В архивном деле рукопись ошибочно датирована началом 20-х гг. Рукопись представляет собой черновой автограф, содержащий многочисленную правку: зачеркивания, вставки карандашом, правильное расположение которых не всегда возможно установить. Последние страницы рукописи представляют собой, скорее, наброски, отрывки. На некоторых страницах оставлены места для цитат, которые, как видно по другим дурылинским манускриптам о Леонтьеве, заранее записывались на отдельных фрагментах и нумеровались с целью последующей вставки (с целью не переписывать одну и ту же цитату несколько раз), но сами цитаты отсутствуют. Из-за чернильных отпечатков в некоторых местах текст почти неразборчив.

Сергей Дурылин

Писатель-послушник

«Увы, все сочинения Л<еонтье>ва похожи на страстное письмо, с неверно написанным на конверте адресом»,¹⁸ — сказал однажды человек, которого сам Л<еонтьев> звал, перед смертью, к себе, знаменательными словами: «Есть вещи, к<отор>ые я только вам могу

¹⁶ Там же. С. 183–184.

¹⁷ Дурылин С. Н. <Церковь, монастырь и старчество в личности и жизни Леонтьева> // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 239.

¹⁸ Увы, все сочинения ~ на конверте адресом. — Розанов В. В. [Комментарии] // Леонтьев К. Н. Письмо В. В. Розанову. 18 октября 1891. Сергиев Посад // В. В. Розанов и К. Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники». Переписка. Неопубликованные тексты. Статьи о К. Н. Леонтьеве. Комментарии / сост. Е. В. Иванова. СПб., 2014. С. 151 (Далее название издания приводится в сокращении: *Леонтьев и Розанов*). Впервые опубликованы: Русский Вестник. 1903. № 4–6.

передать»¹⁹ — В.В. Розанов. Л<еонтьев> — писатель без читателя. Он не оказался «своим» ни у кого: ни у славянофилов, ни у западников, ни у монархистов, ни у интеллигентов. Писатель без места в литературе, в обществе, в жизни. (Исполнилось двадцать пять лет со дня кончины Л<еонтьева>, и больше полувека со дня появления первых его произведений.) Если судить по следам, оставленным Л<еонтьевым> в русской литературе, критике, публицистике, русском сознании, в обществе, — то, окажется, Л<еонтьев> как будто и не жил вовсе²⁰. Поистине, «письмо с неверно написанным адресом». Но и все, что говорится и пишется обычно о Л<еонтьеве>, тоже пишется по «неверно написанному адресу».

Приведу один пример.

Многократно упоминает Л<еонтьев>, что главной своей заслугой считал свою теорию или гипотезу всемирно-исторического развития, свою триаду: первоначальное однообразие и простота жизни: государств<енной>, религиозной, эстетич<еской>, социал<ьной>, всяческая простота, соответств<ует> жизни дикаря, дитяти, жизни живого органич<еского> зародыша — цветущая сложность мира — тоже всяческая — э<стетическая>, рел<игиозная> и т. д., соотв<етствует> возмужалости, цветению всех сил жизни — и вторичное, уже окончательное упрощение, нивелировка под всеобщее однообразие, всеобщее равенство в скуке, и новое равенство, соответствует однообразию в разложении трупа ч<елове>ка и трупа собаки, соотв<етствует> конечной простоте небытия. «Определив фазу XIX ст. как фазу „предсмертного смешения“²¹ и прогресса, он захотел ей сказать, как некогда Иисус Навин о дне сражения: стой, солнце, и остановись, луна»²². Конечно, он знал, что ничего от его крика не остановится, разве что не надолго, слабо», но «люди умирают» и надо это умирание остановить²³.

¹⁹ *Есть вещи, к<отор>ые я только вам могу передать.* — Леонтьев К. Н. Письмо В. В. Розанову. 18 октября 1891. Сергиев Посад // Там же. С. 153. Цитируется с незначительными изменениями.

²⁰ Леонтьев собирал все написанное о нем в специальную тетрадь с наклейками, которые передал Розанову. Эти материалы опубликованы в: *Леонтьев и Розанов*.

²¹ *...„предсмертного смешения“*... — Эта идея пронизывает всю книгу Леонтьева «Византизм и Славянство». Ср.: «Данилевскому принадлежит честь открытия культурных типов. Мне — гипотеза вторичного и предсмертного смешения» (Леонтьев К. Н. Письмо А. А. Александрову. 3 мая 1890. Оптина Пустынь // Богословский вестник. 1914. № 12. С. 861).

²² *...«стой, солнце, и остановись, луна».* — Иисус Навин 10:12.

²³ Начиная с «Определив» и до «умирание остановить» — вставка со вложенного в рукопись фрагмента листа.

Это устарение человечества Л<еонтьев> видел в безнадежной скорости и гнетущем американизме современного технико-демократического прогресса, современного атеистического уравнивания всех под один тип; атеистич<еского> человекопоклонника и технолюбца, поклоняющегося слащаво-пошлому идолу прогресса, известному в Европе, но сфабрикованному в Америке. «О, подлое однообразие! О, треклятый прогресс! — в гневе восклицает Л<еонтьев> — О, тучная, усыренная кровью, но живописная гора всем<ирной> истории! Ты мучаешься новыми родами и из страдальч<еских> недр твоих выползает мышь! Рождается самодовол<ьная> карр<икатура> на прежн<их> людей: средний рационал<ьный> европеец, в своей смешной одежде, — неизобразимый даже в идеал<ьном> зеркале искусства; с умом мелким и самообольщ<енным>, со своей ползучей по праху земн<ому>, практич<еской> благонамеренностью! Нет! никогда еще в истории не видал никто такого уродл<ивого> сочетания умств<енной> гордости перед Богом и нравств<енного> смирения перед идеалом однородного серого рабочего, только рабочего и безбожно-бесстрастного всечеловечества! Возможно ли любить такое ч<еловечест>во? Не следует ли ненавидеть не самих людей заблудших, а такое будущее их всеми силами даже и хр<истианск>ой души!»²⁴

Справедливо или нет думал так Л<еонтьев> (нам до этого сейчас нет дела); верно одно: так он думал и, думая так, не хотел с этим смириться, а хотел воевать, хотя и без тени надежды на победу.

Он думал, хватая, как призванный к отравившемуся, первое подходящее средство, что «остановить» ложное светило прогресса можно суровой государств<енной> властью — «подморозить Россию»²⁵, если нельзя уж весь мир, то хоть милую ему Россию, — и «подморозить» от разл<ожения> множеством конкретных средств: политических и социальных, чем бы нибудь, лишь бы остановить, лишь бы живому организму не дать стать трупом...

А поняли Л<еонтьев>а как самодовлеющего теоретика монархического государства, самодовлеющего поклонника земс<ких> начальников

²⁴ «О, подлое однообразие! ~ хр<истианск>ой души!» — Леонтьев К. Н. Плоды национальных движений на Православном Востоке // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб., 2007. Т. 8 (1). С. 619 (Далее ссылка на это издание сокращена: Леонтьев).

²⁵ ...«подморозить Россию»... — Знаменитый афоризм К. Н. Леонтьева: «То есть надо подморозить хоть немного Россию, чтобы она не „гнила“» (Леонтьев К. Н. Варшава, 1 марта / Передовые статьи «Варшавского Дневника» // Леонтьев. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб., 2006. Т. 7 (2). С. 73). Впервые: Варшавский Дневник. 1880. 1 марта.

и дворянского публициста. Против такого Леонтьева писали, спорили, полемизировали как будто он был Катков или кн. Мещерский. Ни слова критического и умного о его теории смещения и прогресса и о его триаде и куча слов и статей об его случайных средствах, к которым тянулась его рука, чтобы спасти от разложения Россию. Поистине, отвечали ему. «Но, поверьте нам, <2 сл. нрзб.> упрощения <?>».

И вот 25 лет, как его нет, — его юбилей, юбилей нашего незнания о нем, нашего безнадежного и упорного непонимания его — печальный и укоризненный юбилей! Лучшее, что можем сделать мы, это на 25-ем году смерти Л<еонтьев>а начать первый год его настоящего чтения, изучения и вникания в него.

То слово, которое дано мне здесь, я передаю самому Леонтьеву: пусть он сам говорит за себя, слово принадлежит ему, а не мне, ибо по истине до сих пор слово нигде не принадлежало ему: ни на каких собраниях и сбирницах. И слово будет принадлежать тому Л<еонтьев>у, которого менее всего знают и кото<ро>го более всего надлежало бы знать. Если для интеллигенции, для рус<ской> литературы, для рус<ской> публицистики, Л<еонтьев> неизменно оказывался письмом с неверно написанным адресом, которое не принимали и возвращали назад почтальону, то было место, где это письмо приняли, где это письмо прочли и сохранили, было место, где безместный Л<еонтьев> чувствовал себя на месте и так прочно чувствовал на месте, что звал и других в это место, куда все письма доходят, лишь бы они были верны подлиннику — человеческой душе, страдающей и обремененной²⁶ и ищущей оправдания своего. Это место — Православная Церковь, конкретнее — это место: православный монастырь, еще конкретнее — это Афон, это Оптиная пустынь. Поразительно, в самом деле, сочинения Л<еонтьев>а не читали, томы их лежали на полках, а вот небольшое его сочинения «От<ец> К<лимент> З<едергольм>» выдержало до шести изданий и читается всей простой верующей Россией²⁷. Оно оказалось письмо с адресом верным: его раздавал бесплатно посетителям благослов<енный> старец Амвросий Оптинский, его раздают доселе оптинские старцы в множестве экземпляров, и издает его православный монастырь.

²⁶ ...страдающей и обремененной... — «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф 11:28).

²⁷ Впервые опубликовано: Русский вестник. № 11. С. 5–58; № 12. С. 517–555. О. Л. Фетисенко указывает два отдельных издания: Православный немец. Отец Климент Зедергольм. Варшава, 1880; Отец Климент Зедергольм. М., 1882 (Фетисенко О. Л. Комментарии // Леонтьев. СПб., 2004. Т. 6 (2). С. 399).

Итак, пусть говорит теперь послушник-писатель К. Леонтьев, и говорит о своем религиозном пути — от К. Н. Л<еонтье>ва к монаху Клименту. А мы прислушаемся к его словам — и, слушая, будем знать, что это, вероятно, то самое, что сказал бы о себе сам приснопамятный инок Климент, если бы спросили мы его: как пришел он к месту, где по адресу оказалось его письмо. Пусть же его слова окажутся по адресу нам.

* * *

Леонтьев родился с душою, про которую можно перевернуть образно тертуллиановы слова: с душою не христианскою, а с душою-язычницей. Только тут справедливо бесконечно надоевшее сравнение Л<еонтье>ва с Ничше: как тот, Л<еонтье>в родился с душой-язычницей. Эта язычница душа сквозит во множестве фактов жизни и сознания Л<еонтье>ва: она то беспредельно сурова: тогда в упор против Вифлеемской песни — «С<лава> в вышних Богу, на земле мир»²⁸, она отвечает: «не надо мира», нужна Imperium Romanum, а если и нужен мир, то не благоволительный Христов мир, а железный Pax Romana²⁹, это — она, душа язычница, заставляет писать юному другу, едущему в Адрианополь: «Чтобы вполне постичь поэзию Адрианополя, послушайте моих советов: 1) не откладывая, заведите себе любовницу простенькую болгарку и гречанку; 2) ходите почаще в турецкие бани; 3) постарайтесь добыть турчанку; 4) устройте на лужайке борьбу молодых турок»³⁰. Это она, душа язычница, заставляет его, уже больного старика, писать старому другу про себя и молодых своих друзей, тянувшихся к нему, как к дух<овно>ому вождю: <...>³¹

Эта она, душа язычница, заставляет его быть — как в насмешку называли его — каким-то «турецким игуменом»³² — который многоженца-турку с его гаремом и со всей его яркой и чувственной эстетикой Востока предпочитает добродетельному и моральному европейскому буржуа с идеями равенства в голове и в безобразном партикулярном пиджаке на плечах... Это она, душа язычница, сквозит в языческом

²⁸ ...«С<лава> в вышних Богу, на земле мир»... — Лк 2:14.

²⁹ ...Pax Romana... — Римский мир (лат.).

³⁰ «Чтобы вполне ~ борьбу молодых турок». — Губастов К. А. Из личных воспоминаний о К. Н. Леонтьеве / Леонтьев К. Н. // Памяти Константина Николаевича Леонтьева. † 1891. Литературный сборник. СПб., 1911. С. 196–197.

³¹ Пропуск в рукописи.

³² ...«турецким игуменом»... — Розанов В. В. [Комментарии] // Леонтьев К. Н. Письмо В. В. Розанову. 24 мая 1891. Оптина пустынь // Леонтьев и Розанов. С. 93.

и сладострастном пафосе его изумительной «Исповеди мужа», это она, душа язычница, соединила его, утонченного диалектика и глубокого мыслителя с его будущей женой, простой необразованной гречанкой, но необыкновенной красоты³³, это она, душа язычница, сквозит в его мысли, в его воле, в поклонении его то грозному языческому кумиру вседержавного железного Рима, то сладостному и чувственному облику мусульм<анского> Востока, это она диктовала ему его знаменитые «ни-чшеанские» слова: «Для того, кто не считает блаженство и абсолютную правду на земле назначением человечества, нет ничего ужасного в мысли, что миллионы русских людей должны были пережить целые века под давлением трех атмосфер — чиновничьей, помещичьей и церковной, для того, чтобы Пушкин мог написать Онегина и Годунова, чтобы построили Кремль и его соборы, чтобы Суворов и Кутузов могли одержать свои национальные победы»³⁴.

Вся жизнь и мысль Л<еонтье>ва до Афона — жизнь сознательного язычника: как будто вода крещения не принимала его в себя, как будто он — запоздалый, затерявшийся в мире остаточный эллин. «С Леонтьевым чувствовалось, что вступаешь во что-то дикое и царственное, где или голову положить или царский венец взять»³⁵, признается знавший его человек. «Такого воскрешения афинизма, шумных агора афинян, страстей борьбы партий и чудного эллинского „на ты“ к богам и к людям — этого я никогда еще не видел ни у кого, как у Леонтьева», признается близко знавший его человек. «Все Филельфо и Петрарки проваливаются, как поддельные куклы, в попытках подражать грекам, сравнительно с этим калужским помещиком, который не хотел никому подражать, но был в точности как бы вернувшимся с азиатских

³³ Леонтьева Елизавета Павловна (1842?–1918; урожд. Политова, настоящее отчество — Борисовна) — жена Леонтьева, буквально через несколько лет после свадьбы сошедшая с ума. После смерти Леонтьева осталась на попечении его племянницы и наследницы Марии Владимировны Леонтьевой (1847–1927), умерла в Орле. Дурылин переписывался с М. В. Леонтьевой, материально помогал ей до самой смерти, но впервые встретился с ней только в 1925 г., а потому саму Е. П. Леонтьеву в живых не застал. О. Л. Фетисенко приводит записи разговоров Дурылина с М. В. Леонтьевой, отложившиеся в фонде Дурылина в РГАЛИ (РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 23). См.: *Фетисенко О. Л. Комментарий // Леонтьев. СПб., 2004. Т. 6 (2). С. 298–300.*

³⁴ «Для того, кто ~ национальные победы». — *Леонтьев К. Н.* Варшава, 16 января / Передовые статьи «Варшавского Дневника» // *Леонтьев. СПб., 2006. Т. 7 (2). С. 25.*

³⁵ «С Леонтьевым чувствовалось ~ царский венец взять». — *Розанов В. В.* Из переписки К. Н. Леонтьева // *Леонтьев и Розанов. С. 62.*

берегов Алкивиадом, которого не догнали стрелы врагов, когда он выбежал из зажженного дома возлюбленной»³⁶.

Именно эта необычность, иномерность Л<еонтье>ва, какая-то дохристианская душа (языческое все время беру не как противно, а как до-христианское), до-христианская плоть в нем, — именно это отталкивало от него, иногда с омерзением, таких людей, как моральный Страхов³⁷ или С. Рачинский³⁸: человек без христианского запаха, со смелостью и жестокостью, с железной логикой своего рода легионера в мысли, с каким-то алкивиадизмом в крови, в осязании, во вкусе. Это не язычество украдкой, каким бывает нехристианство наших дней, язычество только как нарушение хр<истинаских> заповедей, без всякой онтологии, без всякого языческого бытия и ядра, это язычество по крови, по духу, то Рим, то Греция, то Восток — на все живое, все живущее, все в одном человеке, к<отор>ый и не жмурит глаза, и не боится, оттого, что все это в нем, и что все это — он. Нет, так и хорошо, как и хочу. Так и будет.

И вот — не было так, и захотел иного, и иного стал искать, к иному пошел. Почему? Как это случилось?

Отчего душа язычница захотела стать душой христианской? Отчего и этот язычник, Алкивиад, с логикой железного легионера, отчего и этот, — столь казалось бы, сильный, самодержавный и прекрасный

³⁶ «Такого воскрешения афинизма ~ из зажженного дома возлюбленной». — Там же. С. 63–64.

³⁷ Отзывы Н. Н. Страхова о Леонтьеве, действительно, окрашены моралистично. Ср.: «О Леонтьеве я все очень хорошо знал, но не хотел говорить Вам; знаете de mortuis etc. Вот он Вас обольстил своим умом и своею эстетичностью; между тем это одно из отвратительных понятий» (*Страхов Н. Н. Письмо В. В. Розанову. 22 апреля 1892 // Розанов В. В. Собр. соч. Литературные изгнанники: Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М., 2001. С. 106–107*). Страхов подвергал критике и леонтьевский триединый закон развития. Розанов приводит и более беспощадные слова Страхова о Леонтьеве: «„У него совершенно не было чутья, различие душевно чистого от душевно-нечистого“, сказал он мне однажды о Леонтьеве, и я понял, что это именно, а не то, что подозревал Леонтьев, было причиною его отчуждения от „великого эстетика“ и... язычника» (*Розанов В. В. Письмо С. А. Рачинскому. 6 июня 1895 // Розанов В. В. Литературные изгнанники. Кн. 2. / сост. А. Н. Николюкина. М., 2010. С. 507*).

³⁸ Дурылин опирается на комментарий Розанова к письму к нему Страхова: «Со слов Рцы (начало переписки с ним — из Белого), да отчасти и комментируя (в душе) слова Рачинского (С. А.): „Я отскочил от Леонтьева-студента с каким-то ужасом и омерзением, — я, должно быть, сообщил Страхову, что Леонтьев был *utriusque naturae (sexus) homo* [обоих полов человек (*лат.*)], — с влечением к субъектам своего пола. Теперь... я смотрю на это совершенно спокойно, с мыслью — „не мое!“, и далее этого не простирая осуждения» (*Розанов В. В. [Комментарии]. Страхов Н. Н. Письмо В. В. Розанову. 22 апреля 1892 // Там же. С. 106*).

в своем язычестве, отчего и он склонился перед православным монастырем, и так склонился, что вошел в него и стал единым из обитающих в нем? Вопрос о Леонтьеве есть вопрос о перерождении души, о вторичном рождении — вопрос вечный, центральный в христианстве. Вопрос Никодима. Истинно говорю тебе: «Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствие Божие»³⁹.

Никодим говорит Ему: как может человек родиться, будучи стар? Неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?

Не удивляйся тому, что я сказал тебе: должно вам родиться свыше.

Есть люди — по строению своей души — предрасположенные к христианству: по природе кроткие, по природе не легионеры римские, не Алкивиады. Каждая кровинка в них поет, от рождения: «Слава в Вышних Богу, на земле мир». Как прекрасен для них христианский путь! И есть иные люди — Леонтьевы: каждая кровинка их как бы маленький центр отталкивания от христианства, а все вместе — тело и душа — язычники и христопротивленцы: нет, не агрессивные, не враги, не рационалистические мелкие бунтари, а интелесные, инодушевные, чем христианство, для которых вопрос так и ставится, как у Никодима: «Неужели мне в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?»⁴⁰ — и предполагается, что это невозможно. Вопрос об Алкивиаде, который уже не может быть Алкивиадом, жаждет разбить себя, как Алкивиада, потому что уже нельзя быть Алкивиадом: земля не держит, — и стать Никодимом, и услышать это от самой Истины: это страшное и невозможное: родись вновь, — и не понимать, бунтовать против этого: «неужели вновь войти мне в утробу матери?» — и потом все-таки войти в эту утробу, — в утробу Матери-Церкви, и родиться? Вот вопрос о Леонтьеве, вот центр, к которому стягиваются едва ли не все нити наших исканий, наших неудач, наших спасений в христианстве — и уж к которому, в леонтьевском случае, стягивается весь Леонтьев: человек и писатель.

Алкивиад стал перед фактом, которого не преодолели, не осмыслили, не отвратили ни Эллада, ни Рим, ни до-христианский Восток, перед гибелью и смертью, и, став перед ним лицом к лицу, затрепетав каждой своей языческой кровинкой, Алкивиад ощутил с неумолимой ясностью, что если этот факт преодолен им — то не помощью тех сил, кои скрыты в милых его крови и душе Элладе, Риме и Востоке,

³⁹ «Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствие Божие». — Ин 3:3.

⁴⁰ «Неужели мне в другой раз войти в утробу матери своей и родиться?» — Ин 3:4.

а вопреки и в отрицании этих сил, в меру торжества над ними силы, им противоположной, — и Алкивиад не мог уже оставаться Алкивиадом: он должен был стать христианином, ибо воскрес только Христос, Победитель смерти, а не какой-либо другой бог. Невозможный факт рождения второго совершился — в муках смерти, самых реальных муках самой реальной смерти от холеры. «В лето 1871 г. — повествует Леонтьев в интимнейшем и почти предсмертном письме к В. В. Розанову — консулом в Салониках, лежа на животе в страхе неожиданной смерти от сильнейшего приступа холеры, я смотрел на образ Б<ожией> М<атери>, только что привезенной монахом с Афона, я думал в эту минуту даже не о спасении души, ибо вера в Личного Бога давно далась мне гораздо легче, чем вера в мое собств<енное> бессмертие, я, обыкновенно вовсе не боязливый, пришел в ужас просто от мысли о телесной смерти, и, будучи уже заранее подготовлен целым рядом других психологич<еских> превращений, я вдруг, в одну минуту, поверил в существование и могущество этой Божией Матери, поверил так ощутительно и твердо, как если бы видел перед собою живую знакомую, действ<ительную> женщину, очень добрую и очень могуществ<енную>, и воскликнул: „Матерь Божия! Рано! Рано умирать мне!.. Я еще ничего не сделал достойного моих способностей и вел в высшей степени развратную, утонченно-грешную жизнь! Подыми меня с этого одра смерти, я поеду на Афон, поклонюсь старцам, чтобы они обратили меня в простого настоящего православного, верующего и в среду, и в пятницу, и в чудеса, и даже постригусь в монахи“. Через 2 часа я был здоров, все прошло еще прежде, чем явился доктор; через три дня я был на Афоне, постригаться немедленно меня отговорили старцы, но православным я стал очень скоро под их руководством... К русской и эстетической любви своей к Церкви надо прибавить еще то, чего недоставало для исповедания даже „середы и пятницы“: страха греха, страха Божия, страха духовного. Для достижения этого страха дух<овного> — нужно было моей гордости пережить всего только 2 ч. физического и обидного ужаса. Я смирился... Физич<еский> страх прошел, а духовный остался. И с тех пор я от веры и страха Господня отказаться уже не могу, если бы даже и хотел»⁴¹.

⁴¹ «В лето 1871 г. ~ если бы даже и хотел». — Леонтьев К. Н. Письмо В. В. Розанову. 14 августа 1891. Оптина Пустынь // Леонтьев и Розанов. С. 139–140. Цитируется с небольшими изменениями и сокращениями.

Вся дальнейшая жизнь Л<еонтье>ва есть сплошное понуждение себя ко Христу⁴², к Церкви, и в грозной силе сбывалось над ним речение Х<ри>сто>во: «Царствие Небесное нудится и нүждницы восхищают е»⁴³. С беспримерной искренностью и прямоотой присоединился он к этим «нүждницам» Царствия и дал своей жизнью незабываемый, вечно памятный и поучительный образ этого труда собственного воцерковления, этой изо дня в день текущей, будничной и тягчайшей работы воцерковиться, во Христа облечь свою мысль, свою волю, свою жизнь, — когда все, казалось бы, и мысли, и воля, и жизнь, и каждая кровинка противится этому и не принимает этого труда. Он живет на Афоне, под руководством великих старцев Иеронима и Макария⁴⁴, и просит их постричь его в монашество. Нет благословения⁴⁵. Полгода проводит он простым послушником в Угрешском монастыре⁴⁶. Семнадцать лет состоит под старческим руководством оптинского старца Амвросия. Принимает под конец жизни тайный постриг. Таковы внешние факты. Каждый поступок его, каждое слово свое — художника и публициста — проверяет он словом и волей старца. Вот мелкая записочка его к Оптинским монахам, писанная карандашом, наспех. Это значит, он не успел спросить совета по делу у старца, а сделать без совета не хочет, и он просит спросить совета монаха, идущего к старцу. Тут все в этих письмах и записках: и житейское дело, и совет о старом долге, к<отор>ый нужно заплатить, и вопрос о литер<атурном> произв<едении>, о романе или статье, пишемых с благосл<ования>

⁴² ...сплошное понуждение себя ко Христу... — Эту мысль Леонтьев высказывал во многих своих работах. Ср.: «Христианство далеко от нынешнего учения земных удобств и земного благоденствия. В основании своем оно есть безустанное понуждение о Христе; и все наши добрые качества, облегчающие нам от времени до времени эту борьбу духа и плоти, суть не что иное, как дары Божии» (Леонтьев К. Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни / Леонтьев. СПб., 2003. Т. 6 (1). С. 277–278).

⁴³ «Царствие Небесное нудится и нүждницы восхищают е». — Мф 11:12. Эти слова цитирует Леонтьев в письме к Т. И. Филиппову от 26 ноября 1882 (Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) / сост. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012. С. 237).

⁴⁴ См. тексты Леонтьева об Афоне: Леонтьев К. Н. Пасха на Афонской горе (Леонтьев. Т. 6 (1). С. 373–387); Воспоминание об архимандрите Макарии, игумене русского монастыря Св. Пантелеймона на горе Афонской (Там же. С. 748–781); Мое обращение и жизнь на горе Афонской (Там же. С. 782–804); Четыре письма с Афона (Леонтьев. Т. 7 (1). С. 131–175).

⁴⁵ ...просит их постричь его в монашество. Нет благословения... — Леонтьев К. Н. Моя исповедь // Леонтьев. Т. 6 (1). С. 228–230.

⁴⁶ Полгода проводит он простым послушником в Угрешском монастыре. — О жизни в Угреше см.: Там же. С. 238–246.

старца, и дело к министру, и просьба за близкого ч<елове>ка. Это — будни христиан<ской> жизни, это — минуты и часы понуждения о Христе, это все — мелочи, обыденные и ежедневные, — но в этом-то и виден ч<елове>к: раз здесь, в мелочах, образующих самый скелет нашей жизни, «понуждение» к христианскому строю, к послушанию, — то и везде так! И как счастлив он, этот ч<елове>к, с «душой-язычницей», если — понуждением — отвоевал час мира для души (день блага для себя и других), день христианского сосредоточения в себе, в надежде отвоевать вечную посмертную радость о Христе.

«Нужно дожить до страха Божия, до страха просто перед учением Церкви, до простой боязни согрешить... Я слышал образованных людей, к<отор>ые смеются над этим чувством (его во времена умной старины великие герои не стыдились!) — смеются и говорят: „Что это я буду как дитя: Ах! Боженька за это камушком побьет!“ Да, побьет! И счастлив тот, кого побьет! Я счастливый, а Фет — несчастный в своем атеистическом ослеплении! Или есть Бог личный, Бог живой, или нет Его! А если есть... так куда же тягаться силами с Ним и перед лицом Его помнить о каком-то достоинстве человеческом!»⁴⁷.

Он пишет из О<птиной> п<устыни> в конце 80-х: «Если, наконец, (подчеркивает) старее я стал предпочитать мораль — поэзии, то этим я обязан, право, не годам — не старости и болезням я обязан этим, но Афону, а потом Оптиной. Из ч<елове>ка с широко развитым воображением только поэзия религии может вытравить поэзию изящной безнравственности»⁴⁸. И он знает про свою перемену, про это второе страшное рождение, что оно дано всякому, кто его захочет, что всякий призванный нудить себя — и восхищает Царствие.

«Нужно только искать, — пишет он, — нужно идти с твердою решительностью подчинить, (хоть в общ<их> основах), нашу строптивую, совр<еменную> волю великим преданиям, нужно отрясти прах прогресса с подошв своих, и принимать, хотя бы и насильно, сначала для сердца, по одному изволению, уже все, что нам скажут»⁴⁹.

Я хочу верить и буду, Боже, помоги моему маловерию.

⁴⁷ «Нужно дожить до страха Божия ~ достоинстве человеческом!» — Леонтьев К. Н. Письмо к А. А. Александрову. 24 июля 1887. Оптина Пустынь // Богословский вестник. 1914. № 3. С. 458–459. Цитируется с небольшими сокращениями.

⁴⁸ «Если, наконец ~ поэзию изящной безнравственности». — Там же. С. 456. Цитируется с небольшими сокращениями.

⁴⁹ Предполагается, старцы и духовники. Примечание С. Н. Дурылина.

По милости Твоей научи меня страха Твоего страшиться, а не стыдиться его как бессмысленно стыдятся именно этого рода страха столь многие люди.

Все, все мы, если присмотреться внимательно, живем и дышим ежедневно пред страхом человеческим: под страхом корыстного расчета, под страхом самолюбия, под страхом безденежья, под страхом того или другого тонкого унижения: под боязнью наказания, нужды, болезни, скорби; и находим, что все это „ничего“, что это только „здоровый смысл“ и „европейскому“ достоинству нашему не противоречит ничуть. А страх высший, мистический, страх греха, боязнь уклониться от церковного учения или не дорасти как следует до него, это — боязнь низкая, это страх грубый, мужицкий страх или женский малодушный что ли? Умно!»⁵⁰

Это понуждение себя к Церкви, столь непонятное современности, есть единственный общий путь к Ней и к Христу, — путь, открытый для всякого. Этим-то тяжким путем пришел Леонтьев к Церкви: вот откуда сила этих его воззваний, и вот откуда его гнев против врагов Церкви.

Отрывок из «Наших новейших христиан».

Даже любовь его — столь преданная и глубокая — к старцу о. Амвросию — далась ему не как многим сотням тысяч русских людей — благодатно и свободно, а с тем же святым понуждением к любви и открытию помыслов.

Все оставляли Леонтьева: он уверился в полном неуспехе своей литературной деятельности, он понял, что его влияние, и на общество, и на правительство, ничтожно, он знал, что восходящее светило всеобщего американо-уравнительного прогресса, несущее гибель красоте и богопочитанию — не остановишь никакими словами, он знал, что жизнь уходит в нестерпимом мыслительном одиночестве, что впереди крушение политических и всяческих надежд. — Ничто было это все! перед стремящимся миром его собственного мира! перед победой Церкви в нем, перед ясностью для него этой Единственной Непобедимости в мире — Христа и Церкви.

Пишет в 1877 г. в разгар войны:⁵¹

Мудрая десница старца хранит его: он лучше знает, что делать его усталой руке. — И христианское понуждение себя послушанию старцу

⁵⁰ «Нужно только искать ~ малодушный что ли? Умно!» — Леонтьев К. Н. «Перелом». Правдивая история Б. М. Маркевича // Леонтьев. Т. 9. С. 159. Цитируется с изменениями и сокращениями.

⁵¹ Очевидно, оставлено место для цитаты.

во вне выявляется в том, что послушник Леонтьев должен питать и хранить в себе дорогого нам писателя Л<еонтьев>а. <...>⁵² России, чудом любви и духовной мудрости ведает жизнь и мысль своего верного послушника, несмотря на видимую невозможность знать и постигать смиреннейшего послушника с нуждением его.

Как будто все осталось, все ненужно: и Рим, и Эллада, и Восток еще тут где-то в душе, — но воистину —

Душа хотела как Мария

К ногам Христа навек прильнуть⁵³.

«Никто рукой не махнет, если Богу не угодно, и никто ничего не придумает для меня, если Богу не угодно»⁵⁴.

Он болел тяжело, безнадежно.

Эстетик болел некрасиво, мучительно, больно, неизлечимо. Но и это он принимает в тишине и покорности как его благой закон.

Были годы, когда он забывал о своей жене, к<отор>ую полюбил за красоту и которую менял на других, влекших его красотой. И вот она стара, больна душой, нечистоплотна. — та, к<отор>ую он и любил — но за молодость, здоровье, красоту — и какой же долгий понудительно-христианский путь должен был пройти он, чтобы написать тому же приятелю, к<отор>ого учил искать красивых любовниц на Востоке:⁵⁵

Но тут же и объясняет, почему он может ныне так писать:⁵⁶

А другого, юношу, наставляет, что «брак есть монашество вдвоем»⁵⁷.

И до мелочей доходит это глубокое — и уже благодатное, под благодатным руководством старца, — понуждение себя к добру и миру. Вот он вспомнил тех людей, которым когда-то, в ранней молодости, беспечно должен, и он отыскивает их повсюду, от Янины до Москвы, чтобы

⁵² Пропуск в рукописи.

⁵³ Тютчев Ф. И. «О вещая душа моя...» (1855).

⁵⁴ «Никто рукой не махнет, если Богу не угодно, и никто ничего не придумает для меня, если Богу не угодно». — Леонтьев К. Н. Письмо К. А. Губастову. 2 июля 1878. Кудиново // Леонтьев К. Н. Избранные письма. 1854–1891. СПб., 1993. С. 208.

⁵⁵ Оставлено место для цитаты.

⁵⁶ Оставлено место для цитаты.

⁵⁷ ...«брак есть монашество вдвоем». — «Брак есть своего рода аскетизм, своего рода отречение. Строгий, религиозный, нравственный брак есть лишь смягченное монашество: иночество вдвоем или с детьми-учениками» (Леонтьев К. Н. Четыре письма с Афона // Леонтьев. Т. 7 (1). С. 163). Ср.: «Брак есть духовное таинство, а не достижение сердечного идеала» (Леонтьев К. Н. Добрые вести // Леонтьев. Т. 8 (1). С. 442).

из своих скудных средств уплатить долги, хотя по-прежнему кипит его мысль, остро его политическое чутье, далеки его взоры.

Он не верит в силу человеческого разума, в его способность руководить человеком — даже при явных следах голоса совести. «Есть множество случаев в жизни христианина, когда и страсти молчат, и намерения добрые, а между тем не можешь решить, которое из двух хороших дел перед судом Всевышнего сочтется за лучшее. Это вздор, что совесть наша сама может решить. Совесть глубоко и неразрывно связана с самомнением, тонкою моралью и гордостью, природным вкусом»⁵⁸. «Идеализм сердечный, один без помощи „страха Божия“ и веры в Таинство, т. е. без... мистики христианской не может налагать узду на поведение и после охлаждения плотской страсти. Знаю это по горькому опыту»⁵⁹. Во всем, во всем, от мелочей его обыденной жизни до факта всемирно-исторического значения видится ему некий высокий смысл, некое Богонаучение всего мира и каждого человека. Вся всемирная история — послушничество, которое можно принять и легко можно и отвергнуть, но которое налагается Богом: и жизнь каждого человека тоже послушничество. Церковь, монастырь, старец лишь блаженные учителя этого послушничества. Можно отказаться, но нельзя его от себя снять. Страшно и сладко чувствовать на себе руку Божию! А он чувствует ее на себе — на всем: на неудачах в жизни, на неудачах своей писательской судьбы, на крушении политических и исторических надежд. «Для Бога всякая душа важна, „и Бог всем хочет спастись и в разум истины прийти“ — говорит Церковь; это так; но почему это на жизни одного человека весьма видна нить, за которую Господь выводит его из лабиринта его собственных страстей и умственных блужданий — не знаю! Да и кто знает это? И не нужно вовсе нам все знать и все понимать! Я знаю только, что моя нить Божия смотра очень ясна; ...до малейших изгибов!»⁶⁰ И он следит за движением этой нити, и справляется у старца,

⁵⁸ «Есть множество случаев ~ гордостью, природным вкусом». — Леонтьев К. Н. Письмо К. А. Губастову. 27 мая 1888. Оптина пустынь // Леонтьев К. Н. Избранные письма. СПб., 1993. С. 373.

⁵⁹ «Идеализм сердечный ~. Знаю это по горькому опыту». — Леонтьев К. Н. Письмо К. А. Губастову. 10 декабря 1890. Оптина пустынь // Там же. С. 518.

⁶⁰ «Для Бога всякая душа важна ~ до малейших изгибов!» — Леонтьев К. Н. Письмо В. В. Розанову. 8 мая 1891. Оптина пустынь // Леонтьев и Розанов. С. 217. Цитируется с сокращениями.

верно ли понял он новый ее изгиб. Он нашел в своей душе силу для молитвы. «Монахи приучили меня в самом деле часто молиться, и я каждый день, и не по разу, а чаще молюсь»⁶¹.

Он сурово останавливает интимнейшего своего корреспондента, В. В. Р.: <...>

Душа вся тяготеет к Богу, а мысль — упорная, глубокая и острорежущая, по-прежнему бьется около больных ему мыслительных граней: Будущее. Культура. Восток. Россия. Запад. Православие, — и он, истинный сын Церкви, церковник в мысли и воле, как далек уж он теперь и от самодовлеющего идеала государства и госуд<арственной> силы, и от национализма: как беспощадно изострила его ум освободившая и просветлившая его сердце церковность. Он пишет ч<елове>ку, разделявшему идеал всеобщего обрусения, противопоставляя языческий национ<альный> идеал своему леонтьевскому, церковному:⁶²

Будет ли в Церкви Россия, не изменит ли Христу, не променяет ли она взыскуемый небесный град на благоустроенный американский город, какой-нибудь новый Чикаго внешней культуры: вот его тревога, его скорбь, его вопрос. Если променяет, то погибнет: без Христа все погибнет, все сотрется в жалком и мутном смешении последних времен.

Он мучительно, страстно думает о будущем России, но все эти думы связаны не с надеждой на национ<альную> силу России, не на славянскую культурную самобытность, не на юность рус<ской> нации, не на государственную мощь русскую, — вся надежда на Православие и Церковь, и остается у него вера не в Россию, не во всякую Россию, а в Церковную Россию, в Церковь Божию, живущую на русской земле.

А собственное его древо жизни — его жизнь — близится к концу. Чувство конца охватывает Леонтьева: конца истории, так же, как собственного конца. И великая христианская покорность одухотворяет и просветляет его. Он не ропщет на мучит<ельный> недуг, на одиночество, молит лишь о «христианской кончине живота». О. Амвросий указывает ему переселиться в Сергиев Посад, «покинуть малую обитель».

Переселение совершилось. Он один, вдали от старца, вдали от семьи⁶³.

Но еще глубже его послушание, еще внутреннее и глубиннее его покорность. За месяц до кончины самого Леонтьева уходит к Богу старец

⁶¹ «Монахи приучили меня ~ а чаще молюсь». — Леонтьев К. Н. Письмо В. В. Розанову. 5 июля 1891. Оптина пустынь // Там же. С. 269. Цитируется с изменениями.

⁶² Пропуск в рукописи.

⁶³ Пропуск в рукописи.

Амвросий. Нет отчаяния, нет ропота, чистое устремление: «да будет воля Твоя».

И самому на себя ему странно: как изменился он, точно, действительно, в реальности вошел в утробу матери своей — и снова родился⁶⁴.

И вот приходит смерть. Он умирает один, в номере монастырской гостиницы в Посаде, и смерть его вскрывает великую тайну — тайну его душевного и духовного устройства: оказывается, умер не К. Н. Л., а инок Климент, тайно принявший постриг в Предтечевом скиту О<птиной> п<устыни> 23 авг. 1891 г. Это тайное пострижение было поистине предсмертным пострижением, и смысл его тот же, который изъяснял когда-то сам К. Н.

«Ведь он жить по-монашески не будет. Обетное самоотвержение уже исполнить на земле не в силах. Это бессмысленный старый обычай, — какая-то формальность, самообольщение» — так говорят обычно о предсмертном пострижении. И Л<еонтьев> на это возражает: «Умирующие постригаются не для того, чтобы жить на земле по-монашески, а для того, чтобы чистыми предстать пред страшным судилищем Господним. Пострижением уничтожаются и омываются все прежние грехи...

— Что такое пострижение — Таинство или обряд?

— Оно относится к Таинству покаяния и есть высшая его степень, ответил он»⁶⁵.

Тот же великий аф<онский> старец когда-то, в дни обращения Л<еонтьев>а, взывал к нему неустанно: «Понудьте себя — только понуждающие себя восхищают Ц<арств>ие Н<ебесн>ое»⁶⁶.

Это великое таинство понуждения себя совершал Л<еонтьев>в со дня своего обращения. Он завершил его высшей степенью покаяния и того же понуждения о Христе: постригом иноческим. Ему же, этому таинству понуждения о Христе, всем доступному и открытому и всех приводящему ко Христу учит нас ныне поминаемый писатель-послушник. Вечный покой ему — и вечная память — приснопам<ятному> иноку Клименту. Думается мне, что нет более подлинного Л<еонтьев>а, чем этот Л<еонтьев>, ибо нет более подлинно ценной мысли, нет большей истины,

⁶⁴ Пропуск в рукописи.

⁶⁵ «Умирующие постригаются ~ есть высшая его степень, ответил он». — Леонтьев К. Н. Воспоминание об архимандрите Макарии, игумене русского монастыря Св. Пантелеймона на горе Афонской // Леонтьев. Т. 6 (1). С. 770–771. Цитируется с сокращениями.

⁶⁶ «Понудьте себя — только понуждающие себя восхищают Ц<арств>ие Н<ебесн>ое». — Там же. С. 750.

и красоты, и блага, чем те, коим нераздельно послужил постригом своим приснопамятный раб Божий, инок Климент. Вечная ему память и вечный о Боге покой.

Источники и литература

1. Булгаков С. Победитель-побежденный. Судьба Леонтьева // Биржевые ведомости. 1916. 9, 16, 22 декабря.
2. Взыскующие града. Хроника русской религиозно-философской и общественной жизни первой четверти XX века в письмах и дневниках современников / сост. В. И. Кейдана. М., 1997. 753 с.
3. Губастов К. А. Из личных воспоминаний о К. Н. Леонтьеве // Памяти Константина Николаевича Леонтьева. † 1891. Литературный сборник. СПб., 1911. С. 187–234.
4. Дурылин С. Н. «Апокалипсис и Россия». Эсхатологическая тема у С. Н. Дурылина / подгот. к публ. Т. Н. Резвых // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия 2015. Вып. 3 (59). С. 83–118; Вып. 4 (60). С. 113–135.
5. Дурылин С. Н. Отец Иосиф Фудель (Мои памятки и думы о нем и о том, что было ему близко) // URL: <https://politconservatism.ru/publications> (дата обращения: 20.01.2017).
6. Дурылин С. Н. <Церковь, монастырь и старчество в личности и жизни Леонтьева> // РГАЛИ. Ф. 2980. Оп. 1. Ед. хр. 239. Л. 122–129 об.
7. К. Н. Леонтьев: pro et contra: Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей после 1917 г.: антология. Кн. 2. СПб., 1995. 704 с.
8. Леонтьев К. Н. Варшава, 1 марта / Передовые статьи «Варшавского Дневника» // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб., 2006. Т. 7 (2). С. 69–73.
9. Леонтьев К. Н. Варшава, 16 января / Передовые статьи «Варшавского Дневника» // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб., 2006. Т. 7 (2). С. 23–26.
10. Леонтьев К. Н. Воспоминание об архимандрите Макарии, игумене русского монастыря Св. Пантелеймона на горе Афонской // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб., 2003. Т. 6 (1). С. 748–781.
11. Леонтьев К. Н. Добрые вести // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб., 2007. С. 414–444.
12. Леонтьев К. Н. Избранные письма. 1854–1891. СПб., 1993. 640 с.
13. Леонтьев К. Н. Мое обращение и жизнь на горе Афонской // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб., 2003. С. 782–804.
14. Леонтьев К. Н. Моя исповедь // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб., 2003. Т. 6 (1). С. 228–252.

15. Леонтьев К. Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб., 2004. Т. 6 (2). С. 253–351.
16. Леонтьев К. Н. Пасха на Афонской горе // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб., 2003. С. 373–387.
17. Леонтьев К. Н. «Перелом». Правдивая история Б. М. Маркевича // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб., 2014. Т. 9. С. 151–159.
18. Леонтьев К. Н. Письма А. А. Александрову // Богословский вестник. 1914. № 2. С. 832–864; № 3. С. 450–467.
19. Леонтьев К. Н. Плоды национальных движений на Православном Востоке // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб., 2007. Т. 8 (1). С. 549–624.
20. Леонтьев К. Н. Четыре письма с Афона // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12 т. СПб., 2005. Т. 7 (1). С. 131–175.
21. Московская хроника // Московские ведомости. 1916. 15 ноября. № 264. С. 3.
22. Переписка В. В. Розанова и С. А. Рачинского // Розанов В. В. Собр. соч. Литературные изгнанники. Кн. 2 / сост. А. Н. Николюкина. М., 2010. С. 413–605.
23. Переписка В. В. Розанова с Н. Н. Страховым // Розанов В. В. Собр. соч. Литературные изгнанники: Н. Н. Страхов, К. Н. Леонтьев / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М., 2001. С. 7–316.
24. Переписка К. Н. Леонтьева и В. В. Розанова // В. В. Розанов и К. Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники». Переписка. Неопубликованные тексты. Статьи о К. Н. Леонтьеве. Комментарии / сост. Е. В. Иванова. СПб., 2014. С. 203–308.
25. «Преемство от отцов»: Константин Леонтьев и Иосиф Фудель: Переписка. Статьи. Воспоминания / сост. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012. 750 с.
26. Пророки Византизма: Переписка К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова (1875–1891) / сост. О. Л. Фетисенко. СПб., 2012. 728 с.
27. Резвых Т. Н. «Я чувствовал себя как бы его внуком — через сына — через о. Иосифа...» (Отец Сергей Дурылин — исследователь творчества К. Н. Леонтьева) / Христианство и русская литература. 2012. Сб. 7. СПб., 2012. С. 274–356.
28. Трубецкой Е. Н. Влад. Соловьев и его дело // О Владимире Соловьеве. Сборник первый. М.: Путь, 1911. С. 75–95.
29. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 2. М.: Путь, 1913. 415 с.
30. Фудель И., свящ. К. Леонтьев и Вл. Соловьев в их взаимных отношениях // Русская мысль. 1917. № 11/12. С. 17–32.
31. Эрн В. Ф. Гносеология В. С. Соловьева // О Владимире Соловьеве. Сборник первый. М., 1911. С. 129–206.

Tatyana Rezvykh. “The Mystery of Coercion”: Sergei Durylin’s Report on Konstantin Leont’yev Entitled “Pisatel’-Poslushnik” (“The Obedient Writer”).

The author of this article discusses Sergei Durylin’s report “Pisatel’-Poslushnik” (“The Obedient Writer”), presented in 1916 at the Moscow Religious and Philosophical Society. In the introduction, the author briefly presents the history of this report and its discussion and overviews Durylin’s scholarship of the work of Konstantin Leont’yev. Durylin’s point of view is radically different from the position of many of his contemporaries. According to Durylin, the source of Leont’yev’s philosophy was not Russian political conservatism, but the religious character of literary creativity, connected with Leont’yev’s conversion to Orthodoxy. The sociological and historiosophical views of Leont’yev proceed from his understanding of Christianity as personal salvation. In the introduction, the author presents a similar view of Leont’yev’s philosophy due to Peter Struve.

Keywords: monasticism, Orthodoxy, paganism, Friedrich Nietzsche, eschatology, progress, eldership.

Tatyana Nikolayevna Rezvykh — Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor of the Department of New Technologies at the St. Tikhon’s Orthodox Humanitarian University (hamster-70@mail.ru).

К. М. Захарова

«ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ» В РОССИИ: СТАНОВЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ И НАУЧНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ

Задача статьи — выявить ранние стадии развития семантики и функционирования понятия «философия религии» в отечественном философском контексте и прежде всего в духовных школах с 1830-х / 1840-х годов до основных публикаций В. Д. Кудрявцева-Платонова включительно (1870-е / 1880-е годы), которому принадлежал решающий вклад в дело его «легитимации» в духовно-академической философии синодального периода. Актуальность статьи обусловлена тем, что с 1990-х гг. термин «философия религии» употребляется очень широко, включая все религиозное в философии и все философское в религии. Поэтому, несмотря на большой объем публикаций, мы в каком-то смысле стоим лишь у начала освоения данной философской дисциплины. В этой связи весьма актуально обращение к предреволюционному периоду функционирования данного понятия.

Ключевые слова: философия религии, естественная религия, богооткровенная религия, язычество, иудаизм, субъективный элемент религии, объективный элемент религии.

В настоящее время философия религии является активно развивающейся научной специальностью. Хотя ее становление в России началось более века назад, сейчас мы находимся, в некотором смысле, у истоков ее формирования. После длительного забвения (термин «философия религии» в СССР был под негласным запретом) развитие этой дисциплины возобновилось только в конце 1980-х гг. Однако с 1990-х гг. сам термин «философия религии» употребляется очень широко, включая все религиозное в философии и все философское в религии, в связи с чем важно выяснение первоначального значения этого понятия. Дореволюционная разработка философии религии подразделяется на 3 периода: 1) развитие ее тематики до появления термина в печатных работах; 2) работы Кудрявцева-Платонова; и 3) от Кудрявцева-Платонова до протоиерея Н. Боголюбова.

Ксения Михайловна Захарова — аспирантка кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (xenzah@yandex.ru).

В. И. Коцюба в исследовании «Духовно-академическая философия первой половины XIX века и ее оценка в трудах отечественных и зарубежных мыслителей и исследователей»¹ отмечает, что первым, кто рассматривал религию в курсе философии, был протоиерей Феодор Сидонский (1805–1873)². В самом деле, в его «Введении в науку философии» (1833) есть раздел, посвященный отношению философии к «положительным проявлениям» религии, где он пишет, что каждая из откровенных религий является выражением идей разума. Последний наравне с чувством составляет неотъемлемый элемент религии. Здесь, конечно, еще нет понятия философия религии, но есть уже определенная попытка поставить вопрос о возможности компетенции философии по отношению к религии.

В качестве первого материала, носящего название «философия религии», Коцюба ссылается на рукопись «Лекции по философии религии (Часть I)» протоиерея Иоанна Сковрцова, опубликованную в периодическом издании «Философия религии: Альманах» (2006–2007) Натальей Александровной Куценко³. Она предполагает, что перу Сковрцова также принадлежит «Критическое изложение Гегелевской философии религии» первой половины XIX века, хранящаяся в отделе рукописей Института рукописей НАНУ (Рукописный архив КДА, № 329 (муз. 971))⁴, а Коцюба излагает его работу «Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума» (1838)⁵.

По сведениям Куценко, протоиерей Иоанн Сковрцов⁶ преподавал философию религии в Киевской духовной академии⁷. Она также указывает,

¹ Коцюба В. И. Духовно-академическая философия первой половины XIX века в исследованиях отечественных и зарубежных мыслителей и историков философии. М., 2014.

² Там же. С. 18–23.

³ Сковрцов И., *прот.* Лекции по философии религии (Часть 1) // Философия религии: альманах / Ин-т философии РАН. М. : Наука, 2007. С. 399–427.

⁴ Сковрцов И., *прот.* Лекции по философии религии (Часть 2) // Философия религии: Альманах 2008–2009 / Ин-т философии РАН. М. : Языки славянских культур, 2010. С. 399.

⁵ Коцюба В. И. Духовно-академическая философия... С. 103–110.

⁶ Сковрцов Иван Михайлович (1795–1863) — писатель, магистр СПбДА., протоиерей; был проф. философии в КДА и богословия в Киевском университете. Он был первым русским автором самостоятельных сочинений по каноническому праву. Также ему принадлежат работы: «Записки по церковному законоведению» (4 изд., 1871), «Катехизические поучения» (Киев, 1854) и «О видах и степенях родства» (Киев, 1864). Н. И. Барсовым напечатаны в «Трудах КДА» за 1882–83 г. письма Сковрцова к архиеп. Херсонскому Иннокентию Борисову.

⁷ Куценко Н. А. Протоиерей Иоанн Сковрцов и Киевская Духовно-академическая школа // Философия религии: альманах / Ин-т философии РАН. М. : Наука, 2007. С. 397–398.

что, возможно, инициатива чтения этого курса принадлежала святителю Иннокентию Херсонскому, ректору Киевской Духовной Академии (1830–1837).

Коцюба в упомянутой выше монографии отмечал, что данный курс представляет собой перевод из первой части труда тюбингенского профессора философии и медицины Адольфа Карла Августа (фон) Эшенмайера (1786–1852) «Философия религии» („Religionsphilosophie“)⁸. Последний находился под влиянием идей Канта и Шеллинга, которого позднее критиковал, подводя его к пересмотру собственных взглядов, полемизировал с философией религии Гегеля. Будучи специалистом по «психической медицине» — в 1813–1833 гг. Эшенмайер читал лекции по этой дисциплине, он интересовался феноменами ясновидения и одержимости, в связи с чем не представляется удивительным его постепенный отход от философии (о чем говорит название его работы «Философия в ее переходе к не-философии» («Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie» (1803)) и обращение к мистицизму. Однако, как замечает В. В. Золотухин, подобно Ф. Г. Якоби и Я.-Ф. Фризу Эшенмайер пытался «спекулятивно обосновать и оправдать религиозное чувство и веру»⁹.

Коцюба предполагает, что анонимно опубликованная в седьмом номере журнала Министерства народного просвещения в 1835 году статья «О философии Эшенмайера» также принадлежит отцу Иоанну, для написания которой, по его мнению, рукопись послужила черновиком. Он же замечает, что критические суждения Эшенмайера Сковрцов воспроизводит без каких-либо собственных замечаний. В работе о Канте критика о. Иоанна во многом перекликается с оценкой его Эшенмайером. Куценко также отмечает, что Сковрцова упрекали и упрекают в том, что он был не оригинальным мыслителем, а только историком и популяризатором немецкой философии¹⁰.

Из вышесказанного и того факта, что структура сочинения Сковрцова соответствует таковой у Эшенмайера, можно заключить, что первое представляет собой лишь изложение второй. Работа отца Иоанна начинается с раздела «Предупредительные понятия», а конкретно — со следующего абзаца: «Эшенмайер делит философию религии на три части; сии части суть следующие: 1) Религия естественная (рационализм).

⁸ Коцюба В. И. Духовно-академическая философия... С. 100.

⁹ Золотухин В. В. В полемике с Шеллингом: философия веры К. А. Эшенмайера // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Религиоведение 2016. Вып. 2 (64). С. 44.

¹⁰ Куценко Н. А. Протоиерей Иоанн Сковрцов... С. 395.

Истина Божественная подвергается испытанию разума, вера подчиняется знанию. 2) Часть мистическая (мистицизм). Знание переходит в созерцание, понятие делается образом, идея — символом. Во всякой религии есть образы мистические, как бы светло-тёмные; зрение разума теряется в неизмеримой глубине, и то, что здесь созерцается, не может быть иначе представлено, как в образах и символах. Знание и вера сливаются в одно, Божественный свет, так сказать, смешивается с нашим светом земным. 3) Откровенная религия (супранатурализм). Догматы оной не могут быть объяты ни познанием, ни созерцанием, ни разумом, ни фантазией»¹¹. Как мы видим, в начале курса по философии религии не дается определения этой области знания. Кроме того нетрудно заметить, что здесь перечисляются не разделы философии религии, а разновидности ее предмета — религии — или, точнее сказать, гносеологические позиции по отношению к Богу. Следует отметить, что три тома сочинения Эшенмайера, которая так и называется «Философия религии», посвящены соответственно каждой из этих позиций¹². Помимо этого, в предисловии к первому тому он дает краткую аннотацию каждого из томов с несколько более подробным объяснением каждой из этих позиций.

Далее у Скворцова следует вопрос о происхождении религии: «Спрашивается: довольно ли одного рационализма, дабы изобрести и все истины религии, столько нам драгоценные?»¹³. Но начиная отвечать, отец Иоанн снова обращается к гносеологической проблеме — возможности рационального познания Бога — и в связи с этим вводит раздел «Доказательства бытия Божия», которые разбирает в том же порядке, что и Эшенмайер, у которого также за определением вышеназванных позиций, следуют доказательства: логическое (Logik), физико-телеологическое и космологическое (Naturphilosophie), эстетическое (Aesthetik), телеологическое (Organomie), нравственное (Ethik), исторически-философское (Geschichtsphilosophie)

¹¹ Скворцов И., *прот.*. Лекции по философии религии (Часть 1)... С. 399.

¹² Eschenmayer C. A. Religionsphilosophie. Erster Theil. Rationalismus. Tübingen. 1818. URL: https://play.google.com/store/books/details/Carl_A_Eschenmayer_Religionsphilosophie?id=9scGAAAcAAJ (дата обращения: 14.04.2017); Eschenmayer C. A. Religionsphilosophie. Zweiter Theil. Müstizismus. Tübingen. 1822. URL: https://play.google.com/store/books/details/Carl_August_Eschenmayer_Religionsphilosophie_Esche?id=jFBbAAAAQAAJ (дата обращения: 14.04.2017); Eschenmayer C. A. Religionsphilosophie. Dritter Theil. Supernaturalismus oder Die Lehre von der Offenbarung des A. und N. Testament. Tübingen. 1824. URL: https://play.google.com/store/books/details/Carl_August_Eschenmayer_Religionsphilosophie?id=0sIVAAAAAYAAJ (дата обращения: 14.04.2017).

¹³ Скворцов И., *прот.*. Лекции по философии религии (Часть 1)... С. 399.

и психологическое и антропологическое (Psychologischer Beweis)¹⁴. Однако у Эшенмайера далее идут доказательства, исходящие из природы веры и Откровения (психологические, моральные, исторические и пневматологические факты)¹⁵, которые обошел вниманием Скворцов.

Затем отец Иоанн рассматривает те же работы, что и Эшенмайер («Религия в пределах одного разума» и «Лекции по философскому учению о религии» ("Vorlesungen über die philosophische Religionslehre") Канта, «О назначении человека» и «Наставление к блаженной жизни» Фихте, «Трактат о существе человеческой свободы» Шеллинга, «О живом Боге» Вейссе), причем в том же порядке, что и он. Исключение составля-ет лишь то, что последний разбирает также учение Спинозы¹⁶.

Излагая работу Канта «Религия в пределах только разума», о. Иоанн отмечает, что хотя без нравственности не может быть истинной религии, «ложно, что одно учение нравственное есть вера и Религия»¹⁷. Разум не является источником последней. «Если Религия есть благо для всех человеков, то она должна быть откровенною»¹⁸. Как мы далее увидим, эта мысль будет проходить через труды практически всех духовно-академических философов.

В части лекций отца Иоанна, опубликованной во втором выпуске периодического издания «Философия религии: альманах» (2008/9), разбирается отношение философии и религии, в контексте чего рассматривается учение Христиана Германа Вейссе (1801–1866), немецкого протестантского профессора философии в Лейпциге. Последний известен своей речью «В чем должен состоять смысл возвращения немецкой философии к Канту» («In welchem Sinne sich die deutsche Philosophie wieder an Kant zu orientieren hat») (Лейпциг, 1847), в которой противопоставлял диалектическому методу и пантеистическому идеализму последователей Канта и Гегеля систему этического теизма, тесно соединенного с христианской догмой. Кудрявцев-Платонов ссылается на этого философа в «Атеизме», указывая мыслителей, пытавшихся совместить пантеизм с теизмом¹⁹. Следует отметить, что Кудрявцев-Платонов упоминает

¹⁴ Eschenmayer C. A.. Religionsphilosophie. Erster Theil. Rationalismus. §§ 4–55 (S. 20–89).

¹⁵ Ibid. §§ 92–99 (S. 144–158).

¹⁶ Ibid. §§ 211–220 (S. 373–388).

¹⁷ Скворцов И., *прот.* Лекции по философии религии (Часть 1)... С. 411.

¹⁸ Там же. С. 411.

¹⁹ Кудрявцев-Платонов В. Д. Атеизм // Сочинения В. Д. Кудрявцева-Платонова. Издание Братства Преподобного Сергия. Издание второе. Сергиев Посад Моск. губ. 2-ая типография А. И. Снегиревой. 1898. Т. 2. Вып. 3. С. 132. URL: <http://www.runivers.ru/lib/book3563/18659/> (дата обращения: 14.04.2017).

и Эшенмайера в работе «Доказательства бытия Божия» («Из чтений по философии религии»), относя его вместе с Я.-Ф. Фризом, Ф. Бутервеком и Ф. Г. Якоби к философам, искавшим идею Божества в религиозном сознании, которое они называли чувством или верой²⁰.

Среди учеников отца Иоанна были В. Н. Карпов и будущий святитель Херсонский Иннокентий (Борисов).

Василий Николаевич Карпов (1798–1867), профессор кафедры философии Санкт-Петербургской духовной академии, не употреблял словосочетание *философия религии*, однако во «Введении в философию» (1840) писал, что в число задач философии следует включить доказательство необходимости Откровенной религии²¹.

Святитель Иннокентий Херсонский (1800–1857) также подчеркивал важность обращения философии к изучению вопросов религии. В записке «Мысли касательно преподавания Богословских наук в Духовных Академиях», датированной 1837–1838 гг. он писал, что от философии следует потребовать, чтобы она «занялась основательным изложением учения о Религии»²².

Еще в 1820-е годы были анонимно опубликованы несколько его статей по философии религии в журнале Санкт-Петербургской духовной академии «Христианское чтение», а в 1829/1830 учебном году будущий святитель читал курс основного богословия, в котором затрагивается и вопрос о природе религии²³. В Киеве святитель читал курс лекций по т. н. *религиозистике* — введению в курс богословских наук, тематически соответствующий философии религии²⁴. Эти лекции были напечатаны уже после его смерти в сборнике лекций профессоров Киевской духовной академии, посвященном 50-летию ее преобразования (1869)²⁵.

Обратимся непосредственно к их тексту. В работе «О религии вообще» святитель ставит задачами своего исследования показать происхождение

²⁰ Он же. Доказательства бытия Божия // Там же. С. 208.

²¹ Карпов В. Н. Введение в философию. СПб. В типографии И. Глазунова и К°. 1840. С. 110. URL: <http://www.runivers.ru/lib/book8928/477677/> (дата обращения: 14.04.2017).

²² Записка епископа Чигиринского Иннокентия «Мысли касательно преподавания Богословских наук в Духовных Академиях» (Государственный архив Российской Федерации. Ф. 1099 (Т. И. Филиппов). Оп. 1. Д. 925. Копия, начало XIX в. Рукопись. 17 л. // Филаретовский альманах вып. 6. М., Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 60.

²³ Там же. С. 131.

²⁴ Коцюба В. И. Духовно-академическая философия... С. 151.

²⁵ Там же. С. 132.

религии, то, «как она выражается и какой ее дух; какая цель и свойства ее»²⁶. Естественная религия составляет предмет философии, однако учение о религии, по его мнению, должно быть подготовительным разделом богословия²⁷. Далее святитель перечисляет значения термина «религия», а также другие понятия, имеющие схожее содержание. Мыслитель подчеркивает, что вопрос о происхождении религии должна решать не только история, но и философия. Он опровергает атеистические теории ее возникновения: религия не могла быть создана одним человеком, потому что в противном случае она не была бы принята остальными; она не есть произведение жрецов, потому что возникла до появления жречества; она не создана людьми образованными, так как есть и у дикарей; не есть она и продукт невежества, потому что распространена среди просвещенных народов. Человек не мог изобрести религию, опираясь на образы природы, если бы не имел для этого «врожденную способность сердца»²⁸.

Элементами, составляющими религию, являются вера в Бога, невидимый мир и бессмертие души. Далее святитель акцентирует, что религия всегда и везде представляется союзом человека с Богом, на что впервые указал Лактанций²⁹. Эта связь проявляется трояким образом: «Ум связует человека с Богом стремлением к истине; воля — святостью; а чувство — стремлением к наслаждению. Следовательно, «религия есть гармония между истиной, добродетелью и наслаждением»³⁰.

Но святитель Иннокентий приводит и другую классификацию: элементами религии называются Бог, человек и будущая жизнь. Далее он поясняет это положение следующим образом: так как религия представляет собой союз Бога и человека, в этом определении явно присутствуют понятия «Бог» и «человек», и скрыто — «будущая жизнь».

²⁶ Святитель Иннокентий Херсонский (Борисов) О религии вообще // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. Киев. В типографии губернского управления. 1869. С. 1. URL: <http://bookre.org/reader?file=1337570> (дата обращения: 14.04.2017).

²⁷ Там же. С. 1.

²⁸ Там же. С. 8.

²⁹ «2. Ведь мы рождены с тем замыслом, чтобы воздавать надлежащее и заслуженное послушание Богу, нас сотворившего, одного Его знать и Ему одному следовать. 3. Мы соединены и связаны [religati sumus] с Богом этими узами благочестия с Богом, отчего и сама религия получила свое имя» // Лактанций Божественные установления. Книги. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007. С. 296.

³⁰ Святитель Иннокентий Херсонский (Борисов) О религии вообще. С. 30.

Основа религии — истина, душа же ее и истинный плод — добродетель. С внутренней стороны религия представляет собой «нравственное Божественное Царство»³¹, с внешней — Церковь. Внутренняя религия не может существовать без внешней. Естественная религии не может привести человека к истине, добродетели и счастью. Религии языческие обезображены заблуждениями, не знали многих добродетелей. Религия философов преодолевала эти недостатки, но все равно не была совершенна. Святитель заключает сочинение выводом о том, что «религия в роде человеческого»³² «насаждена Самим Богом»³³.

Орест Маркович Новицкий (1806–1884), который слушал философию у о. Иоанна Скворцова, а богословие — у святителя Иннокентия³⁴, в сочинении «Постепенное развитие философских учений в связи с развитием языческих верований» (1860–1861) утверждал: «Известная форма естественной религии вызывала известную форму Философии; данная форма Философии вела к высшей форме естественной религии, которая в свою очередь пробуждала высшее понимание философское»³⁵. К. М. Антонов подчеркивает тот момент, что Новицкий считает основополагающей для дохристианского религиозного сознания противоположность язычества (где естественная религиозность доминирует над богооткровенной) и иудейства (где откровение доминирует над естественной религиозностью)³⁶.

В 1877 году в «Христианском чтении» печатался курс лекций по богословию Ф. Сидонского³⁷, прочитанный им в последний год его жизни — 1873. Первый его раздел посвящен понятиям «религия» и «Закон Божий», считавшимся тождественными в системе начального духовного образования. «Закон Божий» преподается как готовый ответ на возможные религиозные вопросы, в то время как основание религии

³¹ Там же. С. 67.

³² Там же. С. 84.

³³ Там же. С. 85.

³⁴ Куценко Н. А. Протоиерей Иоанн Скворцов... С. 393.

³⁵ Новицкий О. М. Постепенное развитие философских учений в связи с развитием языческих верований. Киев. В университетской типографии. 1880. Ч. 1. С. VI. URL: <http://www.runivers.ru/lib/book6230/143933/> (дата обращения: 14.04.2017).

³⁶ Антонов К. М. Историческое изучение религии в духовно-академической традиции в дореволюционной России // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 1 (33). С. 41.

³⁷ Сидонский Ф. Ф., прот. Генетическое введение в православное богословие // Христианское чтение. 1877. № 1–6.

заложено в природе человека³⁸. Коренными, лежащими в основе религии, являются убеждение в том, что Божество следит за делами человека и оказывает влияние на его судьбу, и вера в бессмертие души.

Перейдем к непосредственному рассмотрению работ В. Д. Кудрявцева-Платонова с целью установления конкретных рецепций им идей его предшественников. В речи на диспуте перед защитой диссертации на степень доктора богословия «Религия, ее сущность и происхождение» (Православное Обозрение, 1872. т. III, № 2) Виктор Дмитриевич, как и некоторые из упомянутых выше мыслителей, подчеркивает важность философского подхода к изучению религии: основное богословие должно иметь философский характер, потому что его цель — защита истин христианства, на которое идут нападки из сферы философского знания. Отметим, что речь опять идет не о «самостоятельной» философии религии, а о философском подходе к ней в рамках основного богословия.

Однако чуть ранее Кудрявцев-Платонов позволяет считать, что видит в философии религии и отдельную дисциплину. Диссертацию «Религия, ее сущность и происхождение» (1870–1871), он завершает определением задач непосредственно философии религии: «Раскрыть основные формы, в каких отражается религия в практической жизни как отдельных лиц, так и обществ, показать происхождение этих форм из коренных потребностей религиозного сознания, проследить дальнейшее их видоизменение под влиянием как изменений этого сознания, так и внешних, этнографических и исторических условий, есть дело философии религии»³⁹. В сочинении «Первобытная религия» (Православное Обозрение. 1879, № 1), первом из серии «Из чтений по философии религии», Виктор Дмитриевич дополняет этот список вопросом о первоначальной религии рода человеческого, который, по его словам, принадлежит не только истории, но и философии, так как религия древнее истории и исторических памятников и решение этого вопроса связано с определением понятия религии.

³⁸ Сидонский Ф. Ф., *прот.* Генетическое введение в православное богословие // Христианское чтение. 1877. № 1-2. С. 81. URL: <http://christian-reading.info/data/1877/0102/1877-0102-03.pdf> (дата обращения: 14.07.2017).

³⁹ Кудрявцев-Платонов В. Д. Религия, ее сущность и происхождение // Сочинения В. Д. Кудрявцева-Платонова. Издание Братства Преподобного Сергия. Издание второе. Сергиев Посад Моск. губ. 2-ая типография А. И. Снегиревой. 1898. Т. 2. Вып. 1. С. 315.

В этой же работе Виктор Дмитриевич, как и о. Иоанн Скворцов, пишет, что одной нравственности в деле религии недостаточно, и Бог не просто заложил идею религии в разум человека так, что человек может произвести ее из него одного, но и непосредственно на него влияет, почему и необходима богооткровенная религия. Там же Кудрявцев-Платонов приводит опровержения атеистических теорий подобные встречаемым у святителя Иннокетия (на которого он ссылался в начале работы) и подобно ему заявляет, что существование религии немислимо без предположения о существовании Бога. Из этих положений он выводит два источника религии, упоминавшихся его предшественниками под другими названиями: «объективный элемент религии» — Божественное влияние на дух человека — и «субъективный» — активное восприятие последним этого влияния. В последующих работах серии «Из чтений по философии религии» (1879–1889) Кудрявцев-Платонов, развивая эту тему, подобно О. М. Новицкому, указывает на преобладание в языке «субъективного элемента», в иудаизме — «объективного». Подобно о. Ф. Сидонскому, Виктор Дмитриевич считает языческие религии ступенями, по которым падший человек пытался вернуться к истинной идее Бога.

Заключение

Таким образом, мы видим, что, несмотря на знакомство с западными сочинениями по философии религии, предшественники Кудрявцева-Платонова принимали предмет этой дисциплины отдельно от ее названия — сам термин «философия религии» был реализован в незначительном объеме. Это можно объяснить тем, что задачи этой дисциплины были призваны решать другие науки (например, богословие у о. Ф. Сидонского). Также философия религии не всегда отделялась от рассмотрения религии в рамках философии как таковой (о. Ф. Сидонский, В. Н. Карпов, святитель Иннокентий). Естественно, обращалось внимание на религию при определении внешних демаркаций философии (О. М. Новицкий). При этом курсы, носившие название собственно «Философия религии», наравне с разбором вопроса о происхождении религии и необходимости Откровения, рассматривали предметы чисто гносеологические (как изложение Эшенмайера о. И. Скворцовым).

Кудрявцев-Платонов, хотя и не определил понятие «философия религии», обозначил как задачи именно философии религии те,

которые его предшественники относили к смежным дисциплинам. В. С. Соловьев, который был слушателем МДА в 1873 году, когда была защищена диссертация Кудрявцева-Платонова, в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878), дал, по словам К. М. Антонова, «эксплицитное определение философии религии»⁴⁰. Последняя рассматривается как результат религиозного мышления, «связная система и полный синтез религиозных истин»⁴¹ или, другими словами, положительный религиозный синтез.

Кульминационную для синодальной эпохи систематизацию философия религии получила в 1916 году в монографии прот. Николая Боголюбова «Философия религии»⁴². В ней он делит философию религии на: 1) религиозную философию или теософию — изложенное в философских терминах мировоззрение, имеющее своим источником религию, и 2) философскую науку о религии, ставящую религию предметом исследования. Посредством этого становится понятным отнесение к философии религии проблематики, затрагивавшейся в первых работах по этой дисциплине.

Источники и литература

1. *Eschenmayer C. A. Religionsphilosophie. Erster Theil. Rationalismus. Tübingen. 1818.*
2. *Eschenmayer C. A. Religionsphilosophie. Zweiter Theil. Müstizismus. Tübingen. 1822.*
3. *Eschenmayer C. A. Religionsphilosophie. Dritter Theil. Supernaturalismus oder Die Lehre von der Offenbarung des A. und N. Testament. Tübingen. 1824.*
4. *Антонов К. М. Историческое изучение религии в духовно-академической традиции в дореволюционной России // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 1 (33). С. 39–55.*
5. *Антонов К. М. Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века. М: Изд-во ПСТГУ. 2009.*

⁴⁰ Антонов К. М. Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века. М: Изд-во ПСТГУ 2009. С. 91.

⁴¹ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. М.: Издательство «Правда». 1989. Т. 2. С. 36.

⁴² Боголюбов Н. Философия религии. Киев. Типография Императорского Университета Св. Владимира Акц. О-ва печ. и изд. дела Н. Т. Корчак-Новицкого, Меринговская, 6. 1915 [эл. вариант: Сайт «BookReader». URL: <http://bookre.org/reader?file=1336274>].

6. Боголюбов Н. М. Философия религии. Киев. Типография Императорского Университета Св. Владимира Акц. О-ва печ. и изд. дела Н. Т. Корчак-Новицкого. 1915.

7. Записка епископа Чигиринского Иннокентия «Мысли касательно преподавания Богословских наук в Духовных Академиях» (Государственный архив Российской Федерации. Ф. 1099 (Т. И. Филиппов). Оп. 1. Д. 925. Копия, начало XIX в. Рукопись. 17 л. // Филаретовский альманах. Вып. 6. М., Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 51–75.

8. Золотухин В. В. В полемике с Шеллингом: философия веры К. А. Эшенмайера // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Религиоведение 2016. Вып. 2 (64). С. 43–56.

9. Карпов В. Н. Введение в философию. СПб. В типографии И. Глазунова и К°. 1840.

10. Коцюба В. И. Духовно-академическая философия первой половины XIX века в исследованиях отечественных и зарубежных мыслителей и историков философии. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М. 2014.

11. Кудрявцев-Платонов В. Д. Религия, ее сущность и происхождение // Сочинения В. Д. Кудрявцева-Платонова. Издание Братства Преподобного Сергия. Издание второе. Сергиев Посад Моск. губ. 2-ая типография А. И. Снегиревой. 1898. Т. 2. Вып. 1.

12. Кудрявцев-Платонов В. Д. Речь на диспуте перед защитой диссертации на степень доктора богословия «Религия, ее сущность и происхождение» // Сочинения В. Д. Кудрявцева-Платонова. Издание Братства Преподобного Сергия. Издание второе. Сергиев Посад Моск. губ. 2-ая типография А. И. Снегиревой. 1898. Т. 2. Вып. 1.

13. Кудрявцев-Платонов В. Д. Из чтений по философии религии // Сочинения В. Д. Кудрявцева-Платонова. Издание Братства Преподобного Сергия. 2-ая типография А. И. Снегиревой в Сергиевом Посаде Московск. губ. 1892. Т. 2. Вып. 2–3.

14. Куценко Н. А. Протоиерей Иоанн Скворцов и Киевская Духовно-академическая школа // Философия религии: альманах 2006–2007 / под ред. В. К. Шохина / Ин-т философии РАН. — М. : Наука, 2007. С. 393–98.

15. Лактанций Божественные установления. Книги / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В. М. Тюленева. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2007.

16. Новицкий О. М. Постепенное развитие философских учений в связи с развитием языческих верований. Киев. В университетской типографии. 1880. Ч. 1.

17. Введение в науку философии. Сочинение Ф. Сидонского. С. Петербург. В типография Конрад Винбегера. 1833.

18. Сидонский Ф. Ф., *прот.* Генетическое введение в православное богословие // Христианское чтение. 1877. № 1–6.

19. Скворцов И., *прот.* Лекции по философии религии (Часть 1) (Издание рукописи и комментарий Н. А. Куценко) // Философия религии: альманах 2006–2007 / под ред. В. К. Шохина / Ин-т философии РАН. — М. : Наука, 2007. С. 399–427.
20. Скворцов И., *прот.* Лекции по философии религии (Часть 2) (предисловие и издание рукописи Н. А. Куценко) // Философия религии: Альманах 2008–2009 / Отв. ред. В. К. Шохин / Ин-т философии РАН. — М.: Языки славянских культур, 2010. С. 397–421.
21. Святитель Иннокентий Херсонский (Борисов). О религии вообще // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовно академии. Киев. В типографии губернского управления. 1869.
22. Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. М.: Издательство «Правда». 1989.

Kseniya Zakharova. «Philosophy of Religion» in Russia: coining of notion and scientific discipline.

The task of this article is to identify the early stages of development of semantics and the functioning of the term 'philosophy of religion' in Russian philosophical context and, first of all, in spiritual schools since 1830s –1840s (the course of archpriest Ioann Skvortsov) up to the main publications of Viktor Kudryavtsev-Platonov (1870s–1880s) who made the decisive contribution to its 'legitimation' in the spiritual and academic philosophy of the synodal period. The relevance of the article is due to the fact that since the 1990s, the term "philosophy of religion" is used very widely, including all religious in philosophy and all philosophical in religion. Therefore, despite the large volume of publications, we in a sense stand only at the beginning of mastering this philosophical discipline. In this connection, it is very important to address the pre-revolutionary period of the functioning of this concept.

Keywords: philosophy of religion, natural religion, revealed religion, heathendom, Hebraism (Judaism), subjective element of religion, objective element of religion.

Kseniya Mikhaylovna Zakharova — Graduate Student at the Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture at the Theological Faculty of the Saint-Tikhon Orthodox Humanitarian University (xenzah@yandex.ru).

Л. В. Цыпина

РЕФОРМАТОРЫ ДО РЕФОРМАЦИИ: СЛУЧАЙ ДЖОНА ВИКЛИФА¹

В статье осуществлена попытка реактуализации использовавшегося в историографии XIX в. понятия «реформаторы до Реформации» путем установления точек его пересечения с понятием «евангельская ересь». Автор считает признание Священного Писания окончательным авторитетом в делах веры, понятой как сокровенное средоточие души, источником реформаторской тенденции в целом и мысли Дж. Виклифа в частности. В статье выявляется специфика подхода Дж. Виклифа к экзегезе и переводу Св. Писания, анализируются его логико-метафизические основания и демонстрируется, каким образом гипостазирование общих имен (универсалий) приводит евангельского доктора к несесситарионизму — учению о необходимости бытия как абсолютной истины, ограничивающему Божественное всемогущество. Это позволяет объяснить своеобразие случая Виклифа как идеолога движения лоллардов и предтечи Реформации XVI в. исключительной прочностью интеллектуального традиционализма и стремлением не столько к обновлению, сколько к очищению христианского вероучения.

Ключевые слова: реформаторы до Реформации, евангельские ереси, библейская экзегеза, буквальный смысл Писания, Дж. Виклиф, реализм, несесситарионизм, предестинарианизм.

Выражение «реформаторы до Реформации» отсылает к возникшему в Европе в XIX в. направлению исторических исследований, предметом специального интереса которых было религиозное диссидентство² позднего Средневековья, со свойственной ему доктринальной гетеродоксией, мистическим гиперреализмом и резкой критикой культовой практики Католической Церкви, зачастую переходящей в прямой социальный

Лада Витальевна Цыпина — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (lada.zurina@gmail.com).

¹ Статья подготовлена в рамках гранта РГНФ, проект № 16-03-00099.

² О понятии религиозного диссидентства в Средние века см. работы авторитетного британского историка Р. Мура: *Moore R. I. The Origin of European dissent*. N.Y.: St. Martin's Press, 1977; *Moore R. I. The formation of persecuting society. Authority and Deviance in Western Europe, 950–1250*. Wiley-Blackwell, 2007. О связи религиозного диссидентства с идейными истоками Реформации см.: *Цыпина Л. В. Ересиархи и реформаторы: религиозное диссидентство позднего Средневековья как предпосылка Реформации* // Вестник гуманитарного факультета СПбГУТ им. проф. М. А. Бонч-Бруевича. СПб., 2016. № 8. С. 133–140.

протест. Немецкий историк и богослов К. Х. Ульман (1796–1865) предложил использовать эту собирательную характеристику для разнородных протестантских движений в Германии в работе «Иоганн Вессель, предшественник Лютера» (1834), которая впоследствии разрослась в двухтомное сочинение «Реформаторы до реформации главным образом в Германии и Нидерландах» (1841). Это направление исследований и вместе с ним использованное Ульманом меткое словосочетание было подхвачено французским историком и писателем Ф. П. Э. де Боншозом (1801–1876), который расширил его хронологию и географию в своем двухтомном исследовании «Реформаторы до Реформации (XV век): Ян Гус и Констанцкий собор» (1845)³.

Немецко-американский богослов Ф. Шафф (1819–1893) — автор восьмитомной «Истории христианской церкви» (1858–1890), охватывающей исторический период от Рождества Христова до Реформации в Германии и Швейцарии, — посвятил предшественникам реформаторов XVI в. специальную главу, охарактеризовав своеобразие их исторической миссии следующим образом: «Звание реформаторов до Реформации было заслужено присвоено группе христиан, живших в XIV–XV веках и предвосхитивших многие учения Лютера и протестантской Реформации. Эти люди были одиночками и выделяются среди своих современников: Виклиф в Англии, Ян Гус в Богемии, Савонарола во Флоренции, Вессель, Гох и Везель в Северной Германии. <...> За исключением морального реформатора Савонаролы они выражали открыто несогласие с церковным обрядом и доктриной и этим отличаются от группы немецких мистиков, которые стремились к спокойному очищению жизни. Они отличаются также от группы церковных реформаторов: Д’Альи, Жерсона Николы Клеманжа, которые признавали рамки канонического права и не шли дальше исправления злоупотреблений в области управления церковью и ее морали»⁴.

³ Рядом ценных подсказок по историографии Реформации XIX в. мы обязаны Р. В. Савинову.

Работы К. Ульмана и Э. Боншоза на русский язык не переводились. Оригинальные тексты этих авторов представлены на электронном ресурсе: <https://play.google.com/store/books/> См.: *Ullmann C. Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers*. Gamburg, 1834; *Ullmann C. Reformatoren vor der Reformation: vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden*, 1841; *Bonnechose F. E. Le réformateurs avant la réforme (XV siècle): Jean Hus et le concile de Constance*. T. I–II. Paris, 1845.

⁴ Шафф Ф. История христианской церкви. Т. 6: Средневековое христианство от Бонифация VII до протестантской Реформации. 1294 –1517 по Р. Х. СПб., 2009. С. 203.

Русский историк и этнограф В. М. Михайловский (1846–1904) — редактор перевода программной для последней четверти XIX в. четырехтомной «Истории Реформации» профессора всеобщей истории Гейдельбергского университета Л. Гейссера (1818–1867) — предварил издание своими размышлениями об идейных предпосылках Реформации. В очерке «Предвестники и предшественники реформации и в XIV–XV вв.» Михайловский объединил учения британца Дж. Виклифа и чеха Я. Гуса рубрикой «реформаторы до Реформации», сделав это выражение достоянием отечественной историографии⁵. Он подчеркнул отличие этих учений как от мистического благочестия со свойственной ему созерцательностью и идеалом священного покоя (*otium sacrum*), так и от движения политической эмансипации светской власти от власти церковной, раскалывающего средневековое единство Церкви и империи. На примере реформаторской деятельности Виклифа Михайловский сделал попытку представить алгоритм формирования протестантского движения, рассмотрев его как «строго развивающийся процесс: сначала идет политическая борьба с Римом — время простой оппозиции; потом следует борьба против папской церкви и ее учреждений; оппозиция усиливается, и реформатор переходит от практических вопросов к вопросам религиозным. Наконец, наступает время борьбы с римско-католической догмой; автор из простого критика обращается в творца целой богословской системы»⁶.

К числу реформаторов до Реформации в исторической науке XIX в. относили создателей достаточно гетерогенных учений, которые сегодня объединяются под рубрикой «евангельских ересей»⁷. Их своеобразие в пространстве религиозного диссидентства XII–XIV вв. определяют следующие черты:

⁵ См.: Михайловский В. М. Предвестники и предшественники Реформации в XIV–XV вв. // Хойссер Л. История Реформации. М., 1882. С. I — СХХIII. Этот очерк воспроизведен также в репринте сочинения Гейссера. См.: Гейссер Л. История Реформации. Т. I: Реформация в Германии. М.: ЛЕНАНД, 2015.

⁶ Михайловский В. М. Джон Виклеф и Ян Гус // Русская Мысль. 1885. — Год шестой, кн. III. С. 156. [Эл. вариант: Библиотека религиоведения и русской религиозной философии. Издания XVIII и XX вв. <http://relig-library.pstu.ru/catalog/753/book-753.pdf>].

⁷ Современная ересеология использует различные типологии, выделяя интеллектуальные, спиритуалистические, апокалиптические, дуалистические еретические учения, но неизменно связывает доктрины Дж. Виклифа и Я. Гуса с особым типом евангельских ересей. См.: Russell J. B. Dissent and Order in the Middle Ages. The search for Legitimate Authority. Wipf and Stock publishers, Eugene, Oregon, 2005. P. 2, 80.

1. Безусловный приоритет Священного Писания над Преданием Церкви (*fides historica*) с вытекающим из него требованием личного изучения Библии, которая должна стать доступной верующим на родном (народном) языке. «А что отыщется в этой Библии, ставшей ныне доступною? Живой Бог, человеческий, родной. Тот, кого уже научилось изображать искусство, — трогательный и вызывающий сострадание; и вот он заговорил, и все Евангелие, спихнувшее свою латынь, показывает его простым и свободным в обращении <...>; и что дарует он людям, одному за другим? Уверенность»⁸.

2. Акцентуация внутренней веры (*fides implicita*) как сокровенного средоточия души, подлинной жизни сердца (*vita cordis*) в противовес внешнему пребыванию в лоне Церкви (*fides explicita*). Напряжение между мистическим и схоластическим элементами религиозной жизни в ситуации отсутствия ясно сформулированного экклезиологического догмата позволяет поставить под вопрос «знак равенства» между Богом и институциональной Церковью. Уже не Церковь как посредник определяет все стороны отношений Бога и человека, а сам человек, и таким образом средоточие Церкви переносится с общности на личность»⁹.

3. Ясно различимая реформаторская тенденция к преобразованию жизни, которое могло бы обеспечить возвращение христианства к евангельской простоте и чистоте первоначальной Церкви, лишив клириков исключительного права на священнослужение и проповедь в силу того, что само это право должно считаться всеобщим достоянием человеческой природы. Продолжающийся социальный эффект евангельских ересей связан с тем, что церковной практике исключения инакомыслящих противопоставлялось такое же бескомпромиссное исключение «мерзости запустения в святилище». По справедливому замечанию русского историка П. Н. Кудрявцева: «Потребность реформы была велика, она, наконец, была в самом воздухе. Лютер мог бы явиться еще в XIV веке, если бы все дело состояло только в известном образе мыслей»¹⁰.

Как раз образ мыслей Джона Виклифа (1324–1384) — оригинального богослова, наследника «золотого века схоластицизма» в Англии,

⁸ Февр Л. Капитализм и Реформация // Февр Л. Бои за историю. М., 1991. С. 211.

⁹ Петр (Мещеринов), игум. Предисловие // Вайгель Валентин. Избранные произведения. М., 2016. С. 8–9.

¹⁰ Кудрявцев П. Н. Гуманизм и Реформация в Европе: лекции 1848/49 г. // Кудрявцев П. Н. Лекции. Сочинения. Избранное. М., 1991. С. 71.

ревностного исследователя Библии и переводчика Нового Завета на среднеанглийский язык, ересиарха поневоле и «непревзойденного религиозного памфлетиста» (Ф. Шафф) — проливает свет на своеобразие позиции реформаторов до Реформации. Случай Виклифа¹¹ демонстрирует исключительную прочность интеллектуального традиционализма со свойственной ему рефлексией собственных оснований, которая оказывается радикальней самого нового радикализма. Мыслитель, которого называют «утренней звездой Реформации» за «отчетливо усматриваемые протестантские траектории его сочинений»¹², ставшие впоследствии идейными предпосылками лоллардизма¹³ — первого трагически прерванного массового реформационного движения в Англии, и постулатами победившей в XVI в. англиканской Реформации, скорее является «вечерней звездой схоластицизма». Неслучайно Джефффри Чосер (1343–1400) — знаменитый современник Виклифа, родоначальник английского литературного языка и «отец английской поэзии» — в прологе к «Кентерберийским рассказам» описал его в образе *доброго пастыря* (*kindly Parson*), идеальные черты которого на фоне остросоциальных портретных

¹¹ В контексте данного размышления случай синонимичен юридическому *casus* — обстоятельству, случающемуся не потому что на него направлена воля определенного лица, а в силу того, что само обстоятельство и тем более его следствия не могут быть предусмотрены. Мы не ставим перед собой задачи введения читателя в изучение Виклифа, обширное наследие которого включает 435 только латинских сочинений, не учитывая проповедей и работ на среднеанглийском языке, нам важно проиллюстрировать на его примере тезис о том, что реформаторы до Реформации ставят своей целью не религиозное обновление, но религиозное очищение христианского вероучения, диктующее возвращение к истокам *regula evangelica*.

¹² Doyle R. The death of Christ and the doctrine of Grace in John Wycliffe // Churchman. 99 (1985). P. 317.

¹³ Лоллардизм (англ. *Lollardy, Lollardry, Lollardism*) — религиозное и политическое движение в Англии, которое возникло в середине XIV в. под влиянием проповеди Дж. Виклифа. Название движения предположительно происходит от среднеголландского существительного *lollaerd* — мямля, бормотун, производного от глагола *lollen* — бормотать. Лоллардов называют также виклифитами (*Wycliffites*). Богословие лоллардов ошибочно считалось рядом несвязанных принципов, произвольно и необоснованно исповедуемых малообразованными священниками. Современные исследователи видят в наследии лоллардов строгую и продуманную систему убеждений, основанную на примате Священного Писания и на учении о «Церкви спасенных», из которых вытекают многочисленные возражения против церковных обрядов, вызвавшие религиозное и политическое преследование лоллардов и отождествление их с еретиками. См.: Hudson A. The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History. Oxford, UK: Clarendon Press; N.Y.: Oxford University Press, 1988.

зарисовок, дающих представление об английской жизни XIV столетия, выглядят нарочито архетипично и ретроспективно:

«Священник ехал с нами приходской,
Он добр был, беден, изнурен нуждой.
Его богатства — мысли и дела,
Направленные против лжи и зла.
Он человек был умный и ученый,
Борьбой житейской, знаньем закаленный.
Он прихожан Евангелию учил
И праведной простою жизнью жил. <...>
Не ждал он почестей с наградой купно
И совестью не хвастал неподкупной;
Он слову божью и святым делам
Учил, но прежде следовал им сам»¹⁴.

В защиту нашего тезиса о радикальных следствиях традиционализма Виклифа конспективно рассмотрим, как редукция к основаниям собственной мысли приводит оксфордского доктора в стан ересиархов. Начнем с принципиального для Виклифа отношения к тексту Священного Писания, ставшего предметом специального анализа в работе «Об истине Священного Писания» (*De veritate Sacrae Scripturae*, 1378) и в одном из последних комментариев на Евангелия, так называемом

¹⁴ Чосер Джеффри. Кентерберийские рассказы. М., 1973. С. 45–47. Поскольку процитированный выше перевод общего пролога «Кентерберийских рассказов» не является подстрочником, приведем строки оригинала, выделив курсивом важные для данного исследования характеристики «доброго пастыря», позволяющие отождествить его с историческим Виклифом. Хотя очевидно, что эти строки можно считать собирательной характеристикой странствующих священников-лоллардов:

*«A kindly Parson took the journey too.
He was a scholar, learned, wise, and true.
And rich in holiness though poor in gold.
A gentle priest: whenever he was told
That poor folks could not meet their tithes that year,
He paid them up himself; for priests, it's clear
Could be content with little, in God's way.
He lived Christ's Gospel truly every day,
And taught his flock, and preached what Christ had said. <...>
He was a Christian both in deed and thought;
He lived himself the Golden Rule he taught.»*

Цит. по: Lensch C. K. The Morningstar of Reformation: John Wycliffe // WRS Journal 3:2 (August 1996). P. 21–22.

«Евангельском сочинении» (*Opus Evangelicum*, 1883). В основание христианской веры Викарий полагает *liber vitae* — «книгу жизни» (Откр 20:12), т. е. Библию, которая необходимо должна предшествовать любому человеческому установлению как «непогрешимый закон Господа, истиннейший, полнейший и вседостаточный»¹⁵. Важно иметь в виду, что мыслитель распространяет это утверждение и на Ветхий, и на Новый Заветы, оба Завета даны человеку неискаженным образом (*indefectibiliter*) и являются полностью аутентичными (*autentici*) чистоте замысла их автора (*pure ad sensum auctoris*), т. е. Бога. Писание можно сравнить с «идеальным кодом» жизни отдельного человека и всего человечества. Викарий формулирует это следующим образом: «Ибо подобно тому, как след Троицы находит свое отражение в каждом существе, так в каждой из книг Нового Завета, являющихся книгами Христа и Духа Святого, просвечивает определенное совершенство, которое ясно в книгах любому существу; потому что тот, кто смотрит на себя в зеркало, видит, как выглядит подобие его лица во многих зеркалах, так смотря на любые части священных писаний, он видит начало, середину и конец, с помощью которых приобретает блаженство»¹⁶. Именно поэтому Библия должна быть в сердце и в руках у каждого верующего христианина. Поскольку возрастание в духе невозможно без понимания Священного писания, Викарий вступает в знаменательную дискуссию о переводе Библии.

В ходе этой дискуссии он выступает как оригинальный экзегет, автор «Постиллы ко всей Библии» (лат. *Postilla super totam Bibliam*, 1381–1386)¹⁷ — пространного комментария ко всем книгам Писания, полемиче-

¹⁵ “*Lex Domini immaculata, verissima, completissima et saluberrima*”. Цит. по: Wycliffe J. De veritate Sacrae Scripturae / 1 ed. R. Buddensieg. 3 vols. London, 1905. Vol. 1, cap. VII, 1–5. P. 156. [Эл. вариант: http://lollardsociety.org/pdfs/Wyclif_de_VeritateSS_vol1.pdf].

¹⁶ “*Sicut enim in qualibet creatura relucet vestigium Trinitatis, sic in quolibet libro novi testamenti, cum sit liber Christi et Spiritus Sancti, relucet quaecunque perfectio que patet in libris aliquibus creature; quia, sicut intuens se in speculo videt faciei sue similitudinem quotquot specula intuetur, sic videns quamcunque scripture sacre particulam videt principium, medium et finem per que tenderet ad beatitudinem acquirendam*”. Цит. по: Wycliffe J. Opus Evangelicum / 1 ed. J. Loserth and F. D. Mathew. 2 vols. London, 1895. Vol. 1, cap. 1, 20–29. P. 1. [Эл. вариант: http://capricorn.bc.edu/siepm/DOCUMENTS/WYCLIF/Wyclif_opusevangelicum1-2.pdf].

¹⁷ Постилла (от лат. *post illa verba textus* — после этих слов текста) — популярный в эпоху позднего Средневековья жанр экзегетической литературы, вытеснивший традиционную глоссу. Образцом для Постиллы Викария послужила «Буквальная и моральная Постилла к Ветхому и Новому Заветам» (*Postilla literalis et moralis in Vetus et Novum Testamentum*, 1322–1331) Николая из Лиры (1270–1340) — францисканца, преподавателя Парижского университета, прозванного «доктором ясным и полезным» (*Doctor planus et utilis*).

ски заостренного против оксфордских номиналистов, которых он уничижительно называет «наставниками в знаках» (*doctores signorum*). Следуя за учением о «двойственном буквальном смысле» (*duplex sensus litteralis*) Писания Николая из Лиры, Виклиф осуществляет пересмотр традиционной доктрины о смыслах Писания — буквальном, аллегорическом, тропологическом (моральном) и анагогическом (мистическом). «Буквальный смысл — это содержание библейского речения, в противоположность аллегории, которая есть ни что иное, как способ восприятия нами этого содержания, вложенного в священный текст его Автором. Таким образом, буквальный и духовный, или мистический, смыслы различаются только *quoad nos*, но не *per se*»¹⁸. Из этого следует, что идеалом экзегезы для Виклифа является постижение смысла без помощи слов, поскольку «все Писание есть единый великий Глагол Божий»¹⁹. Необходимо стереть искусно поддерживаемые церковными иерархами различия между клириками (*clerici*) и мирянами (*laici*), это станет возможным лишь тогда, когда Библия станет для последних «открытой книгой» (Дан 7:10) на родном языке. Английской Библии²⁰ не было бы без доверия Виклифа потенциальному читателю и реабилитации буквального смысла Писания. Метафизической основой его экзегетических штудий стало возрождение реалистической метафизики.

Виклиф как мыслитель сформировался в атмосфере Оксфордского университета, вышедшего к XIII в. из тени своего знаменитого собрата — университета Парижского и пережившего между 1315 и 1340 гг. «золотой век английского схоластицизма». «Логические и метафизические теории Виклифа являются в одно и то же время окончательным результатом предшествующей реалистической традиции мысли (сам Виклиф представляет ядро своей метафизики, т. е. теорию универсалий как промежуточную между теориями Фомы Аквинского, Жилия Римского и Вальтера Бурлея) и точкой отсчета для новых выдвинувшихся в Европе

¹⁸ Соколов П. В. Апории реалистической герменевтики Джона Уиклифа // Вестник РУДН. Серия «Философия». 2011. № 1. С. 18. Указанная статья содержит не только анализ герменевтической стратегии евангельского доктора, но и ценную реконструкцию ее исторического контекста.

¹⁹ “*Tota Scriptura est unum, magnum Verbum Dei*”. Цит. по: Wycliffe J. *De veritate Sacrae Scripturae* / 1 ed. R. Buddensieg. 3 vols. London, 1905. Vol. 1, cap. XII, 5–10. P. 269. [Эл. вариант: http://lollardsociety.org/pdfs/Wyclif_de_VeritateSS_vol1.pdf].

²⁰ Обстоятельный анализ истории появления английской Библии и вклада Виклифа в этот процесс см.: Dove M. *Wyclif and the English Bible* // *A companion to John Wyclif late medieval theologian*. Leiden. Boston: Brill, 2006. P. 365–406.

на рубеже XIV-XV вв. форм реалистической метафизики»²¹. Квинтэссенцией метафизики Виклифа принято считать «Сумму о бытии» (*Summa de ente*) в двух книгах, содержащих семь и шесть трактатов соответственно. Тяготя к ультрареализму, Виклиф гипостазировал все возможные общие имена (универсалии), отстаивая существование неразрывной цепи бытия от первообразов в божественном уме (*esse ideale*) через потенциальное бытие сущего, содержащееся в причинах (*esse essentiae, esse in genere*) до бытия индивидуальных, реализованных во времени и пространстве материального мира вещей (*esse existere individuum*). Мыслитель отождествляет умопостигаемое бытие идей с вечностью Божественного бытия, связав Творца и творение необходимой связью. Универсалии согласно Виклифу существуют тройным образом:

- 1) *ante rem*, как существующие до вещей идеальные первообразы Божественного интеллекта, архетипы всего существующего;
- 2) *in re*, как существующие в вещах их формальные принципы; причем общие природы, разделяемые индивидуальными вещами, существуют вне ума реально (лат. *in actu*), а не потенциально (*in potentia*), как полагали умеренные реалисты; они действительно тождественны своим индивидуальным природам;
- 3) *post rem*, как существующие после (познания) вещей интенциональные знаки ума, с помощью которых обозначается универсальное в вещах.

«При построении собственной онтологии Виклиф <...> 1. меняет отношения между бытием и истинной (*verum*); и 2. использует несколько более традиционную технику для разъяснения отношений между бытием, Богом и творениями. Краеугольным камнем метафизики Виклифа является понятие бытия (*ens*) как истины (*veritas*), которая может быть обозначена как простым, так и сложным высказыванием. Тогда как главным принципом, ведущим его в описании внутренней структуры реальности, является гомология ментального языка и мира, в соответствии с которой наши мысли спонтанно моделируют собственную реальность так, что содержание и выражение наших идей являются полностью объективными»²². Виклиф не видит смысла в различении между тем, что Бог знает как объект для себя, и тем, что он знает как идею, Бытие в истинном смысле (*esse intelligibile*) — это все, что возможно и умопостигаемо.

²¹ Conti A.D. Wyclif's Logic and metaphysics // A companion to John Wyclif late medieval theologian. Leiden. Boston: Brill, 2006. P. 68–69.

²² Ibid. P. 78.

Хотя сотворенные вещи случайны в своем временном существовании, они вечны и необходимы в своей возможности быть. Отсюда вытекают радикальные следствия его метафизической позиции: все, что случилось или должно случиться, прошлое или будущее, есть настоящее. Все, что совечно Богу, т. е. все, что было или будет, необходимым образом есть. Разница между случайностью и необходимостью минимизируется Виклифом благодаря утверждению неуничтожимости бытия. Логический и метафизический несесситарионизм (*necessitarianism*), ограничивающий Божественное всемогущество, окрашивает предложенную евангельским доктором концепцию предопределения, помещенную в контекст учения о Церкви²³.

Во вводной части трактата «О Церкви» (*De ecclesia*, 1378–1379) Виклиф определяет истинную Церковь как сообщество всех, предопределенных к спасению (*congregacione omnium predestinatorum*). Именно эту Церковь евангельский доктор называет «невестой Христовой» (*sponsa Christi*) и «царством Небесным» (*regnum celorum*). Отверженные Богом исключены из членства в истинной Церкви, хотя они могут не знать об этом. Разделение предопределенных к спасению (*praedestinati*) действительных членов Тела Христова (*corpus Christi*) и предопределенных к вечному осуждению (*praesciti*) связано с августиновским различием видимой и невидимой Церквей. Построение Виклифа более сложно, он делит Церковь Христову на три части. Ее первая часть, или «превзошедшие», — святые и ангелы пребывают в блаженстве со Христом. Ее вторую часть составляют святые, находящиеся в чистилище для очищения забытых грехов. Их можно назвать «спящими». Третью часть Церкви составляют люди, живущие подлинно христианской жизнью здесь, на земле. Их Виклиф называет «сражающимися». То есть церковь настоящего времени, согласно Виклифу, состоит из «овец и козлиц», хотя он далек от утверждения об абсолютном предопределении, так как людям неведомы пределы Божьего милосердия. Мыслитель убежден, что «Бог предопределил хороших людей к небесному блаженству, также Он предопределил и то, что достичь его они могут лишь проповедью и хранением Божьего Слова»²⁴. Лишь Спаситель — источник упования на обретение вечной жизни, поэтому Виклиф со страстью реформаторов XVI в. утверждает,

²³ Введением в экклесиологию Виклифа может служить очерк: Shogiman T. Wyclif's Ecclesiology and political thought // A companion to John Wyclif late medieval theologian. Leiden. Boston: Brill, 2006. P. 199–240.

²⁴ Виклиф Дж. Зерцало об Антихристе // Диалог со временем. 2013. Вып. 43. С. 369.

что «вера есть все богословие» и «вся философия есть только Христос, Бог наш»²⁵.

Несмотря на то что в обширном и гетерогенном наследии Викилфа отчетливо намечены стратегии, приведшие Лютера к его знаменитым *Soli*, теология, метафизика и экзегетика евангельского доктора укоренены в средневековой традиции. Впервые следуя путеводной нити Евангелия, против официальной доктрины католицизма выступил мыслитель, равный по своей учености и умению аргументировать выдающимся схоластам Средневековья. Причудливое переплетение традиционных и новаторских воззрений в наследии Викилфа позволяет включить его в плеяду реформаторов до Реформации, которые стремились не столько к преодолению традиции, сколько к самоузнаванию и самообретению в ней.

Источники и литература

1. Викилф Дж. Зерцало об Антихристе / пер. Т. Г. Чугуновой // Диалог со временем. 2013. Вып. 43. С. 368–375.
2. Гейссер Л. История Реформации. Т. I: Реформация в Германии. М.: ЛЕНАНД, 2015.
3. Кудрявцев П. Н. Гуманизм и Реформация в Европе: лекции 1848/49 г. // П. Н. Кудрявцев. Лекции. Сочинения. Избранное / сост. С. А. Асиновская. М.: Наука 1991. С. 5–150.
4. Михайловский В. М. Предвестники и предшественники Реформации в XIV–XV вв. // Хойссер Л. История Реформации / пер. под ред. В. Михайловского. М.: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1882. С. I – СХХIII.
5. Петр (Мещеринов), игум. Предисловие // Вайгель Валентин. Избранные произведения / предисл. и пер. игум. Петра (Мещеринова). М.: Рудомино, 2016. С. 5–37.
6. Михайловский В. М. Джон Виклеф и Ян Гус // Русская Мысль. 1885. — Год шестой, кн. III. С. 151–167 [эл. вариант: Библиотека религиоведения и русской религиозной философии. Издания XVIII и XX вв. URL: <http://relig-library.pstu.ru/catalog/753/book-753.pdf>].
7. Соколов П. В. Апории реалистической герменевтики Джона Уиклифа // Вестник РУДН. Серия «Философия». 2011. № 1. С. 15–28.
8. Февр Л. Капитализм и Реформация // Февр Л. Бои за историю / пер. Л. А. Бобовича, М. А. Бобовича и Ю. И. Стефанова. М.: Наука. 1991. С. 203–216.

²⁵ “*fides est summa theologia*”, “*immo summa philosophia est Christus, Deus noster*”. Цит. по: Russell J. B. Dissent and Order in the Middle Ages. The search for Legitimate Authority. Wipf and Stock publishers, Eugene, Oregon. 2005. P. 84–85.

9. Цыпина Л. В. Ересиархи и реформаторы: религиозное диссидентство позднего Средневековья как предпосылка Реформации // Вестник гуманитарного факультета СПбГУТ им. проф. М. А. Бонч-Бруевича. СПб., 2016. № 8. С. 133–140.
10. Чосер Джеффри. Кентерберийские рассказы / пер. И. Кашкина, О. Румера. М.: Художественная литература, 1973. 527 с.
11. Шафф Ф. История христианской церкви. Т. 6: Средневековое христианство от Бонифация VII до протестантской Реформации. 1294 –1517 по Р. Х. / пер. О. А. Рыбакова. СПб.: Библия для всех, 2009. 528 с.
12. Bonnechose F. E. Le réformateurs avant la réforme (XV siècle): Jean Hus et le concile de Constance, T. I–II, Paris, 1845. URL: https://play.google.com/store/books/details/François_Émile_de_Bonnechose_Les_réformateurs_avan?id=WmgjTIL4QwcC. (дата обращения 28.02. 2017).
13. Conti A. D. Wyclif” s Logic and metaphysics // A companion to John Wyclif late medieval theologian / ed. By I. C. Levi. Leiden. Boston: Brill, 2006. P. 67–126.
14. Dove M. Wyclif and the English Bible // A companion to John Wyclif late medieval theologian / ed. By I. C. Levi. Leiden. Boston: Brill. 2006. P. 365–406.
15. Doyle R. The death of Christ and the doctrine of Grace in John Wycliffe // Churchman. 99 (1985). P. 317–335.
16. Hudson A. The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History. Oxford, UK: Clarendon Press; N. Y.: Oxford University Press, 1988. 556 p.
17. Lensch C. K. The Morningstar of Reformation: John Wicliffe // WRS Journal 3:2 (August 1996). P. 16–22.
18. Moore R. I. The Origin of European dissent. N. Y.: St. Martin’s Press, 1977. 322 p.
19. Moore R. I. The formation of persecuting society. Authority and Deviance in Western Europe, 950–1250. Wiley-Blackwell, 2007. 240 p.
20. Russell J. B. Dissent and Order in the Middle Ages. The search for Legitimate Authority. Wipf and Stock publishers, Eugene, Oregon. 2005. 140 p.
21. Shogiman T. Wyclif” s Ecclesiology and political thought // A companion to John Wyclif late medieval theologian / ed. By I. C. Levi. Leiden. Boston: Brill, 2006. P. 199–240.
22. Ullmann C. Reformatoren vor der Reformation: vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden, 1841. URL: https://play.google.com/store/books/details/Carl_Ullmann_Reformatoren_vor_der_Reformation?id=rlhiAAAAMAAJ (дата обращения 28.02. 2017).
23. Wycliffe J. De veritate Sacrae Scripturae / now first ed. from the manuscripts with critical and historical notes by R. Buddensieg. 3 vols. London: Published for the Wyclif society by Trubner & Co. 1905. Vol. 1. 474 p. [Эл. вариант: http://lollardsociety.org/pdfs/Wyclif_de_VeritateSS_vol1.pdf].
24. Wycliffe J. Opus Evangelicum. I–II / now first ed. from the manuscripts with critical and historical notes by J. Loserth (English side-notes by F. D. Mathew). London: Published for the Wyclif society by Trubner & Co. 1895–1896. 504 p.

Lada Tsykina. The Reformers before the Reformation: the Case of John Wycliffe.

The author of this article attempts to bring back the term “reformers before the Reformation” used in historical scholarship in the 19th century and related to the understanding of “evangelical heresy”. The author believes that the realization of Sacred Scripture as the supreme authority in all matters of faith, understood as the mystical focus of the soul, is the source of Reformation ideas in general and the philosophy of John Wycliffe in particular. The author identifies the peculiarities of Wycliffe’s approach to exegesis and the translation of Sacred Scripture, analyzes his logical and metaphysical foundations, and demonstrates how the hypostatization of general names (universals) leads the teacher of the Gospel to necessitarianism (the teaching that existence is an absolute truth, which limits Divine omnipotence). This allows us to explain the peculiarity of Wycliffe as an ideologue of the Lollards and a forerunner of the Reformation in the 16th century through the firmness of his intellectual traditionalism and his urge not simply for renewal, but also for the purification of Christian doctrine.

Keywords: reformers before the Reform, evangelical heresy, Biblical exegesis, literal understanding of Scripture, John Wycliffe, realism, necessitarianism, predestination.

Lada Vital'yevna Tsykina — Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor of the Department of the History of Philosophy at the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University (lada.zypina@gmail.com).

Е. И. Анненкова

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ И ЭСТЕТИКА ИСТОРИИ В ПОНИМАНИИ К. С. АКСАКОВА

В статье исследуются формы работы К. С. Аксакова с историческими, фольклорными и историко-литературными источниками. Воссоздается выстроенная им историко-культурная концепция, в которой предметом интерпретации становятся не только конкретные факты, связанные с реальностью истории и культуры, но и эстетический потенциал событий и явлений прошлого. Привлечение различных сочинений Аксакова (с использованием историко-литературного метода) позволяет выявить сквозную мысль одного из ведущих деятелей славянофильства — развитие отечественной культуры как на ранних, так и на более поздних этапах было предопределено принятием христианства и его осмыслением. Присутствие во всех трудах Аксакова этической проблематики свидетельствует о важной для отечественной культуры направленности на исследование онтологических вопросов.

Ключевые слова: К. С. Аксаков, русская религиозная философия, славянофильство, фольклористика, древнерусская культура, история, публицистика, полемика, литературная критика, общество, личность.

Наследие Константина Сергеевича Аксакова, вызывавшее различные суждения и оценки, давно заняло в истории отечественной мысли свое весомое место; многообразие занятий (художественное творчество, труды по истории, публицистика) сочеталось с цельностью личности и последовательностью убеждений. Сочетание аргументированности и убедительности историко-культурных построений с субъективным взглядом автора — та особенность аксаковской индивидуальности, которая заслуживает научного изучения.

Сознавая даровитость Константина Аксакова и полагая, что он не слишком рационально ею распоряжается, современники нередко советовали ему сосредоточить усилия на какой-либо одной сфере деятельности и посвятить себя ей целиком. «Ему все до единого, начиная от Погодина до меня, — писал Н. В. Гоголь С. Т. Аксакову (1844), — говорили, чтобы занялся делом филологическим, для которого Бог его наградил великими и очевидными для всех способностями. Он один может

Елена Ивановна Анненкова — доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой русской литературы Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (elenannenkova@mail.ru).

у нас совершить словарь русского языка, такой, какого не совершит ни одна академия со всеми своими членами; но этого он пока не смекает. Еще также не смекает он до сих пор, что у него слишком велика замашка и слишком горячий прием к делу. Через это дело у него само собой выходит не в ясном, а в *пристрастном* виде, хотя он хотел быть ясным, а не *пристрастным*... <...> Константин Сергеевич может множество приготовить прекрасных филологических статей. Они будут интересны для всех <...> Но нужно, чтобы они писаны были слишком просто и в таком же порядке, как они выходили у него изустно в разговоре, без всякой мысли о том, чтобы дать им целостность и полноту...»¹ Аксаков действительно тяготел к филологическим, а именно лингвистическим, занятиям: в письмах к М. Г. Карташевской (1836–1837) развертывал принятый им «опыт синонимов», подробно разъясняя смысл каждого слова в синонимической паре; находясь в «чужих краях» (1838), сообщал родным: «Продолжаю заниматься филологией, которая, кажется, точно мой предмет»²; взялся за написание русской грамматики («Опыт русской грамматики» вышел в свет в 1860 г.). Эти занятия не прошли даром, они помогли Аксакову в написании работ исторических и фольклористических, а кроме того, высветили его интерес к истории отечественной культуры в целом, в разных ее проявлениях. Славянофильская убежденность в том, что между культурой, строем жизни Древней Руси и текущей национальной действительностью не пресеклась внутренняя связь, проявляющаяся на глубинном уровне, в трудах Константина Аксакова представляла достаточно убедительной, опирающейся на разнообразную систему доказательств, но вместе с тем и уязвимой, обнаруживающей, что преемственность историко-культурного развития в определенные эпохи может оказаться под вопросом. Аксаков — ученый и публицист, теоретик и практик, человек предельно строгий и одновременно простодушный — выявлял в процессе собственной жизни и «труда мысли» узловые моменты отечественной истории и культуры, и обнадеживающие, и драматические.

В основе историософской концепции Аксакова лежал взгляд на историю культуры сквозь призму народного религиозно-эстетического сознания. Однако формы выражения этого сознания Аксаков должен был не только выявить, исследовать (чем занимался, конечно, в ту пору

¹ Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений: в 14 т. Б/м. 1952. Т. XII. С. 404–406 (Здесь и далее курсив автора цитируемых строк. — Е. А.).

² Космополис. 1898. Т. 9. С. 272.

не он один), но и перевести на язык идеологических и эстетических споров середины XIX в., взять на себя формулирование тех аспектов национального (прежде всего — простонародного) самосознания, которые, говоря современным языком, не были ориентированы на самопрезентацию, не нуждались в ней. Аксаков попытался совместить собственно народный взгляд на мир с познающим, оценивающим взглядом сочувствующего идеолога, являющегося одновременно ученым и публицистом.

Еще в магистерской диссертации, задуманной в 1839 г., посвященной М. В. Ломоносову и написанной под явным воздействием гегелевской философии (что многократно отмечалось биографами и исследователями), Аксаков поставил вопрос, и универсальный, и решаемый каждой эпохой заново, — вопрос о соотношении национального и общечеловеческого. Правда, диссертация писалась долго, автор не торопился, несмотря на упреки-понуждения друзей и даже сестер, и к моменту защиты ее (1847) он сам уже преодолел тяготение к сугубо философическому стилю; это, однако, не отменяет значительности содержания. Аксакова интересует история литературы и история языка в их взаимосвязи, он убежден, что настоящий момент благоприятен для культурного развития: мы освободились «от оков исключительной национальности»³, пережили «период безотчетного подражания чужому» и, «свободные от всякой возможной односторонности», возвращаемся «к нашей истории, к нашей жизни, к нашему отечеству»⁴. Но период «исключительной национальности», естественный для любого этноса в его развитии, Аксаков делает предметом особого внимания (а период «подражания» позже рассмотрит в публицистических статьях). Что принес он культуре? В чем его «опасность» и позитивное содержание? Какова форма раннего проявления национального чувства?

«Только через незнание (чужого. — Е. А.), через отчуждение»⁵, убежден Аксаков, не сохраняется национальность. Пройдя через гегелевский период, он начинает ценить диалектику мышления, но, думается, не только погружение в философию истории немецкого мыслителя помогает Аксакову обрести широту кругозора. В диссертации он делает акцент на необходимом для исторического развития **преодолении** «исключительности», будучи уверен, что пребывание «в первобытном непо-

³ Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика / сост., вступ. статья и коммент. А. С. Курилова. М., 1981. С. 30.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 30–31

средственным единстве самих с собою»⁶ не позволяет понять себя. Однако создается впечатление, что Аксаков ведет речь не столько о народе, находящемся до поры до времени в пределах собственного бытия, сколько о мыслителе, которому требуется и познать, прочувствовать «исключительную национальность», и «оторваться», взглянуть на нее со стороны. И когда сам Аксаков начинает заниматься историей и культурой Древней Руси, знакомиться с многочисленными источниками, он и обретает позицию, практически для него идеальную (совмещающую пребывание внутри определенного культурного контекста, национального самосознания прошлого и взгляд извне), поскольку Древняя Русь видится из того периода подражательности, как Аксаков квалифицирует послепетровскую эпоху, односторонность которого также уже вполне очевидна.

Фольклористические и историографические труды Аксакова, создаваемые в конце 1840-х, а большей частью — в 1850-е гг., становятся уточнением тезиса об односторонности исключительной национальности, а стиль и характер изложения основных положений в этих работах объективно вступает в полемику со стилем диссертации, предельно теоретизированным, отвлеченным. Можно сказать, что, работая над нею, Аксаков сам прошел период подражательности западноевропейской мысли, и далее он начинает искать совершенно иную форму описания отечественной культуры — форму, отвечающую особенностям национального сознания. Может возникнуть вопрос, не об ограниченности ли мышления Аксакова свидетельствует его сосредоточенность прежде всего на национальных аспектах культуры и жизни? Дело художника (ведь именно на поэтическом поприще искал он самоосуществления в юные годы) — восприятие и высказывание общечеловеческих проявлений бытия. Но в начале 1850-х гг. Аксаков признается, что «откинул притязания на художественность, откинул их давно»⁷; он вступает на менее престижный путь собирания и анализа документов, фактов, которые позволяют постичь другую, не менее сложную сферу, также влияющую на характер исторического движения и оправданную всей историей человеческого развития, — сферу национального. Аксаков никогда не боялся, что его упрекнут в идеологической крайности: пусть будет крайность, если только таким образом можно привлечь внимание к общечеловеческим по сути дела проблемам (в данном случае — пояс-

⁶ Там же. С. 31.

⁷ Письмо к И. С. Тургеневу 1852 г. // Аксаков К. С. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. М., 2014. С. 274.

нить, **что** же русская история и культура привносит в «общую семью»⁸ европейских народов).

В диссертации народная песня упоминается как явление, в котором выявляется «жизнь <...> только народа», в ней «нет общечеловеческого содержания», как «нет и индивидуальной жизни человека»⁹. Признавая «великое значение» народной поэзии, Аксаков характеризует ее как «только момент» в развитии искусства, неизбежно подлежащий преодолению. Но далее, словно наперекор высказанному тезису, идет пространный дифирамб Илье Муромцу, выявляющий в богатыре черты, говорящие не столько об исключительности национальности, сколько о христианской природе национального характера: в Илье Муромце «преимущественно, общей своей основой, выразился русский дух», «Илья имеет христианское значение, так совпадающее с его тихой природою», когда побеждает врагов, в нем нет «бешенства и исступления», «побивая татар, он не тем увлечен и занят, что все вокруг него валится: он обращает внимание на то и удивляется только тому, что татарин, которым он бьет, не ломится и не бьется <...> Здесь в минуту сражения в Илье Муромце является спокойная, никогда не выходящая из себя и потому никогда не слабеющая сила; но это и делает непреодолимую все превышающую силу Ильи»¹⁰.

Народная словесность, таким образом, уже в первой половине 1840-х гг. (когда пишется диссертация, а работы, посвященные отечественной истории, еще не начаты) воспринимается Аксаковым как первостепенный источник в процессе познания начал национального сознания и быта. Казалось бы, это естественно: именно устная культура выражает менталитет народа; к тому же фольклористика как наука складывается к середине XIX столетия. Аксаков, однако, последовательно работая над фольклористическими трудами, не стремится к академическому, строго научному самовыражению, хотя изучает обширный материал, учитывает точки зрения специалистов, вступает в полемику (например, с Д. О. Шеппингом) и создает достаточно серьезную базу для изучения поэтики фольклорных жанров. Его, может быть, более всего занимает

⁸ Об «общей семье» европейских народов (одушевленных «животворным началом единства»), от которой оказалась отторгнута Россия, принявшая православие, писал П. Я. Чаадаев (*Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избранные письма: в 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 331).

⁹ Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика. С. 41.

¹⁰ Там же. С. 50–52.

характер сочетания этического и эстетического в народном искусстве, и история культуры мыслится как выражение сущностных начал национального духа, не отвлеченно взятого (понимаемого в качестве определенной философской категории), а как имеющего особое проявление, обусловленное контекстом разнонаправленной национальной жизни, включающей в себя природный, географический и, можно сказать, климатический компонент. В статье «Примечания на статью „Купало и Коляда“ Д. Шеппинга» он размышляет о природе «веселья» (любимая его тема) как органической части национального самосознания, проявляющейся и в бытовой жизни, и в празднествах: «Так, летняя пора жизни, когда вся природа делалась доступным местопребыванием, когда общественные работы возникали одна за другою, летняя пора вызывала общинную сторону жизни — совокупную работу и совокупное веселье <...> Зимняя пора <...> вызывала сторону жизни семейную — с семейными работами, с семейным весельем, с хозяевами и гостями»¹¹. Интересно проследить, как конкретно Аксаков работает с материалом, выстраивая свою концепцию культуры.

В названной статье он отмечает, что «семейная и общинная сторона жизни присутствовала всегда постоянно и нераздельно, лишь с перевесом то той, то другой»¹². Но одновременно он оспаривает мнение Шеппинга о том, что у древних славян подразделялись две «местности»: природа и дом (исследователь при этом разделял «духов природы» — леших, водяных, русалок и др. и «духа дома», «рода» — домового, называемого «дедушкой»). Аксаков, не соглашаясь с признанием родового быта у русских, полагает, что название «домовой» «указывает, очевидно, на дом: он домовый, а не родовой и не семейный. Значение домового как хозяина определяется только его местностью»¹³. В данном случае Аксаков одновременно и прав, и не прав. Записи фольклорных текстов свидетельствуют о том, что домового при переезде в новый дом положено было приглашать с собою, и это указывает на его связь с семьей, а не только с домом. В другом месте статьи Аксаков готов с этим согласиться, но признать проявление в том родового начала все же не готов. Может показаться, что автору статьи мешала ограниченность опубликованных в ту пору материалов: жанры сказочной прозы (в том числе былички) стали предметом не только изучения, но и записи позже, чем

¹¹ Московский сборник / изд. подгот. В. Н. Греков. СПб., 2014. С. 454.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 455.

другие фольклорные жанры¹⁴. Но дело не в этом. Разнообразие записанных сюжетов, особенно в разных местностях, свидетельствует, что некоторые смысловые оттенки, которые искал или не находил Аксаков в народных текстах, были не столь важны для их носителей либо утрачивались в процессе бытования. Поэтому он имел право настаивать на том, что «связь домового с семьей дружественная, но вовсе не родственная», «домовой — дух дома», но не «родоначальник»¹⁵. К тому же, по народным представлениям, мир леших, русалок, домовых и т. д. — мир демонологических персонажей. На Руси их считали «нечистой силой»; это «нежить», по народным понятиям. В. И. Даль толковал «нежить» как «все, что не живет человеком, что живет без души и без плоти, но в виде человека», «у нежити своего обличья нет, она ходит в личинах»¹⁶. Какой уж тут родоначальник?!

Отрицая родовой быт и утверждая приоритет быта общинного в истории Руси, Аксаков хотел бы и в современной ему действительности культивировать общинное начало, в том числе в научной и общественной практике. Он ищет соучастия в исследовательской работе, готов обсуждать записи фольклорных текстов, которые пересылают ему, хотя и признается в одном из писем А. Ф. Гильфердингу: «Я ленив на письма»¹⁷. В зрелом возрасте он, действительно, гораздо более сдержан и лаконичен в своих эпистолярных посланиях, чем в молодости. Гильфердингу, однако, сообщает, что заинтересован в переписке и в получении от него «книг и бумаг». Ряд писем Аксакова и в 1840–1850-е гг., прежде всего духовно близким ему людям, свидетельствуют о том, что этот жанр ему близок. Но теперь он менее необходим: научные и публицистические труды позволяют выражать убеждения ума и сердца, и усиливается потребность в их вынесении на суд современников, потребность в публикации, в воздействии на уже сложившиеся представления и в корректировке их.

А. Ф. Гильфердингу сообщает о занятиях и замыслах: «Мне непременно нужно познакомиться покороче с обычаями древних славян. Труд

¹⁴ Собираателями фиксировались, описывались верования, а сами тексты стали записываться достаточно поздно, основной состав их был собран в XX в. (см.: *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975; она же. *Русская устная проза.* М., 1986; *Толстой Н. И.* Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995; *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. СПб., 2001. Т. I).

¹⁵ Московский сборник. С. 456, 457.

¹⁶ Цит. по: *Костюхин Е. А.* Лекции по русскому фольклору. М., 2004. С. 141–148.

¹⁷ РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 8. Ед. хр. 2. Копии. Л. 1.

расширяется, но что за беда¹⁸. Теперь я скупаю всякие песенники и среди дряни нахожу чистое золото. Между тем я читаю наши грамоты и должен вам сознаться, принялся за другой труд, который давно меня клонил к себе, а именно историческое исследование о состоянии крестьян до Петра. Ах, как много нового открывается и какая чудная, самобытная картина! Я надеюсь, что все были нашей старины подтвердят достаточно слова мои, которые без них покажутся пристрастными <...> Итак, на руках у меня два труда, о быте нашем по песням, обычаям и пр. и о состоянии древних крестьян»¹⁹. «На руках», означает, скорее всего — в работе.

Любопытно, что, откликаясь на присылаемые ему А. Ф. Гильфердингом и Н. С. Соханской песни, Аксаков замечает, что некоторые лучше бы не публиковать. Он — не собиратель, который обычно дорожит каждым текстом и потому не подходит к нему строго оценочно; он словно бережет «честь» народа, не желая, чтобы усомнились в эстетическом народном чувстве. Аргументов, оспаривающих оправданность публикации, с его точки зрения, два: «достоинства второстепенного»²⁰ и противоречие содержания песни народному сознанию. О последнем он сообщает Н. С. Соханской, в переписку с которой вступает уже в последний год жизни (ее произведения, которые публиковались под псевдонимом Кохановская, в частности повесть «После обеда в гостях»²¹, Аксаков оценивал достаточно высоко), и обсуждает возможность представления к печати песен, записанных писательницей, настаивающей на том, что все тексты имеют право на публикацию. «Мне кажется <...> здесь ошибка в том, — возражает Аксаков, — что Вы взяли все песни, и древние, и новые, и чистые, цельные, и порченные с примесью, — и все их признали выражением народного духа, выражением равносильным, ибо Вы даже нигде не оговариваетесь. — Это, по моему мнению, немалая ошибка в самом созерцании Вашем. Но сами песни,

¹⁸ И. С. Аксаков датировал замысел статьи «О древнем быте славян вообще и русских в особенности на основании обычаев, преданий, поверий и песен» первой половиной 1840-х гг. Черновая рукопись этой статьи, впервые опубликованная И. С. Аксаковым (Аксаков К. С. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. I. С. 317–320; современное издание: Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 94–104), позже вошла в более обширное исследование. Развернутая статья «О древнем быте у славян вообще и у русских в особенности (По поводу мнений о родовом быте)» была опубликована в «Московском сборнике» 1852 г. (см. современное издание, подготовленное В. Н. Грековым и уже упоминавшееся, с. 52–106).

¹⁹ РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 8. Ед. хр. 2. Л. 6–7, 10.

²⁰ Там же. Л. 1.

²¹ Русская беседа. 1858. Т. 4. Кн. 12. С. 141–143.

даже и порченные, имеют свое значение; только должно указать им приличное место»²². Поэтому он сообщает Соханской, что они («Хомяков, Кошелев и я») решили исключить из одной песни некоторые фрагменты, а две другие — целиком, так как одна уже была опубликована, а другая «признана нами решительно за не народную»²³. В связи с тем, что Соханская настаивала на публикации песни, Аксаков вынужден был согласиться с нею (с условием, что в примечании будет дано объяснение А. С. Хомякова), но не удержался от комментария: «Вы защищаете эту песню и говорите: *народ не идиллик, не все поет песни, ласкающие слух и отвечающие нашим убеждениям*. — Да кто же этого требует? — Кто требует от него идиллии, кто, наконец, будет навязывать ему обязанность отвечать своим убеждениям? — Весь вопрос в том, *народный ли мы слышим голос или нет?*»²⁴

Не только от Н. С. Соханской Аксаков слышал упрёки в идеализации русского народа и отечественной истории. И. С. Тургенев в одном из писем 1852 г. указал «ту точку», «на которой» они расходятся в «воззрении на русскую жизнь и на русское искусство»: «...Я вижу трагическую судьбу племени, великую общественную драму там, где Вы находите успокоение и прибежище эпоса...»²⁵ Конечно, можно говорить об идеализирующем сознании Аксакова. Но дело, думается, не в том. Он, действительно, не собиратель, не фактографист, он, можно было бы сказать, идеолог народной культуры (если освободить понятие идеолога от негативных смысловых примесей, к нему часто относимых). Аксакову важно выстроить линию преемственного движения культуры, в котором уже языческие представления и верования, ценные сами по себе, содержат, вместе с тем, как он скажет в письме к Гильфердингу, «предощущение христианства»²⁶.

²² Аксаков К. С. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. С. 317.

²³ Там же. С. 318.

²⁴ Там же. С. 318–319. Аксаков усомнился в том, что народной является «дикая песня о девице, которая ест своего милого», «фантазия народная имеет свою правду и никогда не скажет нелепости, а это что такое: *из глаз его я чару солью?* Разве глаза металл <...> *Из мяса пирогов напеку*. Не по-русски; из мяса нельзя испечь пироги, как нельзя испечь пирогов из *рыбы*, из *яиц*, из *каши*, а можно испечь пироги с мясом, с рыбой и пр. Не вижу здесь речи народной, не вижу здесь правды его творчества» (Там же. С. 318).

²⁵ Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: в 28 т. М.; Л., 1961. Письма. Т. II. С. 72.

²⁶ РО ИРЛИ. Л. 11. Любимая мысль Аксакова, которая позже, в иных формулировках будет встречаться и в других его работах: «Русские славяне были, т. е. христиане до христианства, или лучше — в чаянии христианства. Христианство упало на добрую почву и возросло во благо» (Там же).

При этом и христианство он берет не во всей полноте его собственного содержания, а как мироощущение, явившее собственно духовное содержание жизни. Поэтому Аксаков, скорее всего, вполне сознательно отбирает из народной культуры лучшее, бесспорное, наиболее концептуальное. Кроме того, русские споры о видении отечественной истории, отчасти продолжая прения сторонников и противников скептической школы в первые десятилетия XIX в., обнаруживали мировоззренческое, а не только идеологическое расхождение двух типов сознания, имеющих универсальную природу: одно подпитывается отрицанием, упоением скепсиса, другое — поиском позитивных начал. И это не столько антитеза «низких истин» и «возвышающего обмана», сколько коллизия интуитивного душевного выбора. Увлечшись ненадолго в молодости скептической школой М. Т. Каченовского, Аксаков достаточно скоро охладел к ней, как позже отошел и от кружка Н. В. Станкевича (члены которого были ему очень симпатичны) — прежде всего в силу того, что увидел в участниках этого объединения избыток, как ему показалось, отрицания. Он становится защитником общины и потому, что в ней ему видится та прочная, коллективная, всех оберегающая форма жизни, которая не поддается приходящим и уходящим историческим новациям.

Отрицая родовой быт, Аксаков мог допустить наличие его элементов в древнерусской жизни, но оспаривал его ведущее положение. Обращаясь к историческим источникам, он набирает «достаточно примеров, доказывающих, что в Древней Руси было общественное, именно общинное устройство — общинный быт»²⁷. Г. Флоровский замечал, что община в философии славянофилов — «не столько историческая, сколько именно сверхисторическая или <...> *внеисторическая величина*», полагая также, что «этический максимализм славянофилов мешал им чувствовать и распознавать *повседневную проблематичность* христианской истории и жизни»²⁸. Но духовный потенциал повседневного быта Аксаков умел распознавать.

Понятие «быта» как категории, равноправной с категориями культуры, встречается во многих работах Аксакова. «Естественное, и только естественное состояние, лишенное всякого сознания, — не есть быт, — пояснял он, — о таком первом естественном состоянии история не помнит,

²⁷ Московский сборник. С. 105. Проблема родового и общинного быта обсуждается Аксаковым в статьях «Родовое или общественное явление был изгой» и «О древнем быте у славян вообще и у русских в особенности (По поводу мнений о родовом быте)».

²⁸ Флоровский Г. Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 251–252.

и речи об нем быть не может. Быт является тогда, когда естественный порядок вещей вначале замечен человеком, когда он в него верит и старается удержать, когда является обычаем и предание»²⁹. Вновь касаясь вопроса о родовом быте как первой ступени, через которую прошли все народы, но не все на ней остановились, Аксаков закрепил свой тезис о том, что община родовой быт «отменяет». При этом для него важнее было вычленил некую квинтэссенцию «быта» (как порождающего «обычай и предание»), а не рассматривать детально исторически меняющиеся формы. Призвание народа, в понимании Аксакова, хранить «свой древний быт и свою веру»³⁰. Поэтому и он сам (как выразитель и представитель народа) стремится, с одной стороны, подробно воссоздать ход русской истории; основываясь на древних актах, грамотах и летописях, оспаривает ряд положений «Истории России с древнейших времен» С. М. Соловьев; с другой — пишет работы максимально обобщенные, что находит выражение в самих названиях (например, «О русской истории»). И это взгляд на историю, в целом взятую, оказывается взглядом не только ученого, но и художника. Аксаков отыскивает в отечественной истории не столько достижения или потери, сколько проступающую через разнообразные события эстетику истории, восходящую к вероучению и эстетике христианства.

Отличие русской истории от западной видится им, прежде всего, в непохожести самосознания, и даже скорее — самоощущения той и другой. «Русский народ не любит становиться в **красивые позы**; в его истории вы не увидите ни одной фразы, ни одного **красивого эффекта**; ни одного **яркого наряда**, какими поражает и увлекает история Запада»³¹. Выбор Запада — «обольстительная **красота** гордости», «кровавые доблести» рыцарства, «щегольской драматизм страстей»³². Желая принизить Запад, Аксаков многократно говорит о красоте, но не той, что была освящена восточным христианством. «...Красив был рыцарь в железных латах, красив был хитрый, безжалостный монах; красивы были художники XV столетия...» — Запад хлопочет о «красивой позе», о «фразе и эффекте», но «гибельна картинка и фраза для человека»³³.

²⁹ Московский сборник. С. 67

³⁰ Аксаков К. С. Государство и народ. М., 2009. С. 309.

³¹ Аксаков К. С. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. С. 113 (Здесь и далее выделено мною. — Е. А.).

³² Там же. С. 113–114.

³³ Там же. С. 117.

В России — «тихая жизнь веры»³⁴, «молитвенная тишина и смирение», «внутренняя духовная жизнь веры»³⁵ и как итог — «высшая духовная красота»³⁶. В истории, ценностями которой становятся «тишина и смирение», проступает «духовная красота». Таким образом, выявлены и сформулированы две разновидности эстетики, онтологически не сходные между собою.

Одно из самых спорных заявлений Аксакова — «Российская история может читаться как жития святых»³⁷, «земле русской» доступно «тихое и благоденственное житие»³⁸. Категории исторические и бытовые внесены в контекст агиографической литературы, занимавшей в древнерусской культуре одно из ведущих мест. Житийный текст, следующий строгому канону, повествует о пути к святости и о самой святости. Думается, и у Аксакова акцент ставится не на достигнутом уникальном духовном состоянии, а на устремлении и движении к нему. В язычестве улавливалось «предощущение христианства», в христианской эпохе совершалось искание тех ее вершинных моментов, которые, может быть, в полной мере оказывались неосуществимы в историческом процессе. Аксаков постоянно ощущает присутствие в истории, каковой бы она ни оказывалась, некоего духовно-эстетического измерения, обусловленного изначальными традициями национального бытия. Одна из категорий, к которой он нередко прибегает, говоря об отечественной истории, является принципиальной для русской культуры, — это «простота»: «...согласно и с духом русского народа, согласно и с вечными началами веры, которыми, по благодати Божией, был он просветлен, исполнена такой глубокой простоты русская история; поэтому не встретите вы в ней ни одной красивой лжи, которая заставляет человека любоваться собою в своем собственном порыве, говорить фразы, щеголять нарядом тела и души <...> Все просто. Слово скупое; вы встретите его столько, сколько нужно для дела, скорее даже менее, чем нужно для дела»³⁹. Отсюда с непреложностью проистекает и вывод, единый для славянофилов 1840–1850-х гг.: «История русского

³⁴ Аксаков К. С. Государство и народ. С. 309.

³⁵ Аксаков К. С. Ты древней славю полна, или Неистовый москвич. С. 114.

³⁶ Там же. С. 115.

³⁷ Аксаков К. С. Полн. собр. соч. 2-е изд. М., 1889. С. 592.

³⁸ Аксаков К. С. Записка «О внутреннем состоянии России» // Теория государства у славянофилов. СПб., 1898. С. 28.

³⁹ Аксаков К. С. Государство и народ. С. 314.

народа есть единственная во всем мире, история народа христианского не только по исповеданию, но и по жизни своей, по крайней мере, по **стремлению** своей жизни»⁴⁰. Конечно, признает далее Аксаков, «это народ грешный <...> но постоянно, как христианин, падающий и кающийся, — не гордящийся грехами своими, не имеющий тех блестящих суетных сторон, той славы, величия и гордости земной других народов, которые показывают уже не христианский путь»⁴¹.

Русская история закладывает некий поведенческий код, если не предопределяющий весь дальнейший строй жизни, то позволяющий воспользоваться им тем, кто готов поддержать «единство веры и единство жизни, быта», которое когда-то соединило Русь «в одно целое»⁴². П. Я. Чаадаев, сопоставляя русский мир с западным, более всего сожалел о том, что Россия не внесла в общеевропейскую жизнь новых идей. Уровень самосознания, как и уровень повседневной жизни, он измеряет прежде всего наличием «идей», полагая, что «именно на них основана жизнь народов»⁴³; словосочетания «круг идей», «единство идей» постоянно встречаются в его «Философических письмах». «Непременно должен быть <...> особенный круг идей, в пределах которого идет брожение умов в том обществе, где цель эта должна осуществиться <...> Этот круг идей, эта нравственная сфера неизбежно обуславливают особый образ жизни и особую точку зрения»⁴⁴. Но в России, — был убежден мыслитель, — «лучшие идеи, лишенные связи и последовательности, как бесплодные заблуждения парализуются в нашем мозгу»⁴⁵, не происходит «сцепления актов и идей...»⁴⁶. По мысли Чаадаева, мы так и не встали на путь, способный вывести нас к «прогрессу». Не полемизируя буквально с Чаадаевым, Аксаков характером своей работы дает знать, что не через идеи и их новизну происходит становление самосознания. «Простота», «молитвенная тишина», «смирение» — категории сердца, а не ума. Это не те «идеи», которые подлежат транспортировке. Еще раз отметим: Аксаков видит в Древней

⁴⁰ Аксаков К. С. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. С. 115.

⁴¹ Там же.

⁴² Аксаков К. С. Государство и народ. С. 310.

⁴³ Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избранные письма: в 2 т. Т. 1. С. 325.

⁴⁴ Там же. С. 333.

⁴⁵ Там же. С. 328.

⁴⁶ Там же. С. 336.

Руси особый строй сознания, который подлежит сбережению; это и есть тот вклад, который внесла Россия в мировое развитие.

Путь человека и путь народа рассматриваются Аксаковым в их аналогичности; характеристики, даваемые личности и нации, могут дублировать друг друга; эстетика индивидуальной жизни и жизни национально-исторической сходна, если не едина. В этом контексте не кажется неожиданным то особое внимание к одежде, которое проявляется и в суждениях, и в образе жизни Аксакова. Переход от предметов высоких к обыденным для него естественен, органичен.

Смена одежды — европейской на русскую — стала для славянофилов и естественным, и одновременно несколько эпатажным шагом. Защищая не только традиционную культуру, но и быт, они не могли допустить разрыва теории и практики в собственной жизни; однако появление не только на улицах Москвы, но и в светских гостиных в национальном, фактически в крестьянском платье предполагало и осознание демонстративности этого шага, часто не принимаемого и околославянофильским кругом⁴⁷. Аксаков оказался своеобразным идеологом неожиданного для Москвы «движения». Русская одежда стала предметом его рефлексии (он обсуждал эту тему в письмах и отдельных заметках), а также формой **воплощения** славянофильских идей. Аксаков не раз говорил, что славянофильство никогда не делало уступок противникам, но славянофилы не могли позволить и себе делать какие бы то ни было уступки времени. Для самого Аксакова вопрос об одежде оказался и глубоко личным, почти интимным: предполагая сделать предложение дочери Д. Н. Свербеева, Варваре Дмитриевне, он излагает ему свою позицию по отношению к «русскому платью» и рассчитывает на прямоту ответа⁴⁸.

⁴⁷ О реакции современников см.: Кошелев В. А. Сто лет семьи Аксаковых. Бирск, 2005. С. 190–206.

⁴⁸ «Теперь я обращаюсь к Вам, Дмитрий Николаевич, как к человеку из небольшого числа таких людей, к которым имею уважение самое глубокое и сильное. Русская одежда, тесно связанная с решительностью направления, явный, полный разрыв (уже сама по себе) с принятыми светскими условиями, вообще с образом жизни общества, русская одежда не изменит ли наших отношений? Так страшно запутанно положение русских, по милости полуторастолетнего обезьянства, что я не знаю еще вполне всю силу, весь характер вопроса, который Вам делаю. Иногда кажется он мне легким, даже обидным, в таком случае Вы извините меня. Иногда он мне кажется необходимо нужным и едва ли могущим найти ответ благоприятный. Таково положение нашего общества. Во всяком случае, в прямоте без всякого смягчения ответа Вашего я уверен <...> Я вижу очень хорошо, что с подобным решением придется мне верно не знать семейного счастья.

На циркуляр министра внутренних дел, запрещающий, со ссылкой на мнение императора, носить бороды, и вытекающий из этого распоряжения запрет носить русское платье, Аксаков откликается в письме к брату Ивану. Сомневаясь, что подобное распоряжение исходит от «государя», он соглашается подчиниться, если официальное положение не будет уточнено, но при этом поясняет принципиальный для славянофилов вопрос: «Одежда считается многими за безделицу, — пишет он. — Ты знаешь, милый Иван, что я думаю иначе»⁴⁹. Можно сказать, что для старшего сына Аксаковых вообще нет безделиц, мелочей, особенно в переходное время, когда решается вопрос о выборе пути. Одежда — не атрибут внешней жизни, легко изменяемой, «наружность составляет <...> тон жизни», а «тон, строй жизни — главное»⁵⁰. «Строй жизни» являет некую целостность (во всяком случае, должен бы являть), поэтому частный, на первый взгляд, вопрос Аксаков готов поместить в широкий исторический контекст, полагая, что хорошо было бы представить в историческом очерке «роли, которые разыгрывали» в России, начиная с Петра I, «платье немецкое, иностранное, — и платье русское»⁵¹. В известном смысле здесь чуть ли не впервые ставится вопрос о духовно-идеологической функциональности одежды. Аксаков и в поэтических текстах неоднократно касался этой темы⁵², в том числе обращая

Могу ли я надеяться, чтобы мое платье и мое направление не были мне помехой, если бы я пожелал соединить судьбу свою с другим существом и освятить свою жизнь великим таинством брака, хотя на моей стороне и образованное признание всех убеждений, разумеется, честных, и родное русское чувство?» (Аксаков К. С. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. С. 257–258).

⁴⁹ Там же. С. 270. См. обсуждение вопроса о русском платье и в письмах И. С. Аксакова (Аксаков И. С. Письма к родным. 1844–1849 / изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова. М., 1988. С. 393 и др.). О полемике братьев см.: Греков В. Н. Иван и Константин Аксаковы: диалог верований и спор идей // Острова любви БорФеда. Сборник к 90-летию Бориса Федоровича Егорова. СПб., 2016. С. 286–297.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же. С. 270–271.

⁵² Но подруга является мне

Не в немецком нарядном уборе,
Не при бальном потешном огне,
Не с безумным весельем во взоре.

.....

Предстоит она в полной красе,
Обретенная сердцем заранее,
С яркой лентою в темной косе,
В величавом родном сарафане,

внимание на красоту крестьянского наряда. Но в «русской одежде» он ценил, конечно, не ее эстетику, а именно национальную знаковую — естественную, идущую от древности связь с национальной традицией. Ношение этой одежды, как и бороды, мыслилось славянофилами как поддержание теории в жизненной практике, как выражение их права на свободный выбор — в том числе бытовых форм жизни, при этом простота и удобство русского платья также были отмечены. Однако не все славянофилы разделяли подобную позицию Константина. Юрию Самарину, служившему в Петербурге и достаточно критично относившемуся к петербургскому обществу, аксаковская идеологизация одежды, однако, казалась неоправданной и даже искусственной. Не стоит думать, уверял он друга, что правительство «сознательно и преднамеренно <...> враждебно духу народному», это лишь «следствие исторической необходимости»; поэтому из того, что чиновник «носит мундир, не следует, чтобы он признавал законность угнетения»⁵³. Склонять чиновников, находящихся на государственной службе к «образу мыслей», близкому славянофилам, нужно «благоразумно»: «Если бы я потребовал от них, чтобы они надели мурмолку, если б я прочел им некоторые из твоих стихов <...> они бы с ужасом отвернулись»⁵⁴.

Отталкиваясь от частного случая, Самарин переводит вопрос в философскую плоскость, предлагая поразмышлять о соотношении «благоразумия» и «самопожертвования». Он предлагает подумать, какой выбор сделал бы Аксаков, если бы ему сказали, что, «представив статью о Москве» в цензуру, он получит запрещение печатать что бы то ни было: «удержал» бы он статью или нет? «Скинув мурмолку и терлик (Аксаков, действительно, вынужден был подчиниться

С русской песнею в алых устах,
Непонятной ушам иноверца,
С русской думою в ясных очах
И с любовью русского сердца,

Красной девицей, с жизнью родной,
И с семьею, и с верою дружной,
С молодою девичьей красой
И с девичьей душою жемчужной.

(«Я не знаю, найду или нет...» (1847) — Аксаков К. С. Ты древней славою полна, или Нестовый москвич. С. 209).

⁵³ Самарин Ю. Ф. Собр. соч.: в 5 т. СПб., 2016. Т. 3: Русское самосознание. С. 278.

⁵⁴ Там же. С. 279.

циркуляру министра. — Е. А.), поступил ли ты хорошо или дурно?»⁵⁵ И далее приводит самый убедительный довод: «...Я не могу не указать тебе на первообразы нравственной чистоты, на идеалы духовной деятельности. Отчего апостолы и сам Спаситель, проповедуя Евангелие, в одних случаях и не раз уклонялись от угрожавшей им гибели, убегали от преследователей, а в других добровольно отдавались им в руки? Следовательно, в одном случае они думали о завтрашнем дне, в другом — нет»⁵⁶. У Самарина вызывает сомнение следование некоему правилу всегда и везде, без размышления, оправданно это или нет, как и **форма** выражения личного убеждения: в более позднем письме он обращал внимание на то, что С. Т. Аксаков «надел русское платье, почти не говоря о нем; ты, — обращался он к Константину, — надел его с трубным звуком и показывался в нем»⁵⁷. Всегда ли спасительно самопожертвование? — выходил он к вопросу. Но для Аксакова подобный ход мыслей вряд ли был допустим. И вновь перед нами две возможные позиции: избрать действие (быть может, самопожертвование) или рефлексию. Серия вопросов-сомнений, действительно, может привести к пересмотру какого-то убеждения, но если это случится со всеми, кто же — задал бы вопрос Аксаков — будет защищать непреложность нравственных позиций?

Своеобразный итог аксаковских размышлений об одежде видим в передовой статье газеты «Молва» (30 августа 1857 г.). Казалось бы, это лишь одна из передовых статей в газете, которою фактически занимался Аксаков, при том что редактором был С. М. Шпилевский. Но статьи, открывающие очередной номер газеты, были посвящены наиболее важным для времени вопросам, во всяком случае в славянофильском понимании: в них ставился вопрос: **что** есть народ, община, Древняя Русь, судьба славян, свободное слово, общественное мнение? Аксаков включает в этот ряд и одежду, которая квалифицируется как «одно из выражений духа человеческого»⁵⁸. Национальная культура, национальный строй жизни — в этом контексте — предстают как органическая часть «человеческого духа», отменяя постановку вопроса о необходимости выбора между национальным и общечеловеческим. В другой работе Аксаков прибегнет к еще более убедительному доводу: «Границы той

⁵⁵ Там же. С. 280.

⁵⁶ Там же. С. 281–282.

⁵⁷ Там же. С. 297.

⁵⁸ Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика. С. 393.

национальной исключительности, в которой пребывали мы, по мнению Запада», «уже были перейдены самим фактом принятия христианства» — и цитирует летописца Нестора: «Мы же, христиане, закон имамы един, елицы во Христа крестихомся, во Христа облекахомся»⁵⁹.

Отдавая должное масштабу личности Петра I, Аксаков постоянно говорит не о его реформах, а о «петровском перевороте», нарушившем естественное развитие национальной истории, у истоков которой — принятие христианства. Поэтому столь жестки и подчас несправедливы оценки, которые он выносит современной литературе. Определив послепетровскую эпоху как подражательную, Аксаков и в литературе видит по преимуществу подражание западным образцам. Беда, по его мнению, не в ориентации на западную литературу саму по себе, а в отделенности литераторов от народа. Оказалась нарушена целостность национальной культуры, сохранявшаяся в Древней Руси на протяжении нескольких столетий. В статье «Взгляд на русскую литературу с Петра Первого» (написанной в 1840-е гг. и не опубликованной при жизни автора) Аксаков оспаривает распространенное в обществе мнение о позднем зарождении отечественной литературы: «Русская литература, думали прежде, начинается с Петра», но «народная жизнь до Петра, — приводит контраргумент Аксаков, — выражалась и в письме, и в слове. Ее выражение было по преимуществу духовное. С переворотом Петра начало это не исчезло; оно всегда и навсегда остается краеугольным камнем жизни русской. Но оно удалилось от жизни общества...»⁶⁰ Вспомним: Аксаков позитивно оценивал тот факт, что Ломоносов преодолел «исключительную национальность». Почему же оценка деятельности Петра, также преобразующего русскую жизнь в ее замкнутости, столь строга? Потому что «Петр освободился от национальности, но только русской, покоровшись другой национальности, европейской, и во имя последней, чуждой, стал гнуть первую, свою»⁶¹. В итоге «Русь разорвалась надвое. Явилось разделение на публику (новопреобразованное общество) и народ. Земля и народ (простой) удалились в молчание, сберегая свою жизнь до лучшего времени...»⁶² Вновь при упоминании об исконно национальной культуре появляется понятие, дорогое для Аксакова, — «молчание», то есть отсутствие самовосхваления, позы, эпатажа (ср. о Петре: «Петр явился с блеском

⁵⁹ Аксаков К. С. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. С. 115.

⁶⁰ Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика. С. 152.

⁶¹ Там же. С. 155.

⁶² Там же.

нововведений, с **блеском** полной эгоистической свободы для частного человека, вообще с **блеском** западного европеизма»⁶³).

Знаменательно, однако, что, характеризуя писателей XVIII в., Аксаков не только ведет речь о «подражательном направлении русской литературы» (рассматривая творчество Кантемира, Тредиаковского, Сумарокова, Хераскова), но и старается отыскать «борьбу личного таланта писателей с отвлеченностью и ложностью сферы»⁶⁴. Разорванная «надвое» Русь обнаруживает потенциал преодоления этого разрыва, словно разорванная ткань жизни медленно, но непереложно одолевает, затягивает губительный разрез. К писателям, постоянно чувствовавшим «отвлеченность русской просвещенной жизни», отнесен Ломоносов; в Карамзине (которому посвящена отдельная работа — «О Карамзине. Речь, написанная для произнесения пред Симбирским дворянством») замечено «стремление к простоте»⁶⁵. Аксаков все же нашел некие точки соприкосновения отечественной литературы — в ее лучших образцах — с устной и письменной словесностью Древней Руси. Но «возвращение <...> к своему народу, освобождение от умственного ига»⁶⁶ началось, по Аксакову, лишь после 1812 г. и совершалось не слишком быстро. Он отдает должное А. С. Шишкову, правда, видит в направлении его деятельности хотя и «благородное», но «темное стремление», излишнюю сосредоточенность на защите церковнославянского языка, а в деятельности Карамзина особое место отводит его «Истории государства Российского», особенно последним томам, а также другим «мелким, позднейшим сочинениям», в которых автор «начал сознавать значение народа и его самобытность»⁶⁷. Работы Аксакова, посвященные писателям XVIII в., тяжеловаты, подчас грешат назидательностью, содержат смысловые повторы. Аналитически и с проникновением в суть дела Аксаков может писать только в том случае, если речь идет о том, что ему близко, поэтому столь цельны его характеристики народного быта, устной словесности, определенных аспектов отечественной истории. В нем нет беспристрастия ученого, но лучше будет сказать: в нем нет бесстрастности; «ни холоден, ни горяч» — это не про него.

Связь времен, все же убежден Аксаков, прервалась, но тем более важна жизнедеятельность в той «умственной сфере», которая может

⁶³ Там же. С. 173.

⁶⁴ Там же. С. 158.

⁶⁵ Там же. С. 179.

⁶⁶ Там же. С. 123.

⁶⁷ Там же.

охватить «собою и быт, и язык, и историю, и все области разумной жизни человека»⁶⁸. Поэтому характеристики, которые он дает «народности», оспаривают его же утверждения о неодолимом расколе нации на «публику» и «народ». «Народность» как раз и хранит эту связь, а деятели умственной сферы призваны ее формулировать и являть в практике собственной жизни. «Народность, — сказано в очередной передовой статье „Молвы“, — это есть живая, цельная сила, имеющая в себе нечто неуловимое, как жизнь. И дух, и творчество художественное, и природа человеческая, и даже природа местная — все принимает участие в этой силе»⁶⁹. Статья формулирует некую добытую «трудом мысли» истину, но при этом обозначает и другую точку зрения, комментируя ее. Скажут, предполагает Аксаков, что в народности есть исключительность, но, чтобы «избавиться от народной исключительности, не нужно уничтожать свою народность, а нужно признать всякую народность», «из совокупности их складывается общечеловеческий хор»⁷⁰. Мы вновь встречаем понятие, взятое из сферы эстетики, — «хор». Но насколько возможен «общечеловеческий хор»? Кажется, Аксаков вновь идеализирует историю, но точнее будет говорить о том, что он находит особый ракурс, который позволяет вычленять в историческом процессе прежде всего начала **духовной культуры**, и считает себя вправе прибегать к максимальному обобщению.

В середине 1850-х гг. Аксаков характеризует «путь к внутренней свободе и духу» как путь «к царству Христову». Он вновь видит общность пути отдельного человека и народа. «Русский народ, отделив от себя государственный элемент, предоставив полную государственную власть правительству, предоставил себе *жизнь*, свободу нравственно-общественную, высокая цель которой есть общество христианское»⁷¹. «Призвание человека есть нравственное приближение к Богу...»⁷²

Размышления о пути к «царству Христову», об «обществе христианском» появляются как результат осмысления вопроса, постоянно занимавшего Аксакова, — о личности в ее возможностях и границах, об отношениях личности с народным «хором», общиной, обществом. «Общественное слово», «общественная нравственность», «общественное

⁶⁸ Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика. С. 368.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Аксаков К. С. Записка «О внутреннем состоянии России». С. 27.

⁷² Там же. С. 29.

отшельничество» — не цепочка, а, скорее, пучок понятий, которые в системе рассуждений Аксакова предстают в единстве. Он не отступает от своего убеждения, что личность (тем более, сосредоточенная только на себе) порождает гордость и эгоизм. Однако он вынужден признать, что именно мыслящая личность способна взять на себя ответственность за ту «умственную сферу», которая охватывает «и быт, и язык, и историю». При этом в личности обнаруживается и способность выхода за пределы той общности, которая искалась и даже создавалась. Если не найдется общество (рассуждает Аксаков в статье «О современном человеке»), которое отвечало бы основным нравственным запросам человека, <...> пусть он будет один, пусть осудит себя на общественное отшельничество, но пусть он будет неколебим в своем нравственном основании»⁷³. Явление «хора», национального или общечеловеческого, оказывается проблематичным, располагающимся прежде всего в эстетической плоскости, пребывающим нередко в отдалении от реальной жизни и быта. Поэтому с понятием личности у Аксакова все определеннее соотносятся такие понятия, как «нравственный вопрос», «нравственное дело», «нравственный подвиг».

Говоря о нравственных аспектах, Аксаков не морализирует; он обнажает проблему и прочерчивает возможный путь развития личности. Высказывая убеждение, что «нравственный подвиг жизни предлежит не только человеку, но и народам», он размышляет и о необходимости самостоятельного выбора: «каждый человек и каждый народ совершают его (нравственный подвиг. — Е. А.) самостоятельно», от каждого требуется «воля», у каждого человека, «как бы низко ни пал он, всегда есть возможность подняться, лишь бы воля в нем не переставала действовать»⁷⁴. В итоге выстраивается некая последовательность: нравственный вопрос — нравственное дело — нравственный подвиг.

К одному из писем, адресованных Аксакову в середине 1840-х гг., сразу не отправленном, Ю. Ф. Самарин делает приписку, в которой в очередной раз обращается к вопросу о соотношении образа мыслей и образа жизни: «Я понимаю, что мысль, чувство, убеждение может до такой степени овладеть человеком, что высказать его во что бы то ни стало становится для него необходимостью»⁷⁵. «Но скажи по правде, — продолжает он, — много ли таких людей? Ты назовешь мне пророков, апостолов,

⁷³ Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика. С. 469.

⁷⁴ Там же. С. 362.

⁷⁵ Самарин Ю. Ф. Собр. соч.: в 5 т. Т. 3. С. 259.

еще кое-кого. Признайся не мне, а самому себе: ведь ты не таков. Ты не получил призвания на мученичество, ты не имеешь права жертвовать собою, другими, подвергать самое дело неминуемой опасности для того только, чтобы облегчить свою душу. Как ни наполняет тебя твое убеждение, оно не отнимает у тебя сна, не мешает заниматься другим, не делает тебя нечувствительным ко всему остальному <...> Мне кажется, что ты повинешься не внутреннему призванию, а увлекаешься внешними обстоятельствами: положением, спорами и т. д. Тебя просто можно раздражить. Может быть, я ошибаюсь»⁷⁶.

Действительно, и в других исторических обстоятельствах Аксаков, скорее всего, не стал бы апостолом, а вот пророком-мучеником мог бы оказаться вполне. В каком-то смысле «мучеником» славянофильских идей он и являлся, отстаивая их жизнью и трудами в той степени и форме, которые даже близкому кругу подчас казались чрезмерными.

Источники и литература

1. Аксаков И. С. Письма к родным. 1844–1849 / изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова. М., 1998.
2. Аксаков К. С. Государство и народ. М., 2009.
3. Аксаков К. С. Записка «О внутреннем состоянии России» // Теория государства у славянофилов. СПб., 1898. С. 22–50.
4. Аксаков К. С. Полн. собр. соч. 2-е изд. Т. I. М., 1889.
5. Аксаков К. С. Ты древней славою полна, или Неистовый москвич. М., 2014.
6. Аксаков К. С. Эстетика и литературная критика / сост., подгот. текста, вступ. статья и коммент. В. А. Кошелева. М., 1995.
7. Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика / сост., вступ. статья и коммент. А. С. Курилова. М., 1981.
8. Греков В. Н. Иван и Константин Аксаковы: диалог верований и спор идей // Острова любви БорФеда. Сборник к 90-летию Бориса Федоровича Егорова. СПб., 2016. С. 286–297.
9. Кошелев В. А. Сто лет семьи Аксаковых. Бирск, 2005.
10. Московский сборник / изд. подгот. В. Н. Греков. М., 2014.
11. Самарин Ю. Ф. Собр. соч.: в 5 т. Т. 3. СПб., 2016.
12. Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избранные письма: в 2 т. Т. 1. М., 1991.

⁷⁶ Там же. С. 259–260.

Yelena Annenkova. History of Culture and Aesthetics in the Views of Konstantin Aksakov.

The author of this article considers Konstantin Aksakov's work with historical, folklore and literary sources. The author recreates Aksakov's historical and cultural conception, in which the subject of interpretation is not only concrete facts, connected with the real history and culture, but also the aesthetic potential of past events. On the basis of various works by Aksakov (using the historical literary method), the author identifies the main thought of one of the key Slavophiles: the development of Russian culture was predetermined by Russia's acceptance and interpretation of Christianity. The presence of ethical dilemmas in Aksakov's work testifies to the importance of studying ontological questions in Russian culture.

Keywords: Konstantin Aksakov, Russian religious philosophy, Slavophilism, Folklore Studies, medieval Russian culture, history, publicism, controversy, literary criticism, society, personhood.

Yelena Ivanovna Annenkova — Doctor of Philological Sciences, Chair of the Department of Russian Literature at the Herzen State Pedagogical University of Russia (elenannenkova@mail.ru).

О. Л. Фетисенко

«ИСТИНА — ЖИВАЯ СИЛА»: БРАТЬЯ АКСАКОВЫ И КОХАНОВСКАЯ (Н. С. СОХАНСКАЯ) В 1860 г.

В статье рассматривается забытый эпизод из последнего года жизни К. С. Аксакова: эпистолярный диалог с Н. С. Соханской (Кохановской), состоящий из 8 писем (по 4 с каждой стороны). Письма Аксакова к ней не переиздавались с 1897 г., из писем Кохановской было издано лишь одно. Возможно, публикатору (А. А. Александрову) в свое время показался слишком «непочтительным» по отношению к «вождям славянофильства» тон этих пропущенных писем. Начав спор с обсуждения некоторых присланных Кохановской для публикации в журнале «Русская беседа» старинных народных песен (Аксаков усомнился в их древности и подлинности, Хомяков позднее, напротив, признал их несомненную аутентичность), корреспонденты переходят к обсуждению духовных начал славянофильства. Кохановская упрекает Аксакова и весь славянофильский кружок за кружковую замкнутость и некоторое раболепство перед выдвинутыми тем же кружком авторитетами. Она не разделяет позиции Аксакова, устранившегося от прямого обращения к современникам — через газету или журнал, — и призывает видеть залог верности истине не в хранении «чистоты рядов», а в общем служении Тому, Кто «везде Сый и вся исполняй».

Ключевые слова: славянофильство, К. С. Аксаков, И. С. Аксаков, А. С. Хомяков, Кохановская (Н. С. Соханская), журнал «Русская беседа», русские песни, традиция и кружковое сознание.

В 1855 г., с новым царствованием и в предвестии эпохи реформ, была снята опала со славянофилов, наложенная на них в 1852 г. после запрета второго тома «Московского сборника». Им было вновь разрешено печататься и даже выпускать журнал. Весной 1856 г. начинает выходить журнал «Русская беседа»¹, сначала четыре раза в год, затем раз в два месяца. Семья Аксаковых, и в том числе Константин Сергеевич, — среди зачинателей этого издания, его младший брат Иван в 1858 г. становится

Ольга Леонидовна Фетисенко — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук (betsy98@mail.ru).

¹ См.: «Русская беседа»: История славянофильского журнала: Исследования. Материалы. Постатейная роспись / отв. ред. Б. Ф. Егоров, А. М. Пентковский, О. Л. Фетисенко. СПб., 2011.

неофициальным редактором журнала и значительно обновляет круг его сотрудников.

Между братьями не было полного единодушия, и в отношении к журналистской деятельности у них тоже существовали разногласия: Иван ратовал за большую связь с современностью и ставил в пример журналы, в которых «слышится направление новое, требование просвещения, жизни, простора»², именно он настоял на том, чтобы увеличить частоту выхода журнальных книжек. Константин, напротив, не одобрял саму идею выступлений в периодике, его идеал — солидные научные сборники³, подобные тем, что они выпустили в конце 1840-х — начале 1850-х гг. Но весьма объемные и серьезные по содержанию выпуски «Русской беседы» фактически являлись именно целно выстроенными сборниками, а не случайным набором поступивших в редакцию вещей.

О славянофилах говорили, что это тесный круг не просто единомышленников, но родных и друзей, что все они могут разместиться на одном диване. В этот круг было не просто войти. Так, не стал в нем своим Т. И. Филиппов (первый редактор «Русской беседы»), хотя и был рекомендован самим И. В. Киреевским⁴. И конечно, «борьба за чистоту рядов» особенно усиливалась в связи с обострением полемики с западным направлением. Еще в 1840-х гг., отвечая на саркастические выпады Белинского, москвичам нужно было показать свое отмежевание от тех, чьи *nomina sunt odiosa* (точнее сказать — были сделаны одиозными)⁵. Яркий тому пример — известное стихотворение К. Аксакова

² См. об этом в его письме к родным от 9 октября 1856 г. (Аксаков И. С. Письма к родным. 1849–1856. М., 1994. С. 457).

³ «Журнал, — писал он в 1856 г., — не соответствует серьезной деятельности. Журнальная деятельность сильно запечатлена преходящею современностью и непременно легкостью, с нею соединенною. — Самая смена книжек налагает преходящий оттенок на их содержание <...>. Наконец, требования журнала мешают серьезному делу <...> книжка должна явиться к сроку, должна быть наполнена <...> содержание журнала ставится в зависимость от этих требований <...>. Выражение нашей деятельности — книги <...> написанные без всяких стеснительных условий...» («Русская беседа». С. 249–250). См. также: Анненкова Е. И. К. С. Аксаков в «Русской беседе» // Там же. С. 84–99.

⁴ См.: Фетисенко О. Л. Т. И. Филиппов — первый редактор «Русской беседы» // Там же. С. 100–123.

⁵ Ср. в опубликованной посмертно статье К. Аксакова «О современном литературном споре» (1847): «Не надобно смешивать иных союзников, от которых отказываются сами те, с которыми они хотят быть в союзе. Так, например: „Маяка“ не надо смешивать с тем направлением московским, с которым он имеет разве только буквенное сходство» (Русь. 1883. 1 апр. № 7. С. 25).

«Союзникам» (1844), поэтическое отречение от Н. М. Языкова как автора стихотворения «Не нашим», сильно повредившего славянофильскому движению в глазах общественности:

На битвы восходя святые,
Да будем чисты меж собой!
Вы прочь, союзники гнилые,
А вы, противники, — на бой!⁶

Страх за «чистоту знамени» отзовется и в том эпистолярном диалоге, о котором пойдет речь в нашей статье.

У журнала «Русская беседа» изначально не было недостатка в философских, исторических, этнографических трудах, причем в журнале стали охотно печататься братья-славяне. Здесь появлялись литературно-критические статьи, печатались стихотворения лучших поэтов того времени, но давал себя знать один пробел — не доставало художественной прозы. И тут дело обстояло сложно: ведь в литературе тех лет господствовала «натуральная школа», славянофилам чуждая. Еще был жив и продолжал писать патриарх семьи Аксаковых — Сергей Тимофеевич, и «Русская беседа» поместила несколько его произведений. Но где же молодая современность?

Тем больше была радость встречи с мощным голосом, который, казалось, создан для того, чтобы влиться в славянофильский «лик». Хомяков и Гиляров-Платонов, Аксаковы, Кошелёвы и Елагины были единомышленны: наконец они встречают творения «прекрасной, глубоко-художественной и сочувственной души»⁷, обретают писателя, точнее — писательницу, которая вопреки всем веяниям эпохи несет в своих произведениях то, чего они от литературы и ждали («положительное отношение к жизни»⁸ и конкретнее — к «заветам русской старины»), и не боится показаться «тенденциозной». Константин Аксаков не случайно акцентирует в статье о новейшем произведении этой «сочувственной души» определение «русская повесть»⁹, а его брат в своем первом письме к автору повести

⁶ Аксаков К. С. Сочинения. Пг., 1915. Т. I. С. 40.

⁷ Эти слова о героине нашей статьи принадлежат А. С. Хомякову. См. его письмо к И. С. Аксакову 1859 г. (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. VIII. С. 381).

⁸ См. подробнее: Кунильский Д. А. Достоевский и братья Аксаковы: спор о русской литературе. Петрозаводск, 2013.

⁹ «...Мы можем сказать, что это — русская повесть, хотя среда ее и не есть чисто русский быт. Этого не можем мы сказать о повестях г. Григоровича и других, хотя предмет их — крестьянин <...>. Но не от предмета художественного произведения зависит принадлежность его к народности <...> а от духа самого произведения» (Аксаков К.

поясняет: «Ваша повесть названа <...> „Русскою повестью“; а этой похвалы не удостоивался от нас ни один писатель, стряпающий повести в русском духе, ни Григорович, ни даже Тургенев. Если б Вы имели понятие о Р<усской> Беседе и о строгости отношения ее сотрудников к изящным произведениям русской литературы, Вы бы знали — какую цену имеют эти слова под пером так называемых Славянофилов»¹⁰.

Интерес (и славянофилов, и западников, и вообще широкого круга читателей) к новому явлению «большой литературы» подогревался еще и тем, что о писательнице никто ничего не знал — она выступала под псевдонимом, в котором даже не было инициалов, только украинская или польская фамилия. А владение словом, мастерское построение фабулы, житейская мудрость и какое-то необъяснимое, несколько отрешенное *спокойствие* в ее произведениях были таковы, что некоторые критики даже сомневались: да женщина ли перед ними? «В 1858 году в нашей литературе появился новый чрезвычайно-замечательный талант <...>. Мы говорим о г-же Кохановской и ее повести „После обеда в гостях“. Судя по тонкому анализу женского сердца, замечаемому в этом произведении, видишь, что автор его действительно дама; но необыкновенная наблюдательность над жизнью людей простого класса, необыкновенная верность, типичность языка действующих лиц, художественное спокойствие рассказа заставляют в этом сомневаться»¹¹.

О повести г-жи Кохановской «После обеда в гостях» в 16 № «Русского вестника» // Русская беседа. 1858. Кн. IV. Отд. V. С. 144).

¹⁰ Переписка Аксаковых с Н. С. Соханской (Кохановской) // Русское обозрение. 1897. Февр. С. 569. Цитаты из писем И. Аксакова и других материалов указанной публикации уточнены по автографам, хранящимся в ИРЛИ; «Русское обозрение» далее сокращенно: РО.

¹¹ Б. Н. <Алмазов Б. Н.> Взгляд на русскую литературу в 1858 году // Утро. Литературный сборник. М., 1859. С. 78. Ср. в рецензии журнала «Сын Отечества» на первую часть повести «Гайка» (1856): «Может быть, возникнет даже вопрос, действительно ли автор „Гайки“ женщина <...>. Если автор „Гайки“ женщина, то одаренная талантом необыкновенным и редким в женщине до степени странности» (цит. по: Платонова Н. Н. Кохановская (Н. С. Соханская). 1823–1884: биогр. очерк. СПб., 1909. С. 78; автором рецензии был В. В. Зотов). И. Аксаков в апреле 1859 г. тоже будет попытается: «Что Вы — скажите, пожалуйста — старуха, или нет? (Кохановская была лишь на год старше И. Аксакова. — О. Ф.) Зрелость произведений и знание жизни обличают опытного, много прожившего человека. Многие и до сих пор уверены, что всё это пух, что Вы — мужчина. И действительно — по твердости кисти, по языку, по очерку мужских характеров, можно усомниться в Вашем поле» (РО. 1897. Февр. С. 573). Приведем еще один фрагмент: «...что это за благодатная такая Изюмская глушь, в которой так одиночно, так самостоятельно и самобытно могли развиться и окрепнуть — и смелая, мужественная мысль, и художественный талант, с таким мужественным закалом» (Там же. С. 591; письмо от 5 августа 1859 г.).

Никакой литературной мистификации («Я вам секрет по-дружески открою: / Поэт — мужчина, даже с бородою»), однако, здесь не было. За псевдонимом «Кохановская» скрылась Надежда Степановна Соханская (1823–1884), дворянка из обедневшей семьи, всё владение которой состояло в старом и тесном домике и саде при нем — хуторе Макаровка, расположенном в глухой части Изюмского уезда Харьковской губернии; выпускница Харьковского института благородных девиц, до 1862 г. не выезжавшая никуда, дальше Курской губернии, где родилась и где жила одна из ее бабушек. Сейчас имя этой писательницы забыто и только понемногу начинает возвращаться к нам¹², а тогда ее звезда светила ярко: Л. Толстой признавал в Кохановской «размах и смелость»¹³, Тургенева одна из ее повестей «тронула... до слез»¹⁴, М. Н. Катков (в те годы один из издателей Кохановской) писал ей: «Или я ничего не понимаю, или вашему таланту предстоит широкая будущность»¹⁵, П. А. Плетнев, друг Пушкина и ректор Санкт-Петербургского университета, избранный Соханской еще в начале пути в литературные наставники, прочитав ее автобиографию, не уступающую лучшим образцам исповедальной прозы, заклинал «степную барышню»¹⁶ оставаться собой и утверждал, что скорее ему нужно многому поучиться у своей молодой почитательницы¹⁷.

¹² См., например: *Викторович В. А.* Уроки одной судьбы // Литературное обозрение. 1989. № 3. С. 110–112; *Бирюкова Т.* «Безвестной мы пойдем стезей...» // Cosmopolitan. 2003. № 5. С. 247–250; *Вихрова Н. Н.* Аксаков и Н. С. Соханская (Кохановская): перипетии творческого взаимодействия // Христианство и русская литература. СПб., 2017. Сб. 8. С. 467–486. Журнал «Христианское чтение» тоже обращался к творчеству несправедливо забытой писательницы. См.: *Фетисенко О. Л.* Письмо без ответа: Кохановская (Н. С. Соханская) и ее возражение на «Исповедь» графа Л. Н. Толстого // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 257–275.

¹³ Письмо к А. В. Дружинину от 16 апреля 1859 г. (Письма к А. В. Дружинину (1850–1863). М., 1948. С. 307).

¹⁴ Там же. С. 330 (письмо от 10 октября 1858 г.).

¹⁵ Письма к Н. С. Соханской (Кохановской) М. Н. Каткова / сообщ. С. Пономарев // РО. 1897. Февр. С. 1026 (письмо от 3 мая 1859 г.).

¹⁶ Используем название незавершенного романа Кохановской «Степная барышня сороковых годов».

¹⁷ «Вы, как писательница, не должны походить ни на кого, а только на себя, подобно тому, как вы это сделали в своей биографии» (цит. по: *Пономарев С. И.* П. А. Плетнев и Н. С. Соханская (Кохановская): (Ее автобиография, посмертные бумаги и письма) // РО. 1896. Июнь. С. 473; письмо от 4 ноября 1847 г.); «...мне, вместо уроков вам, надобно было бы просить у вас их себе. Вы обладаете всем: воображением, чувством, умом, слогами и языком, — и все это неподражаемо-самобытно, скажу без гиперболы — гениально!..» (Там же; март — апрель 1848 г.). Их знакомство началось как эпистолярное (Соханская

Позднее ей предложат учить словесности младших детей Александра II, но она откажется покинуть свою степную глушь. А. Ф. Вельтман будет с восхищением писать: «...вы сбросили с Русского Слова чужеземную литературную ливрею и заговорили родовым языком. Кто любит его, тот поймет ваш смелый подвиг и заслугу»¹⁸. Достоевский, далеко не всё в творчестве Кохановской принимавший¹⁹, отметит ее «настоящий, не выдуманный» «пафос»²⁰, а историк П. И. Бартенев в некрологе напомним о человеческих качествах писательницы-христианки: «...всякому, кто не только знал ее, но лишь встречал, должен был врезаться в память и запечатлеться замечательно-светлый образ ее, всегда бодрой, энергичной, полной сил душевных и не признававшей слов: хандра, апатия, усталость жизни. Много нужно иметь, чтобы так сильно и прочно привязывать к себе людей. Ни лукавства, ни хитрости, ни компромиссов не знала ее душа, чистая, как стекло. Она была всегда одинакова, слово ее было верно, она неуклонно шла путем долга, чести и совести глубоко строгой к самой себе. <...> она так высоко стояла в нравственном смысле величия своего духовного, внутреннего я, что всякий, кто ее близко знал, чувствует потерю невозвратную, утрату незаменимую. Каждая строчка ее письма, где она надежно и мягко протягивает свою крепкую руку нравственной помощи, будет <...> храниться всяким, как святыня: так много давали и делали живые слова ее замечательно-отзывчивой души. Слова о зерне пшеничном „аще не умрет, не принесет многа плода“ сказаны об таких, как она»²¹.

Еще через десятилетие библиограф С. И. Пономарев, разбиравший по просьбе наследников обширный архив Кохановской (к сожалению,

послала Плетневу одну из своих ранних повестей), встретились они впервые только в 1862 г., но уже до этого (тоже в переписке) Надежда Степановна успела сблизиться не только с самим Плетневым, но и с его женой Александрой Васильевной.

¹⁸ Письмо не сохранилось, но Кохановская цитирует его в письме к А. В. Плетневой от 14 февраля 1864 г. (ИРЛИ. Ф. 234. Оп. 4. Ед. хр. 163. Л. 5 об.). Писатель-романтик отзывался на повесть «Рой-Феодосий Саввич на спокойе», которую И. Аксаков печатал в своей газете «День».

¹⁹ См. об этом: *Фетисенко О. Л.* Достоевский, «петербургская литература» и «русское сердце» малороссиянки Кохановской // *Достоевский: Материалы и исследования*. СПб., 2016. Т. 21. С. 303–321.

²⁰ Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. М., 1964. Т. 2. С. 146 (отзыв сохранился в воспоминаниях В. В. Тимофеевой-Починковской).

²¹ <Бартенев П. И.> Н. С. Соханская (Кохановская) // *Русский архив*. 1885. № 4. С. 630. Ср. в письме Плетнева от 4 ноября 1847 г.: «В лице вашем судьба указала мне существо неоцененное...» (*Пономарев С. И.* П. А. Плетнев и Н. С. Соханская (Кохановская). С. 472).

позднее утраченный по вине этих самых наследников), выделит такие «существенные свойства» писательницы: «...теплота чувства, религиозность, любовь к родной старине и горячая отзывчивость на важнейшие обстоятельства текущей жизни»²². Но, конечно, именно эти свойства далеко не всем приходились по душе, и уже в конце столетия украинский беллетрист справедливо замечает в письме к другу-писателю: «Кохановская — огромное дарованье, замятое и оклеветанное либеральной критикой»²³.

Пока же, в 1850-е гг., даже и либеральная критика (причем такие разные авторы, как П. В. Анненков, М. Е. Салтыков-Щедрин, Д. И. Писарев) расположена к самобытной и загадочной (никто ее не видел, никто ничего не может о ней сказать) «литераторке». Это уже после тесного сближения писательницы со славянофилами критика переменит тон («Отжившие идеалы» — характерное название одной из рецензий²⁴). Даже Аполлон Григорьев «с сокрушением сердца» будет «готов оплакивать подчинение этого блестящего таланта славянофильским теориям...»²⁵. На самом же деле никакого подчинения теориям не было, потому что Соханская еще до знакомства с трудами славянофилов и до личных с ними контактов придерживалась сходных воззрений²⁶, а когда впервые открыла «Русскую беседу»²⁷, испытала «задушевное счастье», как она уже впоследствии рассказала И. Аксакову: «...увидела, что мои основные уединенные мысли так во многом сходны с вашими»²⁸.

²² Пономарев Ст. Рукописи Н. С. Соханской (Кохановской) и письма к ней // РО. 1897. Февр. С. 568.

²³ Письмо В. П. Горленко к И. Л. Леонтьеву-Щеглову от 26 декабря 1896 г. (ИРЛИ. Архив И. Л. Леонтьева-Щеглова. <Сигн.> 769. Ч. 3. Л. 59; написано после прочтения «Автобиографии» Кохановской, опубликованной в «Русском обозрении», где, кстати, печатались и автор, и адресат письма).

²⁴ Л. Я. Отжившие идеалы. Повести Кохановской // Северная пчела. 1863. 21 сент. № 249. См. также рецензию без подписи: Голос. 1863. № 60. С. 237.

²⁵ Григорьев А. Плачевные размышления о деспотизме и вольном рабстве мысли // Григорьев А. Одиссея последнего романтика. М., 1988. С. 358.

²⁶ Об этом свидетельствует, например, ее письмо к редактору петербургского журнала «Сын отечества» А. В. Старчевскому (1856). См.: Старчевский А. В. Из воспоминаний старого журналиста // Новости и Биржевая газета. 1884. 16 дек. № 347. С. 3.

²⁷ А сделать это она могла только потому, что И. Аксаков выслал ей полный комплект журнала. В письме к С. Т. Аксакову от 20 февраля 1859 г. Кохановская передавала его сыну сердечную благодарность «за столько книг, за столько русского духа» (РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 64. Л. 2 об.).

²⁸ РО. 1897. Февр. С. 613 (письмо от 5 декабря 1859 г.; в журнале ошибочно датировано 8 декабря).

Что же касается славянофилов, им пришлось потрудиться, чтобы залучить в свой круг автора «Гайки» и «После обеда в гостях». Сначала даже не получалось отыскать ее адрес. Это взял на себя энергичный Иван Аксаков, которому пришлось прибегнуть к помощи своего харьковского знакомого, историка А. П. Рославского-Петровского. Первое письмо Ивана Сергеевича датировано 31 декабря 1858 г., основной мотив раннего периода переписки (а она будет длиться до самой смерти Соханской²⁹) — усиленные заверения на тему «Вы — наша», порой звучащие почти как «Вы — наше всё». «Ваша повесть дохнула свежим, здоровым дыханием цельной русской жизни. В ней впервые является такое свободное положительное отношение к русской жизни, в противоположность отрицательному или искусственно-положительному, фальшивому <...>. „Семейная хроника“ и „После обеда в гостях“ начинают собой новую эпоху в литературе» (31 декабря 1858 г.); то же в письме от 7 апреля 1859 г., после появления следующей повести — «Из провинциальной галереи портретов»: «Я вижу в вас зарю нового отношения искусства к жизни»; 15 февраля 1859 г.: «...прежде я всё деликатничал, а теперь решительно прошу у вас повести для „Русской Беседы“ <...>. Вам следует быть в „Русской Беседе“, никто вас так не оценил, как мы: вы наше давно искомое и желанное»; 28 апреля — 2 мая того же года: «Дадите или не дадите вы статью в *Беседу* — знайте, во всяком случае, что вы — наша, т. е. ваша деятельность имеет для нас большое значение, уже уяснена и определена нами (смейтесь, пожалуй) философски, исторически, филологически и проч.»³⁰.

Повести Кохановской читались у Аксаковых вслух, им радовались Сергей Тимофеевич³¹. Незадолго до его кончины писательница

²⁹ В переписку позднее влились и другие члены семьи Аксаковых. Всего на сегодняшний день известно 155 писем, часть эпистолярного комплекса (главным образом переписка с А. Ф. Аксаковой), к сожалению, утрачена. В «Издательстве „Пушкинский Дом“» в серии «Славянофильский архив» готовится к печати книга «Семья Аксаковых и Кохановская (Н. С. Соханская)».

³⁰ РО. 1897. Февр. С. 570, 572, 573, 575.

³¹ Накануне похорон отца, 2 мая 1859 г., И. Аксаков писал: «Он не успел прочесть вашу повесть и слышал только начало (Речь идет о повести «Из провинциальной галереи портретов»). — О. Ф.) <...> и это начало так ему нравилось, такое сильное и напряженное внимание в нем возбудило, и при этом волнение (он был необычайно нервный человек), что мы не решились продолжать» (Там же. С. 577). И до этого, в первом своем письме к Соханской, Аксаков сообщал: «Кстати: автор „Семейной Хроники“ — мой отец, С. Т. Аксаков, поручил мне передать Вам свою глубокую, глубокую благодарность за наслаждение, доставленное ему Вашеною повестью» (Там же. С. 570; имеется в виду повесть «После обеда в гостях»).

успела поблагодарить его за теплые отзывы и присылку книг сердечным письмом. Переписку с хутором Макаровкой вел Иван Сергеевич, но когда он отправился в заграничное путешествие, то перепоручил эту корреспонденцию Константину. Кохановская к тому времени уже стала сотрудником «Русской беседы», только не как автор повестей (тогда она еще была связана обещаниями журналам, с которыми сотрудничала раньше), а как литературный критик³². Журнал славянофилов шел к своему концу³³, — в 1860 г. вышло только две книги, — но именно для этих завершающих книг писательница готовила большой труд — статьи о старинных песнях, которые записала от своих матери и тетушки (собственно у нее получился синтез очерков, отличающихся глубиной наблюдений, и публикации самих песен³⁴, среди которых были редчайшие, неизвестные даже видной плеяде фольклористов той эпохи).

25 ноября 1859 г. Аксаков сообщил Соханской, что журнал прекращается, но просил быть с изданием до конца: «Позвольте Вас убедительно просить — Ваши статьи о песнях не отдавать ни в какой другой журнал, а прислать их мне или брату, который хочет издать один из Сборников»³⁵. 5 декабря Кохановская отвечала: «С величайшим удовольствием. Мне самой было бы больно столько живого славянофильского интереса передать в чьи-нибудь чужие и, вдобавок еще, неприязненные руки! <...> Теперь я сделаю вот что: сколько есть написанной статьи, я вышлю ее вам <...> чтобы вы заранее ознакомились, чего вы можете ожидать от этих статей...»³⁶

³² Здесь были напечатаны ее большая статья «Степной цветок на могилу Пушкина» (Русская беседа. 1859. Кн. V. Отд. III. С. 11–84), когда-то отвергнутая «Библиотекой для чтения», и апология собственных писательских принципов и приемов в виде возражения на предпринятый Н. П. Гиляровым-Платоновым в том же журнале разбор одной из ее повестей (Ответ г. Г-ву на критический отзыв о повести «Из провинциальной галереи портретов» // Там же. Кн. VI. Отд. III. С. 124–152).

³³ О причинах, приведших к закрытию журнала, см.: Егоров Б. Ф. Последний год «Русской беседы» // «Русская беседа». С. 236–246.

³⁴ Тексты песен (Кохановская писала: «песень») перемежаются развернутыми авторскими пояснениями. См.: Кохановская. 1) Несколько русских песен // Русская беседа. 1860. Кн. I. С. 91–132; 2) Остатки боярских песен // Там же. Кн. II. С. 71–142.

³⁵ РО. 1897. Февр. С. 604.

³⁶ Там же. С. 615.

В письме от 1 января 1860 г. Иван Сергеевич напоминает о своем скором отъезде за границу и вновь просит высылать материалы или брату Константину, или издателю «Беседы» А. И. Кошелёву³⁷.

Аксаков-младший немного беспокоился насчет того, что же Кохановская напишет о песнях. Дело в том, что к тому времени между ними успели выявиться существенные разногласия. Серьезные споры вызвала статья «Степной цветок на могилу Пушкина», программная для Кохановской, понимающей писательство и особенно поэтическое творчество как христианское служение. По выражению современной исследовательницы, Аксакова «смутил откровенно иконописный облик поэта, который выходил из-под пера писательницы»³⁸. Неприемлемым и странным для него были звучавшие в статье монархические мотивы³⁹. Аксаков сразу оговорил необходимость редакционных примечаний. Всё это подробнейшим образом обсуждалось в письмах.

Вот почему он был так тревожно настроен зимой 1860 г., когда узнал, что первая статья о народных песнях уже прислана в Москву. «Я не знал, что получена статья от Кохановской. Кто ее читал? Хорошали? Ее следовало бы непременно прочесть предварительно Константину. Дело идет о песнях, а тут она может сделать грубый промах в определении народности самой песни. Если Константин не читал, то пусть прочтет — непременно»⁴⁰.

Перед нами занятнейший парадокс: Соханская *живет* в песенной культуре⁴¹, где сам быт пронизан песенным и сказочным словом⁴², а московские «книжники» (в данном случае К. Аксаков как магистр филологии) должны проверить ее на «истинную народность». И парадокс этот тем более странный, что сам Иван Сергеевич не далее как 7 апреля

³⁷ Там же. Март. С. 143.

³⁸ Вихрова Н. Н. Аксаков и Н. С. Соханская (Кохановская). С. 477.

³⁹ См.: Греков В. Н. Иван Аксаков — сотрудник и редактор «Русской беседы» // «Русская беседа». С. 140–141.

⁴⁰ Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: в 2 ч. М., 1888. Ч. 1. Т. III. С. 378; письмо к родным из Мюнхена от 26 февраля (9 марта) 1860 г.

⁴¹ Мать и тетушка писательницы знали сотни старинных русских песен, принесенных ими из Курской губернии, где прошла их юность. А кругом плескалось песенное море Малороссии.

⁴² Не случайно в повестях Кохановской то и дело поют герои (и текст песни может занимать целую страницу) или сама авторская речь представляет собой «песнивый родной язык» (из письма Вельтмана, о котором мы уже упоминали; цит. по: ИРЛИ. Ф. 234. Оп. 4. Ед. хр. 163. Л. 6).

1859 г. (однако, как видим, еще до чтения статьи о Пушкине) писал ей: «Я думаю — Вам даже странны наши толки и заботы о народности — Вы в ней пребываете, русская песнь у Вас в жилах течет, Вы совершенно хозяйничаете в этой среде...»⁴³

2 февраля 1860 г. первая статья («Несколько русских песень») готова, Кохановская посылает ее К. Аксакову вместе с письмом. Оно опубликовано⁴⁴, изданы и ответы на него и на следующие четыре письма из Макаровки, но по каким-то соображениям издатели переписки (О. Г. Аксакова и А. А. Александров) не включили в публикацию три любопытнейших письма Соханской⁴⁵. Таким образом одной из сторон диалога посмертно было, по сути, отказано в праве «самозащиты». А тут была именно самозащита: К. Аксаков оказался столь назидателен и суров в финальной части этого короткого диалога, что Кохановской пришлось всерьез обороняться.

Как же дело дошло до этого? Эпистолярная беседа началась очень мирно: с комплиментов аксаковским филологическим штудиям и обсуждения тонкостей грамматики и орфографии (например: можно ли использовать апострофы в случаях стяжения гласных, можно ли сохранить написание «песень» вместо «песен» и т. д.). Аксаков спешит ответить, еще не прочитав статью. Он «успел только взглянуть на некоторые превосходные песни»⁴⁶. Письмо, однако, вышло очень большим, потому что Константин Сергеевич вскочил на любимого конька: припомнив случай, когда впервые собирался написать Соханской (возразить на одно из замечаний в ее письме к брату), он раскрывает перед собеседницей свое понимание *авторитета и свободы*⁴⁷, говорит о том, как развивалось славянофильство и как важно блюсти его чистоту. К этой теме нам еще нужно будет вернуться.

Перед тем как написать следующее письмо (с разбором статьи), Аксаков успел посоветоваться с Кошелевым и Хомяковым. Все трое решили исключить из статьи «одно место о плетке», потому что оно может быть

⁴³ РО. 1897. Февр. С. 573.

⁴⁴ Там же. Март. С. 145–146.

⁴⁵ Еще одно письмо (его цитирует К. Аксаков в своем ответе 27 марта 1860 г.) не сохранилось. Поскольку оно фактически было ответом всей редакции журнала, письмо могло затеряться у кого-нибудь, кому Аксаков давал его читать.

⁴⁶ РО. 1897. Март. С. 146.

⁴⁷ Вспомним по этому поводу его статью «О русском воззрении». Подчиненность «авторитету» публицист усматривал в «поборниках Западной Европы», противопоставляя эту особенность «чувству свободы и любви», свойственному славянофилам.

не так понято публикой с «испорченным слухом»⁴⁸. И, пока еще довольно мягко, Константин Сергеевич разъясняет: «...Вы взяли все песни, и древние, и новые, и чистые, цельные, и порченные с примесью, — и все их признали выражением народного духа, выражением равносильным, ибо Вы даже нигде не оговариваетесь»⁴⁹. (Напомним: об этом и просил его брат — проверить, не напутала ли чего Кохановская в различении подлинно народного и привнесенного.) Поэтому, продолжает Аксаков, редакция и решила «выкинуть две песни»⁵⁰.

Вокруг одной из этих песен («Я из рук, из ног кровать смощу...») и развернется дискуссия. Она все же будет напечатана⁵¹, потому что положение спасет Хомяков — снабдит текст подробным примечанием за подписью «А. Х.»⁵². В отличие от Аксакова он не отрицал подлинность и даже древность песни. Он даже усиленно настаивал на этой древности. По мнению философа, эта «странная... и уродливая во всех отношениях» песня представляет собой искаженную с течением времени мифическую повесть о происхождении мира⁵³. Аксаков с этим объяснением не согласился, но песню оставить все же разрешил, о чем и сообщил Соханской 27 марта, отвечая на не дошедшее до нас письмо, в котором та защищала подлинность «уродливой песни», ставшей предметом спора. Одновременно он отвечал и на письмо от 4 марта, продолжившее спор о славянофильстве и славянофильском мировоззрении. Воздух становился предгрозовым: если, начиная переписку, собеседники сочлись заочным знакомством и воздали друг другу должные почести, то теперь Аксаков фактически отлучает Соханскую от славянофильства. Письмо было продумано, обильно правлено (сохранился его черновик), Аксаков, видимо, не сразу решился отправить его. «...В том-то и дело, что писал к Вам, как к старой знакомой. Я имел основание так думать <...>. И не то, впрочем, чтоб Вы не поняли смысла моих слов, нет, — а сами Вы стоите дальше, чем я думал <...>. Вам не нравится, как мы относимся к другим, не Славянофилам. — Но дело в том, что Славянофильство — не общество, не компания, не кружок даже. Славянофильство — идея; кто ближе к ней — тот ближе, кто дальше — тот дальше. <...> *Нечистый союз*,

⁴⁸ РО. 1897. Март. С. 151, 152.

⁴⁹ Там же. С. 151.

⁵⁰ Там же. С. 152.

⁵¹ Русская беседа. 1860. Кн. I. С. 99.

⁵² Там же. С. 99–100.

⁵³ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. III. С. 175, 176.

или еще, успех с помощью посторонней примеси — страшит нас. <...> я ошибся, сочтя Вас старою знакомою...»⁵⁴

Впрочем, несмотря на эти резкие слова, Аксаков не указывает Соханской: «Вот Бог, а вот порог!», а говорит почти примирительно: «...думаю, что мы с Вами во многом сочувствуем, и надеюсь, что есть возможность сочувствовать еще более»⁵⁵.

К. Аксакову всегда был свойствен особый ригоризм. «...Никаких уступок! — Это всегда было и должно быть знаменем нашего направления»⁵⁶, — так наставлял он собратьев-славянофилов перед началом издания журнала. И вот теперь, чуть заподозрив в собеседнице приметы не полного единомышленника, он переходит в регистр весьма патетического обличения. Но и Кохановская «держит удар», уже достаточно закаленная в спорах с младшим Аксаковым, которого недавно (в письме от 5 декабря 1859 г.) уверяла, что «славянофилькою» она может быть, только сохраняя «право» своей «нравственно-личной свободы»⁵⁷. Однако после письма-отлучения она по-женски пытается уладить дело: «Вы будто немножко на меня в гневе, что я не так поняла Вас, не поняла Вашего Славянофильства, и на этом основании разжаловали меня из старой знакомой в новую, отодвигаете куда-то вскрай от Ваших понятий... Но не зная, как близко Вы меня подводили к ним, я не могу судить, насколько Вы и отринули меня. <...> Достоинство и строгость Славянофильских начал оттого нимало не поколеблются, что где-то в уголке я немножко так или иначе думаю понимать их»⁵⁸.

В письмах звучат и другие темы, которые мы вынуждены оставить за рамками статьи⁵⁹. Тянется спор все о той же песне — и в письме

⁵⁴ РО. 1897. Март. С. 154–155.

⁵⁵ Там же. С. 155.

⁵⁶ Русская беседа. С. 249.

⁵⁷ РО. 1897. Февр. С. 613.

⁵⁸ ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 9. Ед. хр. 76. Л. 5 об. (письмо от 26 апреля 1860 г.).

⁵⁹ Особого рассмотрения требует спор по «национальному вопросу», приоткрывающий в Аксакове некоторые шовинистические черты. Еще в феврале он снисходительно обронил: «Впрочем, Вы настоящего Великоросса, быть может, и не видали» (РО. 1897. Март. С. 150; поясним: Соханская была украинско-польского происхождения и безвыездно жила в Малороссии), а на ответные слова, быть может, вызванные обидой, что от этого собеседница не «в проигрыше» (ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 9. Ед. хр. 76. Л. 4 об.), возражает в письме от 27 марта 1860 г., что писательница много потеряла, не имея перед глазами «истинно-величавый, разумный, человеческий вполне, образ великороссийского крестьянина» (а только «зная малоросса»). Но дело этим не ограничивается. В постскриптуме классик славянофильства вообще отказывает не-великороссам в возможности «достигнуть всей

Соханской от 26 апреля, и в ответе Аксакова от 13 мая. Это письмо оказалось последним. «...Мне что-то нездоровится»⁶⁰, — обмолвится Аксаков. И мы помним, что 1860-й год — последний год его жизни, что вскоре он, некогда богатырь, теперь медленно угасающий в тоске по ушедшему из жизни «отесеньке», отправится на лечение и скончается на острове Занте.

До этого Соханская слегка намекнула в письме к Ивану Аксакову на свои пререкания с Константином Сергеевичем⁶¹ и получила такой ответ из Вены: «Я не понимаю хорошенько Ваших слов о переписке Вашей с братом моим Константином. <...> С братом моим знакомство для Вас будет гораздо любопытнее, чем со мной: это человек, никогда, ни разу не сомневавшийся в своих убеждениях, сжившийся с ними так цельно, что не отделить, ни предположить одного без другого нельзя; человек очень добрый и нежный по природе, но по принципам своим неумолимо-строгой и ревниво блюдуший чистоту начал. Он в этом отношении строже всех нас»⁶².

Еще не успев получить это письмо, Соханская 7 июня вновь писала К. Аксакову, спрашивая, присылать ли «боярские песни», и опять, и опять стараясь загладить резкость зимнего спора: «...мне было очень приятно заметить несколько в Вашем письме, что моя непроизвольная разномыслица с Вами насчет той песни (которая увы! и теперь не до конца уничтожилась), что эта разномыслица не отняла многого из нашего идеального знакомства...»⁶³ Ответ на это письмо неизвестен.

Характерно, что Соханская слегка оправдывается только в «разномыслице» по поводу «той песни». Значит, другое инакомыслие она оставляет при себе. К этому другому предмету спора, значительно более важному, чем фольклористические и этнологические пререкания, мы наконец и обратимся.

полноты созерцания» (по-видимому, славянофильского?). Да, рассуждает он, этого созерцания может достичь и «дочь Украины» (так Аксаков называет Соханскую), «но для этого уже необходим здесь (вне Великороссского мира) — особый личный подвиг духа» (РО. 1897. Март. С. 155). (Подразумевается, по контексту письма, что собеседница еще до такого подвига не доросла.)

⁶⁰ РО. 1897. Март. С. 157.

⁶¹ «Мы с Константином Сергеевичем вошли в переписку, и <я> являюсь с моим вечным характером горячей спорщицы. Он, было, пожаловал меня в старые знакомые и потом разжаловал...» (Там же. С. 160; письмо от 19 апреля 1860 г.).

⁶² Там же. С. 170 (письмо от 16 (28) мая 1860 г.).

⁶³ ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 9. Ед. хр. 76. Л. 8 об.

Выше было сказано, что К. Аксаков начал эпистолярную беседу с Соханской с напоминания об одном эпизоде из ее переписки с братом Иваном. Это было как раз в период обсуждения статьи о Пушкине, в котором участвовал и Хомяков, и другие славянофилы. И вот, познакомившись через О. Ф. Кошелеву (жену издателя «Русской беседы», с которой к тому времени Соханская тоже переписывалась) с отзывом Хомякова, «макаровская отшельница» сообщает об этом младшему Аксакову и словно извиняется за то, что будет возражать непререкаемо авторитетному вождю славянофилов.

Вот об этом и припоминает К. Аксаков, желая объяснить Соханской ее неправоту: «Можно было бы подумать, что у нас Хомяков считается непогрешимым авторитетом, Папою. — Не знаю, кто дал Вам такие ложные понятия о Славянофильстве. — У нас нет авторитетов. Мудрено быть ближе, как мы с Хомяковым; редко можно быть и согласнее, как мы с ним <...>. Мудрено ценить более и ставить выше, чем я ценю и ставлю Хомякова, — и со всем тем я ни на волос не считаю его авторитетом; да и никто в нашем Славянофильском круге ни к нему и ни к кому так не относится; это нарушило бы свободу, а свобода — есть высшее благо, есть — всеблаго. <...> Авторитета быть не должно <...>. В деле Веры — нет авторитета; его нет для свободы духа. — Сам Христос для меня не авторитет: потому что Он для меня — истина»⁶⁴.

На это у Соханской возражений нет, она видит здесь принцип, уже знакомый ей по работам самого Хомякова, и благодарит за наглядное объяснение — об искушении преп. Исаакия Печерского, вызванном тем, что, как было сказано Аксаковым, «он на Христа взглянул как на Начальника, как на Авторитет, а не как на Истину <...> послушался *не рассуждая*, отказался от свободы»⁶⁵. Но другая часть письма ее неприятно поразила. Бегло очертя двадцатилетний путь славянофилов от встречавшего их «первые слова» «неистового грома хохота и ругательств» до «почти всеобщего уважения», Аксаков объясняет это тем, что «Славянофильство *не сделало ни одной уступки*», а главное — «тех неприметных уступок, которых никто другой уступками и не назовет». И вот то характерное место, которое потом отзовется в письме, лишаящем Соханскую права быть «старой знакомой» (т. е. настоящей славянофилкой): «Мы никому не мешаем сочувствовать нам на половину, на четверть и еще менее; но уж и стой на своем месте, на законном отдалении, не подходи ближе

⁶⁴ РО. 1897. Март. С. 147, 149.

⁶⁵ Там же. С. 150.

того, как ты стоишь на самом деле. <...> Ошибочно и неверно нам сочувствуют на всех расстояниях, во всех партиях; но в середине нашей должна быть и, Бог даст, будет всегда хранима чистая, непорочная мысль истины, святыня духа. Какое счастье, что, говоря о духе, говоришь о духе русского народа, что, стоя за истину, стоишь за Русь. — Я всего более боюсь нечистого союза»⁶⁶.

Соханская будет горячо возражать на этот пассаж, удивляясь звучащей в нем гордости, и еще на одно место — то, где Константин Сергеевич радовался, что у славянофилов «не было и нет журнальной деятельности» и что «Русская беседа» наконец «становится просто сборником», еще дальше уходя от и без того чуждых славянофилам «легкости и рывочности»⁶⁷. Писательница совершенно иначе понимала и вечные вопросы, и то, что называется современной обстановкой. Впрочем, вместо цитирования или пересказа лучше будет просто познакомить читателя с ее неизданным письмом⁶⁸.

Н. С. Соханская — К. С. Аксакову

4 марта, 1860

Макаровка

Уважаемый Константин Сергеевич! Вам угодно было причестся ко мне в старые знакомые, и я отвечать на это могу только тем, что я очень люблю старые знакомства и очень дорожу ими. Благодарю Вас, что Вы, как добрый старый знакомый вспомнили со мною старину Вашего Славянофильства и поделились мыслию об его новых положениях и отношениях. Напрасно Вы думаете, что это могут быть вещи не вовсе занимательные для меня — так нельзя думать по старому знакомству.

В таком сжатом очерке своих основ и духа, Славянофильство еще не представлялось мне, как я его увидела из Вашего письма. «Стойкость принципа — верность началу — строгость начала» — всё это очень строгие слова по силе славянофильского духа. Но разве Славянофилы только Стоики? Христианская истина, которую они думают так строго носить в себе, не тем ли самым отличается от всякой другой философской

⁶⁶ Там же. С. 148.

⁶⁷ Там же. С. 149.

⁶⁸ Печатается впервые по автографу (ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 9. Ед. хр. 76. Л. 3–4 об.) с сохранением особенностей авторской орфографии.

истины, что она мало того, что она истина, но она преисполнена чувства любви — она сама любовь, эта святая истина! Но неужели Славянофилы не любят — они, которые проповедывают любовь и братство с самыми отдаленными Славянскими племенами, — исполнены такого жаркого внимания и сочувствия к своему народу? А к своим ближайшим братьям, к своим соперникам на поприще проповеди исполнены они сочувствия? Да, конечно. «Мы никому не мешаем сочувствовать нам на половину, на четверть и еще менее; но уж и *стой на своем месте, на законном отдалении*, не подходя ближе того, как ты стоишь на самом деле. Ни в свой тесный круг, ни в свои действия ни тени сделки мы не допускаем». И не допускайте этой *тени*, но удалите аскетизм партии. Вместо того, чтобы радостно, по-русски приветствовать; распахнувшись душою, первые зазеленелые ростки того семени дорогого, которое, с таким трудом и опасной решимостью, Вы сами 20 лет назад положили в землю, — Вы что же говорите, мой старый многоуважаемый знакомый! Вы говорите: «опасная минута» — что Вы более всего боитесь «нечистого союза» и во избежание чего думаете еще более сомкнуться, сжаться, схорониться в один тесный, непроницаемый Славянофильский Кружок. Как это грустно! И для чего же? «Да будет всегда хранима чистая непорочная мысль истины, святыня духа».... «Иже везде Сый и вся исполняяй», вот где тесный кружок хранилища святыни духа.

И далее Вы говорите: «мы не имели журнала. *Какое это счастье!*»... Какое несчастье! позвольте мне сказать. 20 лет носить в себе сознание животворной высокой истины, чувствовать себя определенным проповедником этой истины и не иметь голоса, не иметь слова для проповеди! Истина — живая сила, и если она была живым горячим ключом в вашем сердце, если она, как истина, не формула, а как христианская истина — чувство, болела сознанием лжи, царствующей вместо царства истины — если вы сами, или эта истина с вами, не были «Скупым Рыцарем», уходящим в подвал, чтобы незримо и неведомо ни от кого любоваться там своим неоценимым сокровищем, то — довольствоваться несколькими сборниками, какое грустное довольство! И теперь у вас нет ни журнала, ни газеты! И в какое время? Когда со всех сторон начинают пробиваться ростки вашего зерна; когда с<анкт>-петербургский профессор Русской Истории, в огромной аудитории, тесной от слушателей, говорит с кафедры, что эта история будит народ, народ! ⁶⁹ его судьбы,

⁶⁹ Речь идет о вступительной лекции Н. И. Костомарова 22 ноября 1859 г., с которой Кохановская познакомилась по публикации в «Русском слове» (1859. № 12. С. 5–19).

его страдания, его жизнь — его песня, несмотря на все ее анахронизмы, поставится, при случае, выше и знаменательнее самого достоверного прославленного памятника... а у вас слишком десяток тысяч этих песен лежит неразобраннным, захороненным!⁷⁰ «Мы сбили, мы решили», могут с полным удовольствием сказать другие и взобраться на самую верхушку дерева и кушать там преспокойно каштаны; а вы, которые помогли им подняться туда, вы остаетесь внизу, и что же падает на вашу долю?.. Т. е. до того возмутительно, до того горько, что горечь чувствуется не только на сердце, а даже на языке! Вы, как философ, Константин Сергеевич, и если могу судить по старинному знакомству, — философ с довольно стоическим аскетическим направлением, вы можете довольствоваться сознанием того и другого; но нам, простым людям, таким, как я, с живым чувством женской преданности вашей философии и гордости ею в вашем лице Славянофилов, нам мало одного сознания⁷¹; а желалось бы чего-нибудь поживее, посущественнее... А между тем как я Вам благодарна за вашу беседу об Авторитете. Меня давно занимал вопрос, и я напрасно искала разрешить его: зачем это Господь говорит Апостолам: «Лучше, чтобы Я ушел от вас. Если я не уйду, то Дух Истины не придет к вам»⁷². Первое объяснение я встретила в брошюре Хомякова⁷³ и была обрадована им как откровением свыше. А теперь Вы мне дали это объяснение так наглядно, так жизненно-применимо, что я точно приобрела какую-то осязаемую вещь! И тоже искушение Исаакия Печерского, в каком разумном свете вы мне показали его! А до тех пор оно шевелило во мне — вопрос: да чем же он виноват? Послушался *не рассуждая*. И как хорошо этому отвечает — помните, об этом говорилось как-то в Беседе — что, кажется, к Антонию Великому собрались старцы, чтобы решить: какая из христианских добродетелей самая важная? Они обсуждали целую ночь и разошлись не решивши — и, кажется, Антоний сказал: что самое главное есть *рассуждение*.

Но, извините, Константин Сергеевич! если мы с Вами немножко знакомы, то Вы знаете, что я совершенно не умею писать коротких

⁷⁰ Весьма чувствительное напоминание о еще не изданных «Песнях, собранных П. В. Киреевским».

⁷¹ Аллюзия на слова пушкинского Скупого рыцаря «С меня довольно сего сознанья».

⁷² Ин 16: 7 (цитируется по памяти с неточностями).

⁷³ Имеется в виду брошюра Хомякова «Encore quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales...» («Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях...», 1858).

писем. Они у меня выходят до того длинны, что становятся наказанием не только того, кто получает их, но даже самой меня, которая пишу их. Я знаю, что у Вас дела пропасть и разнообразного, как сами Вы говорите. Вы печатаете Грамматику, пишете *возражение* — на что?⁷⁴ Напрасно я старалась разобрать Ваше писанье — туда и сюда поворачивала его — нет! Вижу, что это что-то касающееся народа... Как смеют учить его — что ли? Но почему же не поучить доброго доброму? Не я, конечно, стану возражать вам, что крестьянин не высоко стоит по своему созерцанию, по своему воззрению; но чтобы именно вот это-то свое высокое созерцание и воззрение он внес поболее во весь строй своей жизни, чтобы он получил самое главное: *рассуждение* — для этого надобно научиться, много и хорошо научиться нашему крестьянину. И какое великое спасибо людям, которые с умением и заботой принимаются за это великое дело! Вы правы, что настоящего Великоросса в его полной родной среде я не видала; но я не думаю быть в проигрыше, зная и видя Малоросса — этого величаво-спокойного, полного достоинства человека, *рассуждающего*, так поэтически чувствующего... Но я чувствую, что на этом пункте мы едва ли с Вами сойдемся — несмотря на наше старое знакомство, что однако же не помешает мне крепко пожать Вашу руку, если мы с вами когда-нибудь свидимся.

Н. Соханская

А что делает Иван Сергеевич за границу — чем он занят? И где он собственно теперь?

⁷⁴ В письме Аксакова говорилось о скором выходе первой части его труда «Опыт русской грамматики» (М., 1860) и о возражении Редакционным комиссиям «об Администрации народной» (РО. 1897. Март. С. 150). Здесь подразумевается оставшаяся незавершенной работа «Взгляд на значение Земских соборов», над которой он трудился с 1858 г. и хотел завершить для последних книжек «Русской беседы».

Источники и литература

1. Аксаков И. С. Письма к родным. 1849–1856 / изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова. М., 1994.
2. Аксаков К. О повести г-жи Кохановской «После обеда в гостях» в 16 № «Русского вестника» // Русская беседа. 1858. Кн. IV. Отд. V. С. 141–144.
3. Аксаков К. С. Сочинения. Т. 1. Пг., 1915.
4. Б. Н. <Алмазов Б. Н.> Взгляд на русскую литературу в 1858 году // Утро. Литературный сборник. М., 1859. С. 31–80.
5. <Бартенев П. И.> Н. С. Соханская (Кохановская) // Русский архив. 1885. № 4. С. 629–631.
6. Викторovich В. А. Уроки одной судьбы // Литературное обозрение. 1989. № 3. С. 110–112.
7. Вихрова Н. Н. Аксаков и Н. С. Соханская (Кохановская): перипетии творческого взаимодействия // Христианство и русская литература. СПб., 2017. Сб. 8. С. 467–486.
8. Иван Сергеевич Аксаков в его письмах: в 2 ч. Ч. 1. Т. III. М., 1888.
9. Кунильский Д. А. Достоевский и братья Аксаковы: спор о русской литературе. Петрозаводск, 2013.
10. Переписка Аксаковых с Н. С. Соханской (Кохановской) // Русское обозрение. 1897. Февр. — дек.
11. Платонова Н. Н. Кохановская (Н. С. Соханская). 1823–1884: Биограф. очерк. СПб., 1909.
12. Пономарев С. И. П. А. Плетнев и Н. С. Соханская (Кохановская): (Ее автобиография, посмертные бумаги и письма) // Русское обозрение. 1896. Июнь. С. 466–479.
13. Пономарев Ст. Рукописи Н. С. Соханской (Кохановской) и письма к ней // Русское обозрение. 1897. Февр. С. 561–568.
14. «Русская беседа»: История славянофильского журнала: Исследования. Материалы. Постатейная роспись / отв. ред. Б. Ф. Егоров, А. М. Пентковский, О. Л. Фетисенко. СПб., 2011.
15. Соханская Н. С. Письма к К. С. Аксакову // РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 9. Ед. хр. 7.
16. Соханская Н. С. Письма к А. В. Плетневой // Там же. Ф. 234. Оп. 4. Ед. хр. 163.
17. Соханская Н. С. Письмо к С. Т. Аксакову // РГАЛИ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 64.
18. Старчевский А. В. Из воспоминаний старого журналиста. Надежда Степановна Соханская (писавшая под псевдонимом Кохановской) // Новости и Биржевая газета. 1884. 16 дек. № 347. С. 3.
19. Фетисенко О. Л. Достоевский, «петербургская литература» и «русское сердце» малороссиянки Кохановской // Достоевский: Материалы и исследования. СПб., 2017. Т. 21. С. 303–321.

20. Фетисенко О. Л. Письмо без ответа: Кохановская (Н. С. Соханская) и ее возражение на «Исповедь» графа Л. Н. Толстого // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 257–275.

Olga Fetisenko. The Truth is a Living Power: the Aksakov Brothers and Kokhanovskaya (N. Sokhanskaya) in 1860.

In this article, the author considers a forgotten episode in the last year of the life of Konstantin Aksakov: his epistolary dialog with N. Sokhanskaya (pen name Kokhanovskaya), which consists of eight letters (four written by each party). The letters of Aksakov have not been published since 1897, and only one of the letters written by Kokhanovskaya has been published. It is possible that the publisher (A. Aleksandrov) at the time decided that the tone of these letters was too flippant with respect to the memory of the “leaders of Slavophilism”. The dialog begins with the discussion of certain letters sent by Kokhanovskaya for publication in *Russkaya Beseda* (Aksakov doubted their authenticity and antiquity, though, later, Khomyakov would accept them as genuine). Then the correspondents move on to discussing the spiritual roots of Slavophilism. Kokhanovskaya reproaches Aksakov and the circle of Slavophiles for being too tightly knit a circle and for slavishly following the authorities established by this very circle. She disagrees with Aksakov’s position of avoiding directly addressing contemporaries — either through newspapers or journals — and calls on him to see the guarantee of truth not in protecting the “purity of the circle”, but in a common service to Him, who is “everywhere present and fills all things”.

Keywords: Slavophilism, Konstantin Aksakov, Ivan Aksakov, Aleksey Khomyakov, Kokhanovskaya (Nadezhda Sokhanskaya), Journal *Russkaya Beseda*, Russian song, tradition and self-consciousness.

Olga Leonidovna Fetisenko — Doctor of Philological Sciences, Leading Research Fellow at the Institute of Russian Literature (The Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences (betsy98@mail.ru).

Иеромонах Силуан (Никитин)

АРХИЕПИСКОП ГЕРМАН (ААВ) — ПЕРВЫЙ ПРЕДСТОЯТЕЛЬ ФИНЛЯНДСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

В данной статье на основании материалов Государственного архива Российской Федерации, Архива Ново-Валаамского монастыря, имеющихся отечественных и зарубежных публикаций делается попытка максимальной характеристики первого предстоятеля Финляндской Православной Церкви — архиепископа Карельского и всей Финляндии Германа (Аава). Его личность в церковно-исторической науке обычно ассоциируется с переходом Православной Церкви Финляндии от Русской Православной Церкви в юрисдикцию Константинопольского Патриархата, с календарной реформой и трагическим разделением братии Валаамской обители на «старостильников» и «новостильников», с «финнизацией» и либерализацией богослужебно-приходской жизни, но совсем мало известно о его доброй и плодотворной архипастырской деятельности. Архиепископ Герман в течение долгих 35 лет возглавлял Финляндскую Церковь, пережил вместе со своей паствой период расцвета церковной жизни в 20–30-е гг. XX в. и две войны, эвакуацию своей епархии с Карельского перешейка вглубь Финляндии и восстановление молитвенно-евхаристического общения с Московской Патриархией. Во многом благодаря ему Финляндская Православная Церковь сохраняет свой статус Поместной Православной Автономной Церкви с уже сложившимися традициями и культурой.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Финляндская Православная Церковь, Эстонская Православная Церковь, Финляндия, Герман (Аав), Антоний (Храповицкий), Александр (Паулус), Евлогий (Георгиевский), Григорий (Чуков), Николай (Ярушевич), финнизация, Валаамский монастырь, календарная реформа.

Архиепископ Герман (в миру Герман Васильевич Аав) родился 2 сентября 1878 г. в эстонской семье регента и учителя церковно-приходской школы Гелламского (Муху-Хелламааского) прихода Эстляндской губернии Василия Аава и Марии Эллик. Петропавловский Гелламский православный приход относился к Рижской епархии, и известно, что уже в 1888 г. Василий Аав числился одним из двух псаломщиков данного прихода¹. До 11 лет будущий архиепископ жил с родителями и обучался

Иеромонах Силуан (Сергей Сергеевич Никитин) — преподаватель Сретенской духовной семинарии, магистр богословия (serge_nikitin@mail.ru).

¹ Духовенство Рижской епархии на 1888 год // URL: <http://www.petergen.com/bovkalo/sp/riga1888.html> (дата обращения: 17.03.2016).

русскому языку у штатного диакона Аренбургского Свято-Николаевского храма Михаила Прозеса.

Затем Герман поступил в Рижское духовное училище, а через четыре года — в Рижскую духовную семинарию. В 1891 г. лишился отца². Обучаясь в семинарии, будущий архиепископ обнаружил склонность к рисованию и музыке и даже думал о поступлении в Санкт-Петербургскую академию художеств. В 1900 г. он окончил по 2-му разряду семинарию (9 учеником из 16)³ и становится регентом и учителем церковно-приходской школы в Гапсальском Марие-Магдалинском приходе (Хаапсалу). Стоит указать, что в те годы заработная плата учителя в Рижской епархии колебалась от 30 до 120 руб. в год⁴.

В 1904 г. Герман Аав вступил в брак с Любовью Бобковской, дочерью протоиерея Александра Бобковского, настоятеля Моонского (Муху-Ринси) прихода Эзельского благочиния Рижской епархии. В этом браке у отца Германа рождается 6 детей: Герман (1905–1978), Сократ (1907–1965), Тамара (1909–2002), Ариадна (1911–?), Юрий (1915–1974) и Люсия (1921–1998).

Архиепископом Рижским и Митавским Агафангелом (Преображенским)⁵ 21 сентября 1904 г. Г. В. Аав был рукоположен в сан священника и назначен настоятелем Леалиского (Лэллэ) Свято-Троицкого прихода Перновского благочиния. В 1907 г. он стал настоятелем Феннерского (Вяндра) Петропавловского прихода Керкауусского благочиния, а с 1911 г. и до своего избрания епископом Сортавальским в 1922 г. являлся настоятелем Свято-Ильинского Мустельского (Мустьяла) прихода Эзельского благочиния. Известно, что, будучи священником, он не оставлял занятия живописью и даже занимался иконописью: так в Мустьяла им были написаны для храма 7 икон⁶.

Во время немецкой оккупации островной Эстонии в 1914 г., несмотря на прекращение выплаты жалования, отец Герман Аав остался со своей

² Ülar Ja Annika Jürviste suguvõsa // URL: <http://www.jyrviste.pri.ee/webtrees/individual.php?pid=12518&ged=SUGUVOSA.GED> (дата обращения: 16.03.2016).

³ Духовенство Рижской епархии на 1888 год // URL: <http://www.petergen.com/bovkalo/sp/riga1888.html> (дата обращения: 17.03.2016).

⁴ Гаврилин А. В. Рижский период служения священноисповедника митрополита Агафангела (Преображенского) // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2007. № 25. С. 47–61.

⁵ Впоследствии священномученик, митрополит Ярославский и Ростовский.

⁶ Данченко Е. А., Красилин М. М. Русские иконописцы XVII — начала XX вв. (Материалы к словарию) // URL: http://www.icon-art.info/book_contents.php?book_id=77 (дата обращения: 06.02.2016).

паствой. Ему пришлось сочетать пастырское служение со светской работой помощником редактора местной газеты «Saarte Kaja», а также канцеляристом и преподавателем в общеобразовательной школе⁷. Есть свидетельства, что также он некоторое время работал в Аренсбургском (Курессааре) банке совместно с будущим архиепископом Волынским и Литовским Романом (Тангом)⁸. Протоиерей Вейкко Пурмонен пишет: «Каждую субботу, вне зависимости от погоды, Герман Аав спешил в свой приход в Мустьяла из Курессааре, а дорогу длиной 32 километра он преодолевал пешком, но чаще на велосипеде или лошади»⁹.

Известно, что отец Аав также занимался и сельским хозяйством, но из-за трудностей оккупационного времени он лишился большинства лошадей и мелкого рогатого скота. К 1917 г. в его хозяйстве оставалась одна корова, которая не могла прокормить большую семью из шести человек¹⁰.

С 1917-го по 1919 г. Герман Аав был одним из ближайших помощников свмч. Платона (Кульбуша), епископа Ревельского, с 1919-го по 1922 г. являлся членом Церковного Управления Эстонской Православной Церкви, с 1917-го по 1923 г. был благочинным Эзельского округа. Приходы, которые находились под его надзором, были достаточно бедными и либеральными. Об этом может, так или иначе, свидетельствовать следующая телеграмма: «Эзельское православное духовенство Рижской епархии с радостью приветствует освобождение Православной Церкви от цезарепапизма, выражает свое полное доверие Временному Российскому правительству. 20.03.1917»¹¹.

В 1921 г. Любовь Александровна Аав скончалась от родильной горячки. Потеря любимой жены и матери для всей семьи стало тяжелым испытанием (старшему сыну Юрию было 15 лет, а младшей Люсии — всего несколько месяцев). Заботиться о детях отцу Герману помогала мать, Мария Эллик, и экономка.

⁷ Кырлежев А. И. Архиепископ Герман — предстоятель Финляндской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 4. С. 56.

⁸ Информация получена автором из бесед с протоиереем Романом Цурканом, настоятелем Иоанно-Предтеченского храма в Тапа, Эстония.

⁹ Purmonen Veikko. Arkkipiispa Hermanin elämä. Helsinki: Ortodoksinen Pappien Liitto, 1986. S. 22.

¹⁰ Там же.

¹¹ Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году (Материалы и архивные документы по истории Русской православной церкви) / сост., авт. предисл. и коммент. М. А. Бабкин. М.: Индрик, 2006. С. 301.

В том же году овдовевший отец Герман был избран в епископы новообразованной Нарвской епархии Эстонской Православной Церкви, а также был приглашен участвовать в выборах на викариатство Сортавальское Финляндской епархии. По мнению А. И. Кырлежева, выбору Сортавальского викариатства способствовала кончина супруги¹², а возможно, что вдовый священник с шестью маленькими детьми просто искал для себя некоторой материальной выгоды. Будучи избран викарием Финляндской епархии, он стал получать жалования 12 000 ф. м. и квартирных денег 6000 ф. м.¹³

На II Сортавальском Соборе Финляндской Православной Церкви 17 июня 1922 г. Герман Аав 38 голосами против 17 был избран епископом Сортавалы. Финляндское гражданство он получил 21 апреля 1923 г., а 8 июля 1923 г. в Георгиевском патриаршем соборе (Стамбул, Турция) Константинопольским патриархом Мелетием (Метаксакисом) был рукоположен в епископский сан для карельского населения Финляндии, которое «хотело иметь национального и владеющего его языком архипастыря, осуществлению какового желания противится получивший главенство в Финляндской Церкви и чуждый по национальности и языку архиепископ Серафим»¹⁴.

Зарубежный Архиерейский Собор в 1924 г. отказался признать архиепископа Германа (Аава) законным предстоятелем Финляндской Православной Церкви, мотивируя это нарушением канонических правил и признавая законным Финляндским архиепископом Серафима (Лукьянова). Так, например, В. Мосс приводит слова митр. Антония (Храповицкого) о несоблюдении в данном случае 6-го правила I Вселенского Собора: «Аще кто без соизволения своего митрополита поставлен будет епископом, о таком Великий Собор определил, что он не должен быть епископом» — и 28-го правила IV Вселенского Собора¹⁵. На Архиерейском Соборе РПЦЗ 1926 г. было подтверждено постановление Собора 1924 г. о непризнании епископа Германа главой

¹² Кырлежев А. И. Архиепископ Герман — предстоятель Финляндской Православной Церкви. С. 56.

¹³ Шевченко Т. И. Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви (1917–1957 гг.). М., 2012. С. 420.

¹⁴ Яровой О. А. Валаамский монастырь и православная церковь в Финляндии в 1880–1920-е гг. (Из истории финнизации православной конфессии): дис. ... канд. ист. наук. Петрозаводск, 1999. С. 126.

¹⁵ Мосс В. Православная Церковь на перепутье... (1917–1999) // URL: <http://wiadomosci.monasterujkowice.pl/?p=12346> (дата обращения: 22.05.2016).

ФПЦ¹⁶, благих итогов подобное деяние не дало, но вражда между «карловчанами» и православными финнами была посеяна. Дальнейшая критика Германа (Аава) также была связана в основном с РПЦЗ.

В 1927 г. в Париже в русской эмигрантской среде издательством Светлейшего Князя М. К. Горчакова «Долой зло» была издана брошюра «Возбудители раскола», в которой имелась глава «Герман Аав — гонитель Православия в Финляндии». Данная книга и стала основным источником ссылок для обвинения архиепископа Германа в разного рода «злодеяниях», хотя содержит маловероятную информацию. Конкретные ошибочные факты в брошюре таковы: хиротонию Германа совершил Вселенский Патриарх Григорий VII и епископ Герман ввел новый стиль¹⁷.

Считается, что протоиерей Герман не был пострижен в монашество¹⁸. В распространении информации об отсутствии монашеского пострига Германа (Аава) особо потрудился митрополит Антоний (Храповицкий), давний друг по переписке архиеп. Серафима (Лукиянова). Последний же в своих письмах оставил интересное упоминание: «От священника Аава я узнал, что у него шестеро детей младшего возраста. Это обстоятельство весьма затрудняло бы для него прохождение епископского служения и трудно совместимо со званием хотя бы рясофорного монаха, не говоря уже о полном монашестве»¹⁹. В то же время стоит указать, что это был не единственный случай в тогдашней церковной жизни: Грузинские католикосы-патриархи Христофор III (Цицкишвили) в 1921 г. и Каллистрат (Цинцадзе) в 1925 г. были рукоположены в епископский сан без предшествующего монашеского пострига²⁰.

В настоящее время имеет место указание различных данных относительно описываемых событий: так, упоминаемый нами В. Мосс

¹⁶ Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг. Юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью. М.: ПСТГУ, 2011. С. 119.

¹⁷ Тальберг Н. Д. Возбудители раскола. Париж, 1927. С. 36.

¹⁸ См.: Цыпин В., *прот.* История Русской церкви. 1917–1997. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. С. 217; Из архива св. священномученика архиепископа Рижского и Латвийского Иоанна (Поммера). Часть V: Письма из Финляндии. Письмо иеросхимонаха Михаила (Попова) от 23 июня / 6 июля 1927 г. // URL: <http://shh.neolain.lv/seminar23/sidu%20patij.htm> (дата обращения: 10.05.2016).

¹⁹ Яровой О. А. Валаамский монастырь и православная церковь в Финляндии... С. 125.

²⁰ Патриархи Иверии // URL: <http://marytales.narod.ru/RASSK.files/patr.htm> (дата обращения: 12.05.2016). Однако в личной беседе автора со Святейшим и Блаженнейшим Патриархом — Католикосом Илией II, состоявшейся 22 апреля 2014 г., данные сведения о Каллистрате (Цинцадзе) подтверждены не были.

приводит письма митрополита Антония (Храповицкого), где говорится, что Германа (Аава) рукоположил не Мелетий (Метаксакис), а Григорий VII: «Именно Вселенский патриарх рукоположил ему в викария священника Аава (без всякого пострижения в монашество или даже в рясофор) не только без его, архиепископа, согласия, но даже вопреки его протесту; этим покойный патриарх поправил основной канон Церкви — 6-е правило I Вселенского Собора (и многих других)... И вот, сей сомнительный епископ Герман, в мирском одеянии, побритый и подстриженный, расхаживает по улицам города на соблазн православных и, возбуждая злорадство иноверцев, а достойнейший архиепископ, грубо оскорбленный своим же лже-собратом, влачит печальные дни в ссылке, в тесном помещении монастыря на пустынном острове бурного Ладожского озера»²¹.

В отличие от митрополита Антония, Евлогий (Георгиевский) признавал назначение Германа легитимным, хотя и не очень одобрял его либерализм, в этом явно импонируя мнению монашествующих: «Старые монахи, верные церковным традициям, епископа Германа не признают. Ходит он в штатском, бритый. При встрече они ему не кланяются. Он спрашивает: „Почему не кланяетесь?“ Они в ответ: „А почему кланяться?“ — „Я — епископ“. — „А бороденка где у тебя?..“»²². Если верить Н. Д. Тальбергу, то епископ Ладожский Иннокентий (Тихонов), управляющий Петроградской епархией, в 1926 г. писал братии Валаамского монастыря: «Постановление и рукоположение хотя бы Константинопольским Патриархатом эстонского священника Германа Аава, без согласия и против заявленного в свое время несогласия на то со стороны Архиепископа Серафима есть совершенно недопустимо. До соборного суждения о нем, Герман не может почитаться епископом вообще и тем более епископом Финляндским, как его именуют сейчас некоторые»²³.

Как бы то ни было, по прибытию в Финляндию из Константинополя Герман (Аав) 1 октября 1923 г. правительством страны был утвержден в должности викарного епископа Сортавальского. Стоит заметить, что он на то время, владея эстонским, не знал финского языка, хотя «научно его изучал»²⁴. Последнее и послужило поводом правительству утвердить его назначение с установлением двухгодичного срока на изучение финского языка. А. И. Кырлежев, однако, упоминает о проповеди

²¹ Мосс В. Православная Церковь на перепутье...

²² Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни. Париж, 1947. С. 112.

²³ Тальберг Н. Д. Возбудители раскола. С. 36.

²⁴ Яровой О. А. Валаамский монастырь и православная церковь в Финляндии... С. 124.

епископа Германа на финском языке в Успенском соборе Гельсингфорса в октябре 1923 г.²⁵ Первую же архиерейскую литургию в своем кафедральном Петропавловском Соборе г. Сортавалы епископ Герман отслужил 7 октября.

С архиепископом Серафимом (Лукьяновым) отношения у епископа Германа не заладились с самого начала. Архиепископ был одним из 17 голосовавших против избрания Аава на Сортавальское викариатство, мотивируя это тем, что тот ему «совершенно не известен»²⁶. Хотя есть упоминания, что все же у них было несколько встреч, во время которых Герман произвел на Серафима «тягостное впечатление»²⁷. В своем викарии архиепископ видел либерала, который своими взглядами мог бы навредить Православию и способствовать его слиянию с лютеранством.

После же ухода 29 декабря 1923 г. архиепископа Серафима на покой, Герман (Аав) остался единственным епископом ФПЦ и 13 января 1925 г. на очередном Церковном Соборе в Сортавале 28 голосами из 30 был избран Предстоятелем ФПЦ. В новом звании правительством он был утвержден 15 августа того же года, а 8 февраля 1926 г. Константинопольский патриарх Василий III даровал ему титул «Архиепископ Карельский и всей Финляндии».

Известно, что в начале своего епископского служения Герман (Аав) жил в Финляндии один. Его дети до 1927 г. за исключением младшей Люсии оставались в Эстонии под надзором бабушки — Марии Аав. Резиденция епископа находилась в небольшом поселке Хюмпеля в четырех километрах от Сортавалы²⁸. В 1890-х гг. эта резиденция была куплена Валаамским монастырем у ассессора Германа Халлонблада для первого Финляндского архиепископа Антония (Вадковского), в 1896 г. на средства Святейшего Синода рядом с домом был построен небольшой деревянный храм во имя Казанской иконы Божией Матери, использовавшийся в качестве архиерейского домашнего храма.

Известно, что Герман (Аав) в этот период был особо дружен с протоиереем Николаем Валмо (Варфоломеевым), ректором Сортавальской

²⁵ Кырлежев А. И. Архиепископ Герман — предстоятель Финляндской Православной Церкви. С. 56.

²⁶ Яровой О. А. Валаамский монастырь и православная церковь в Финляндии... С. 124.

²⁷ Там же. Яровой О. А. Валаамский монастырь и православная церковь в Финляндии... С. 125.

²⁸ Ходаковская О. И. Дело жизни епископа Киприана (Шнитникова) (1879–1914) // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2009. Вып. II:4 (33). С. 43.

духовной семинарии, и Лео Касанко (Львом Александровичем Казанским, внуком нареченного епископа Михаила Казанского), своим многолетним секретарем и протодиаконом. Сразу стоит отметить, что последний пользовался большим доверием владыки Германа и в дальнейшем играл большую роль в жизни ФПЦ. Некоторые были склонны считать его провокатором, который впоследствии сумел доставить много неприятностей священнослужителям, не разделяющим мнение Церковного Управления²⁹. Дочь архиепископа Тамара в дальнейшем была супругой брата о. Лео, протоиерея Михаила Касанко.

Герман (Аав) изначально высказывался за исключительно соборное управление Церковью. По его инициативе в 1926 г. в Валаамском монастыре проходил первый съезд духовенства, на котором обсуждались вопросы нового стиля богослужебной жизни, монашества, политика церковной «национализации» и многое другое. Подобные съезды планировалось проводить каждый год, но до 1939 г. их состоялось всего шесть.

О лояльном и уступчивом характере владыки Германа говорит и такой случай: братия Валаамского монастыря в 1924 г. просила епископа о разрешении им праздновать церковные праздники по старому стилю, на что тот ответил: «Я не самодержавный царь, чтоб „захотеть и сделать“, а лишь епископ, имеющий при обсуждении дел лишь один голос, наравне с другими членами Церковного Управления, согласно закону о Православной Церкви в Финляндии от 26 ноября 1918 г. ... Ведь таким поступком я мог бы достигнуть лишь одного, что мне сказали бы: „Владыко, пожалуйста в Коневский монастырь, там и для Вас есть келья рядом с архиепископом Серафимом“... Или забрать свой чемодан и вернуться в Эстонию?.. Когда я приехал сюда, то закон этот, а также и стиль были уже введены архиепископом Серафимом, утверждены правительством и одобрены высшею церковной властью — патриархами»³⁰. Становится ясно, что епископ Герман сразу же занял лояльную позицию по отношению к государственному законодательству, это избавило его от неприятных трений и с правительством, и с Церковным Управлением, в котором он занимал место Председателя.

Архиепископ Герман по должности являлся председателем многих церковных организаций и комиссий: миссионерской, богослужебной, по делам монастырей, по межцерковным связям, по делам церковных музеев и библиотек, членом правления Сортавальской духовной

²⁹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 429. Л. 52.

³⁰ Яровой О. А. Валаамский монастырь и православная церковь в Финляндии... С. 79.

семинарии, членом правления детского приюта при Валаамском монастыре и др.³¹ В 1930 г. по его инициативе были организованы регентские курсы, а вскоре создан комитет по изданию музыкальных литургических сборников. Владыка также сам создавал музыкальные произведения — в 1921 г. после смерти супруги он написал цикл «Евхаристия», изданный на финском языке в 1959 г. Некоторые произведения были изданы под псевдонимом Н. Lumilill (*эст.* северный цветок). По его же благословению братство прп. Сергия и Германа Валаамских стало регулярно проводить певческие праздники, на которые собиралось не менее 200 исполнителей и столько же слушателей³².

Архиепископ имел ряд государственных наград: в 1928 г. он был награжден орденом Белой розы Финляндии, в 1950 г. — орденом Льва Финляндии. В 1935 г. Константинопольский патриарх Фотий II наградил его правом ношения белого клобука³³.

Обычно в отечественной литературе образ архиепископа Германа передается в негативных тонах. Есть свидетельства, что в свое время Совет по делам РПЦ в отношении Германа (Аава) «пытался выяснить, можно ли повлиять на его окружение, старался узнать о его слабостях, а также рассматривал возможность публикации компрометирующих иерарха материалов»³⁴. Ему приписывались гонения на монашествующих, введение нового стиля и неканонический переход ФПЦ под омофор Вселенского Патриархата, экуменистические взгляды и личные моральные недостатки. В основном источником данных сведений являются письма, приписываемые митрополиту Антонию (Храповицкому) и письма валаамского монаха Иувиана (Красноперова).

Последний чаще других называл владыку Германа «безблагодатным, жестоким гонителем православного монашества»³⁵. Отец Иувиан жаловался: «Мои письма безжалостно перехватывались и не достигали меня,

³¹ Тюшагин В. В. Герман [фин. Herman] (Аав.), архиеп. // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XI. С. 236–238.

³² Кырлежев А. И. Архиепископ Герман — предстоятель Финляндской Православной Церкви. С. 57.

³³ Тюшагин В. В. Герман [фин. Herman] (Аав.), архиеп. // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XI. С. 236–238.

³⁴ Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг. Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве. С. 261.

³⁵ Любовь покрывает все... Жизнь и поучения иеросхимонаха Михаила (Питкевича), старца валаамского и псково-печерского / авт.-сост. диакон Георгий Малков; П. Ю. Малков. М.: Изд-во Срегенского монастыря, 2010. С. 335.

а заказные подвергались перлюстрации, причем почтовые марки с них поступали в коллекцию преосвященного филателиста Германа Аава»³⁶.

Старостильные насельники Валаамского монастыря указывали следующие причины своей неприязни к архиепископу Герману:

- 1) нарушение им пасхальных канонов;
- 2) самочинное, неканоническое и незаконное отделение от Русской Православной Церкви;
- 3) содействие в неканоническом и незаконном смещении с Финляндской кафедры архиепископа Серафима (Лукьянова);
- 4) жестокое преследование монахов-старостильников.

Конечно, можно предположить, что они не знали, что в первых трех проступках виноват сам архиепископ Серафим, а в последнем виноваты те, кто принимал финляндское гражданство и обещался жить в Финляндии по ее законам.

Стоит отметить, что негативному отношению монашествующих к своему архиепископу послужили и его постоянные просьбы об указании Церковному Управлению материальной поддержки на общецерковные нужды.

Нельзя умолчать и о его непосредственном участии в сохранении всех финляндских православных монастырей. Так, 17 ноября 1930 г. была сформирована Комиссия по сохранению монастырей, председателем которой стал сам архиепископ, в состав ее входили трое белых священника, трое монашествующих и один мирянин, а целью ставилось привлечение в монастыри молодых трудников и послушников. Основной причиной отсутствия прибытия новых сил в обители считалось их чрезмерное увлечение материальной прибылью, а также то, что монастыри «совершенно чужды и безразличны к религиозным потребностям местного православного населения»³⁷. В качестве решения было принято открыть при Валаамском монастыре школу для сирот и детей из бедных семей православных карелов (до 30 человек), которым давалось бы полное школьное образование и навыки какого-либо ремесла. Таким образом, была предпринята попытка возродить на Валааме традицию Соловецкого монастыря, в котором до 1917 г. обучалось практически все окрестное население.

Кроме того, архиепископ Герман для привлечения людей в монастырь считал необходимым поднять на должный уровень и духовную жизнь

³⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 429. Л. 43.

³⁷ Valamon luostarin arkisto. Aktit v. 1930. Ea: 93 Срочные донесения. Л. 12.

обители, а также ввести богослужения на финском языке. В частности, 31 октября 1934 г. им было составлено послание к настоятелям Валаамского, Коневского и Печенгского монастырей о проблеме алкоголизма среди монашествующих. Данным посланием игуменам приписывалось в течение двух недель представить отчет о состоянии братии в их обителях и о тех мероприятиях, которые проводятся для борьбы с этим недугом³⁸.

Странно, что архиепископ и Церковное Управление сочло необходимым отправить в 1930 г. руководству Валаамского монастыря обширное письмо об улучшении монашеской трапезы, гардероба и ухода за больными. Относительно трапезы было отправлено два письма, в которых братии предписывалось два раза в неделю вне постов готовить первые рыбные блюда, в постные дни хотя бы один раз в неделю давать горох и т. п.³⁹

О незаконности епископской хиротонии Германа уже было сказано, при этом удалось отметить роль митрополита Антония (Храповицкого) и архиепископа Серафима (Лукиянова) в распространении данных слухов. Теперь стоит рассмотреть, в чем заключалось «гонение монашествующих» Германом (Аавом). Для начала скажем, что братии Валаамской обители с самого начала не понравилась внешность своего нового архиерея: «Вид у него странный, без волос (стриженный и бритый, как пастор протестантский), и на левой руке носит два обручальных кольца... Некоторые наши отцы и миряне не подходили под благословение, считая его за неправильно поставленного...»⁴⁰ Или же «Аав имеет вид непристойный для лица, считающего себя епископом. Он весь выбрит, ходит в светском костюме, на руках носит кольца, посещает театры и кинематографы, по Сердоболу ходит под руку с лицами женского пола. Все тайные молитвы за литургией читает вслух и вообще стоит за реформу богослужения в сторону лютеранства»⁴¹.

В пояснение этого хочется указать, что епископ Герман действительно вскоре после архиерейской хиротонии обрился и носил в память о покойной супруге ее и свое обручальные кольца на безымянном пальце левой руки. Конечно, его вид не соответствовал традиционному виду православного архиерея, но только человек недалекий может судить

³⁸ Valamon luostarin arkisto. Aktit v. 1934 Ea: 97. Запрещение ввоза спиртных напитков на Валаам. S. 9.

³⁹ Valamon luostarin arkisto. Aktit v. 1930 Ea: 93. Срочные донесения. Л. 39.

⁴⁰ Любовь покрывает все... Жизнь и поучения иеросхимонаха Михаила (Питкевича)... С. 343.

⁴¹ Тальберг Н. Д. Возбудители раскола. С. 34.

кого-либо лишь по внешнему виду. Два же обручальных кольца, возможно, как раз оказали влияние на фантазию архиепископа Серафима (Лукьянова) в составлении легенды о двоебрачии Германа.

Первые 15 лет архиерейского служения Германа (Аава) можно охарактеризовать как годы церковного строительства. Он проводил длительные визитации по приходам, заботился об обновлении и строительстве храмов, о повышении образовательного уровня священнослужителей, внимание его простиралось и на состояние приходских и монастырских ризниц. В «Православной энциклопедии» в статье, посвященной архиепископу Герману, мы читаем: «На проводившихся с 1926 г. по инициативе Германа съездах духовенства принимались решения по переводу надписей на иконах с церковнославянского на финский язык; изменению внешнего вида облачений священнослужителей по греко-католическим образцам; отмене обязательного ношения священниками рясы и восьмиконечного „русского“ креста, вместо которого был введен четырехконечный крест, крепившийся на цепочке, составленной из соединенных между собой свастики; духовенству позволялось остригать волосы и брить бороды, женатым клирикам разрешалось ношение обручальных колец на левой руке; при строительстве правосл. храмов предписывалось брать за образцы лютеранские кирхи или придерживаться византийского стиля и др.»⁴².

Подтверждением данных утверждений служит его заявление от 1928 г.: «Моей главной целью является постепенное национализирование Финляндской Церкви, которое в первую очередь должно выразиться во введении финского языка на богослужениях и перемене славянских надписей на иконах на финские. Далее я проектирую вести в обиход новые облачения. Они будут узки, сделаны из мягкой материи. Украшения на них будут бело-синие (цвет финляндского государственного флага), а в Карелии — черно-красные. Уже в настоящее время наши церкви постепенно перекрашиваются в бело-синий цвет. Что же касается постройки новых, то они более не будут иметь русского стиля. Последний будет или северный, или византийский. Точно так же наши священники впредь не будут носить русского двойного креста. Звенья цепочки будут иметь форму свастики»⁴³. Стоит особенно заметить, что архиепископ

⁴² Тюшагин В. В. Герман [фин. Herman] (Аав.), архиеп. // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XI. С. 236–238.

⁴³ Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг. Юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью. С. 67.

был верен своим словам — подобные нововведения действительно были постепенными.

Герман (Аав) как художник, по-видимому, был не чужд и церковного эстетизма. Большое внимание он уделял облачениям, но упоминаемые выше изменения до сих пор как обязательные в употребление в Финляндской Православной Церкви введены не были. На некоторых фотографиях конца 30-х гг. встречаются богослужебные облачения, пошитые по образцу греческих, но отнюдь не черно-красные и не бело-синие.

Протоиерей Лев Касанко по поручению архиепископа Германа 15 сентября 1932 г. запрашивал игумена Харитона (Дунаева) о «порядке употребления церковных облачений», то есть по вопросу о том, чем объясняется выбор того или иного облачения в определенный день богослужебного года⁴⁴. Какова цель этого письма — нам неизвестно.

Храмы же в северном и византийском стиле (за исключением построенной Юхани Вийсте в 1931 г. семинарской Иоанно-Богословской церкви в Сортавале) появились значительно позже, в 50–60-е гг., и строились не в связи с архитектурными предпочтениями архиепископа, а лишь по причине отсутствия компетентных в православном церковном зодчестве архитекторов.

Кресты с цепочками из свастики были введены в употребление к 1929 г.⁴⁵ Письмо протоиерея Николая Валмо из Церковного Управления Правлению Валаамского монастыря за № 1825 от 16 августа 1935 г. показывает, что ношение их было строго обязательным и изготовлялись Валаамским монастырем по установленным образцам. Стоит отметить, что в Финляндии знак свастики не воспринимался так однозначно, как в других странах в последующее время. Финская свастика «хакаристи» отличается от свастики немецкой ориентацией (немецкая свастика развернута под углом 45 градусов) и синим цветом. Данный знак является историческим символом счастья у финских народов. Цепочки от данных крестов перестали использоваться после 1945 г., но сами свастики до сих пор встречаются в официальной символике Финляндии. Например, «хакаристи» с 1918 г. является символом ВВС Финляндии⁴⁶. Предполагается, что автором проекта данного креста был личный секретарь архиепископа

⁴⁴ Valamon luostarin arkisto. Aktit v. 1932. Ea: 95a. S. 19.

⁴⁵ См.: Valamon luostarin arkisto. Aktit v. 1929. Ea: 92. Дело о награждении братии сего монастыря. S. 33.

⁴⁶ «Хакаристи — финская свастика» // URL: <http://mysuomi.wordpress.com/2007/11/05/хакаристи-финская-свастика/> (дата обращения: 02.04.2016).

Германа — будущий протодиакон Лев Касанко, ему же приписывается и идея создания знака официального ордена ФПЦ — ордена Святого Агнца, утвержденного Правительством 20 июня 1935 г.

Из отчета благочинного Патриарших приходов в Финляндии прот. Михаила Зернова⁴⁷ можно узнать еще интересную информацию о священнических крестах: Герман (Аав) запретил духовенству носить русские наперсные кресты, установив для них новую форму и для серебряных, и для золотых совершенно одинаковую. Священник, получив награду — разрешение носить золотой крест, должен был просто позолотить свой старый серебряный крест, полученный им при хиротонии, хотя вручение креста при рукоположении было самой настоящей русской богослужебной традицией⁴⁸.

Во время архипастырского служения Германа (Аава) не произошло и каких-либо серьезных стилистических изменений в богослужебном пении ФПЦ. Сборник «Всенощное бдение», изданный в 1945 г., служит хорошим примером репертуара финского богослужебного пения, в нем представлены сочинения А. Л. Веделя, А. М. Архангельского, Н. И. Бахметева, М. П. Строкина, А. Ф. Львова, а также финских композиторов Бориса Якубова, Петра Акимова, Пекка Аттинена и др.⁴⁹

В качестве вывода можно сказать, что значимость процесса «финнизации» Православия в Финляндии довольно часто преувеличивается, и он приобретает исключительно отрицательный характер. В то же время не стоит забывать, что изменения традиций внутренней жизни Церкви проходили достаточно медленно, при крайне редком и исключительном административном давлении. Епископат Финляндской Церкви не имел власти как в проведении реформ, так и их прекращении — здесь действовал принцип безоговорочного следования государственному и церковному законодательству, а также коллегиальным постановлениям Церковного Управления.

Одним из важных начинаний архиепископа Германа было установление тесного общения со священнослужителями, для которых он был «другом, опорой и поддержкой»⁵⁰. Владыка придавал огромное значение воспитанию клира и внимательно следил за пастырскими

⁴⁷ С 6 августа 1961 г. — епископ Подольский Киприан, викарий Московской епархии.

⁴⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 442. Л. 20.

⁴⁹ Такала-Рощенко М. Богослужебное пение в Православной Церкви Финляндии // «Калофония», Львов. 2008. Вып. 4. С. 102.

⁵⁰ Purtonen Veikko. Arkkipiispa Hermanin elämä. S. 55.

трудами священников своей епархии. Архиепископ был частым гостем в духовной семинарии в Сортавале, так как считал, что для будущих священников очень важно непосредственно встречаться и беседовать со своим архиереем.

Так как Герман (Аав) был по происхождению эстонцем, то у него были особенно теплые отношения с Эстонской Православной Церковью. В Тартуском университете получали высшие богословские степени православные студенты из Финляндии. Сам он неоднократно посещал свою родину, а в 1927 г. даже с официальным визитом, в ходе которого 7 июля посетил Псково-Печерский монастырь, где был встречен крайне прохладно. Епископ Печорский Иоанн (Булин) и братия монастыря приняли его весьма прохладно: «...никто у архиепископа не брал благословения и не приветствовал»⁵¹. Возможно, это было связано с тесной дружбой епископа Иоанна и митрополита Антония (Храповицкого), которая, так или иначе, способствовала приданию Гермону (Ааву) статуса узурпатора архиерейской власти при законном архиепископе Серафиме (Лукьянове). Известно, что владыка Герман принимал непосредственное участие в жизни своих соплеменников. Так, в 1929 г. он просил принять в число трудников Валаамского монастыря некоего Владимира Леппика, уроженца г. Тарту, желающего «в чужой стране спокойно отдаваться молитве»⁵².

Начало Зимней войны 1939–1940 гг. архиепископ Герман встретил в Сортавале, где с 1925 г. размещалось Церковное Управление Финляндской Православной Церкви, резиденция архиепископа и духовная семинария (с 1931 г. в специально построенном здании — «*Ortodoksien kirkon hallintotalo*»). Он участвовал в погребении погибших, писал письма осиротевшим семьям. Несмотря на постоянные бомбардировки города, архиепископ не покидал свою паству, укрываясь от обстрелов в подвале Дома Церковного Управления. Из дневника настоятеля Валаамского монастыря игумена Харитона (Дунаева) известно, что в феврале 1940 г. после очередной бомбардировки архиепископ был вытаснен из подвала через окно, так как вход и выход был завален разрушенной стеной, и «куда-то увезен»⁵³.

⁵¹ Любовь покрывает все... Жизнь и поучения иеросхимонаха Михаила (Питкевича)... С. 89.

⁵² Valamon luostarin arkisto. Aktit v. 1929. Ea: 143. «О разных предметах». S. 23.

⁵³ «Старый Валаам. Воспоминания о монастыре 1914–1943 гг.». СПб.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь. С. 229.

По итогам Зимней войны Карельский перешеек, на котором в основном проживало большинство верующие ФПЦ, отошел к Советскому Союзу, более половины православных приходов (по М. В. Шкаровскому — 18⁵⁴) и 90 % церковной недвижимости осталось вне границ Финляндии, но их притч, в большинстве случаев имущество и прихожане (до 55 000)⁵⁵ были эвакуированы.

Если раньше православное население Финляндии проживало достаточно компактно в регионе Карельского перешейка и юго-восточной Карелии (1/10 общей территории страны), то после 1945 г. православные были расселены по всей стране. Архиепископ Герман в 1950 г. писал: «Мы оказались рассыпаны по всей стране. 3,5 тысячи человек, проживавших в приходе Питкяранта, в данный момент живут в 200-х округах, 1,5 тысячи прихожан прихода Палкеалы в 100-х»⁵⁶. Переселенцам приходилось часто менять места проживания, порой 9–10 раз. Местное население относилось к ним порой крайне недоброжелательно или враждебно.

Процесс переселения был связан и с переходом части православных карел в лютеранство, что очень тревожило священноначалие Финляндской Православной Церкви. «Мы остались на произвол судьбы, оказались среди людей, часто не являющихся настоящими христианами, и попали под их пропагандистское влияние»⁵⁷, — писал Ее Предстоятель. Особенно это обострялось с невозможностью приходского священника уделять больше внимания своим прихожанам, проживающим на больших территориях. Несмотря на данные проблемы, число православных сократилось очень незначительно.

О деятельности архиепископа Германа во время советско-финской войны (1941–1944 гг.), или, как ее называют финны, «Войны-продолжения», можно узнать из материалов книги М. В. Шкаровского о роли Финляндской Православной Церкви в годы Второй мировой войны⁵⁸. Становится видно, что уже в июне 1941 г. Герман (Аав) был уверен в скором начале войны-реванша и считал возможным, что в случае

⁵⁴ Шкаровский М. В. Церковь зовет к защите Родины. Религиозная жизнь Ленинграда и Северо-Запада в годы Великой отечественной войны, 1941–1945. СПб.: Сатисъ, 2005. С. 447.

⁵⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 265.

⁵⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 739. Л. 118.

⁵⁷ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 739. Л. 118.

⁵⁸ См.: Шкаровский М. В. Церковь зовет к защите Родины. Религиозная жизнь Ленинграда и Северо-Запада в годы Великой Отечественной войны, 1941–1945. СПб.: Сатисъ, 2005. 622 с.

победы Финляндии и передаче ей территории Карелии местное православное население войдет в число его паствы: «Этим нашей Церкви была бы поручена новая важная задача. Она должна помочь действительно включить это население в финский народ и вместе с тем возвысить его духовно и религиозно».

После оккупации финскими войсками Карельского перешейка архиепископ Герман в августе — сентябре 1941 г. снова вернулся в Сортавалу и приступил к восстановлению богослужбной приходской жизни. Известно, что 14 августа 1943 г. после внутреннего ремонта он заново освятил свой бывший Петропавловский кафедральный собор⁵⁹.

После окончания войны в 1944 г. центр Финляндской Православной Церкви и резиденция архиепископа были перенесены из Сортавалы в г. Куопио, а местный Свято-Никольский храм стал кафедральным собором. Главным делом архиепископа Германа была забота о переселенцах с Карельского перешейка, их ободрение и утешение. Он всячески призывал их к более активной приходской жизни на новых местах обитания: «Вносите свою лепту в новые приходы, станьте верными и деятельными членами новых приходов. Создавайте „общества вторника“, воскресные школы, хоры, ячейки „Союза православной молодежи“. Стремитесь к прогрессу в области духовной жизни и нравственности»⁶⁰.

Военные последствия архиепископ переживал очень сильно. Практически каждый год в своем послании по случаю Дня Независимости он считал необходимым напомнить о трагических последствиях данной войны для православного населения Финляндии. «И ты, карельская мать, и ты, карельский отец, сыны которых спят под белым крестом, отдав свою жизнь за свое Отечество, чувствуете щемящую боль в груди своей, видя, как здешние жители спешат с венком в руках на могилы героев, чтобы почтить их светлую память. Ты же не можешь добраться до холмика, под которым лежит твой любимый сын. Он лежит далеко по ту сторону границы»⁶¹, — писал архиепископ в 1951 г.

Материальное благосостояние многих приходов ФПЦ основывалось на разного рода недвижимости (леса, имения, дома и т. д.), 90 % которого осталось на территории, отошедшей к СССР, поэтому заботу об образовании новых приходов для карельских переселенцев и нормализацию их жизни на себя взяло государство. Строительство новых

⁵⁹ Краснолуцкий А. Ю. Сортавала. СПб., 2012. С. 468–512.

⁶⁰ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 739. Л. 26.

⁶¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 191. Л. 44.

православных храмов и часовен в 1949 г. было полностью обеспечено государством, что в этом же году было закреплено на законодательном уровне: «...государство отпустило необходимые средства на постройку новых храмов, часовен, жилых домов для духовенства, а также на ремонт старых храмов»⁶².

Принятие закона растянулось на целый год (с 1948-го по 1949 г.), но были даны четкие гарантии, что в течение 10 лет будут построены все необходимые храмы, часовни и дома для священнослужителей. Вместо 17 потерянных приходов Карельского перешейка было учреждено 13 новых⁶³.

Мы встречаем упоминания, что владыка Герман (Аав) еще в 50-е гг. совершал длительные поездки по приходам. К примеру, с 8 по 13 октября 1952 г. он находился в приходе Иломанси, и «несмотря на свой преклонный возраст, Архиепископ ходил из деревни в деревню прихода, не жалея своих сил, и в своих сердечных и поучительных речах давал наставления и советы всем, кто просил их у него». О любви прихожан к своему архиерею свидетельствуют устраиваемые в его честь богослужения, обеды и беседы. В деревне Хаттуваара 9 октября 1952 г. в связи с приездом владыки Германа местным отделением Союза православной молодежи был организован праздничный концерт с исполнением духовных песнопений и с декламациями стихотворений. Директор местной народной школы Осмо Холум выступил со следующей речью: «В Вашем лице, господин Архиепископ, мы видим тепло сердечного и благороднейшего человека, для которого судьбы нашей Православной Церкви, ее неудачи и успехи стали содержанием всей жизни»⁶⁴.

Вопросы, которые приходилось решать архиепископу во время визитации приходов, были весьма разнообразны: так, в субботу 11 октября 1952 г. на приходском собрании в Иломанси обсуждались следующие вопросы: ходатайство прихожан о назначении второго священника, о строительстве часовни в деревне Хехус, о внешнем ремонте дома псаломщика, об отсутствии учителей Закона Божьего в волости Тууповаара⁶⁵.

Из воспоминаний внука Германа (Аава), Кая Касанко, известно, что архиепископ жил в церковном доме на улице Суокату вместе со своей младшей дочерью Люсией, исполнявшей обязанности его экономки.

⁶² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 207.

⁶³ См. Приложение. Какое и где?

⁶⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 121. Л. 48.

⁶⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 121. Л. 54.

Когда обстоятельства позволяли между официальными встречами и событиями, он писал и читал, совершал длительные прогулки. Архиепископ особенно любил выращивать цветы и ухаживать за ними⁶⁶.

В послевоенные годы архиепископ Герман постепенно передавал многие свои обязанности помощникам. В 1951 г. Дмитрий Николаевич Фридстедт⁶⁷ писал митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Григорию (Чукову), что владыка Герман (Аав) «в делах своей епархии совершенно теперь беспомощен». Также отмечается, что в последние годы архиепископ уклонялся от высказывания своего мнения и подпадал под влияние своего окружения — протоиерея Александра Рюттюляйнена и протодиакона Льва Касанко.

На заседании Церковного Управления 21–22 марта 1955 г. Герман (Аав) сообщил, что им подано президенту Финляндии прошение о выходе на пенсию. Также он пожелал, чтобы Духовное Управление при выборах его преемника сообщило приходам о его личном одобрении кандидатуры епископа Хельсинки Александра (Карпина)⁶⁸. На заседании Церковного Управления 23–24 мая того же года было решено на основании «Обращения делегации священнослужителей ФПЦ», возглавляемой священником Вилхо Хоккиненем, просить архиепископа Германа отозвать свое прошение о выходе на пенсию. В обращении говорилось: «Принимая во внимание, что архиепископ Герман пользуется среди членов Церкви большим уважением, а также то, что и в правительственных кругах, как стало известно делегатам Церковного Собора, проявляется беспокойство за дальнейшее развитие Церкви особенно сейчас, когда выборы нового архиепископа могут вызвать обострение внешнеполитической обстановки, выражаем пожелание, чтобы архиепископ Герман отказался от своего намерения уйти на покой»⁶⁹.

В качестве условия отозвания своего прошения Герман попросил Церковное Управление рассмотреть на предстоящем в ноябре того же года Церковном Соборе возможность назначения ему викария. Также он заявил, что сразу же уйдет в отставку, если будет сменен Константинопольский патриарх Афинагор, «к которому он испытывает большие симпатии»⁷⁰.

⁶⁶ Из воспоминаний Кая Касанко (личный архив автора).

⁶⁷ Впоследствии архимандрит Корнилий, настоятель кафедрального собора св. Николая Чудотворца в Брюсселе в юрисдикции Московской Патриархии.

⁶⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 171. Л. 64.

⁶⁹ Там же. Л. 66.

⁷⁰ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 171. Л. 66.

Было решено срочно отправить делегацию в Хельсинки для передачи просьбы Германа руководству страны. На X заседании 25 августа членам Церковного Собора стало известно, что их ходатайство об учреждении должности помогающего епископа в исключительном порядке было спешно рассмотрено Государственным Советом и одобрено, должность викария утверждалась с 1 декабря 1955 г.⁷¹ Вечером 26 августа Церковным Управлением в качестве кандидатуры на должность викария был выдвинут иеромонах Павел (Олмари)⁷², а 29 августа 32 голосами он был единогласно избран помощником архиепископа Германа с титулом епископ Йоэнсууский⁷³. Архиерейская хиротония Павла (Олмари) состоялась 27 ноября 1955 г. в Свято-Никольском соборе г. Куопио. В ней участвовали архиепископ Карельский Герман и епископ Гельсингфорсский Александр.

При Германе (Ааве) в 1957 г. произошло восстановление молитвенно-евхаристического общения с Русской Православной Церковью. Этому предшествовали многолетние переговоры, анализ которых показывает очень осторожную позицию архиепископа в данном вопросе. Возможно, что это было обусловлено обстоятельствами визита в Финляндию митрополита Ленинградского Григория (Чукова) в 1945 г., когда Герман (Аав) и Александр (Карпин) были вынуждены подписать протокол беседы, где они обещали способствовать воссоединению с Московской Патриархией.

Как это происходило, отчасти можно узнать из воспоминаний самих участников. Митрополит Григорий писал следующее: «Долго колебался архиепископ Герман, но, в конце концов, должен был сказать, что принципиально не встречает препятствий к воссоединению; сам желает и будет проводить этот вопрос на Соборе, но было бы скорее и менее сложно, если бы Московская Патриархия непосредственно обратилась к Константинопольскому Патриарху»⁷⁴. Архиепископ Герман совсем по-другому оценил характер данных переговоров: «Он [митрополит Григорий] приезжал как диктатор — напыщенный, холодный, жестокий. Я его в беседе спрашиваю: „А можем мы пользоваться вашим свечным заводом? — для нас это проблема“. Он жестко ответил мне: „Сначала раскайтесь, а потом мы будем с вами разговаривать“. Я ему

⁷¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 171. Л. 144.

⁷² С 1960-го по 1987 г. предстоятель Финляндской Православной Церкви.

⁷³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 171. Л. 155.

⁷⁴ Чукова Л. А. Двести лет рядом с Финляндией, или Русский дух православного Карельского братства // URL:http://ruskline.ru/analitika/2011/03/21/dvesti_let_ryadom_s_finlyandiej_ili_russkij_duh_pravoslavnoho_karelskogo_bratstva/ (дата обращения: 11.04.2016).

сказал о нашей бедности, а он ответил: „Зачем бежали с Карельского перешейка?“ Я ему ответил, что и вся моя паства бежала, и ваши архиереи бежали с Юга России... Тон митрополита Григория бал крайне властный и недружеский»⁷⁵.

Совсем по-иному проходили начавшиеся в 1953 г. переговоры с митрополитом Крутицким и Коломенским Николаем (Ярушевичем). Во время первой же встречи в августе того же года Герман (Аав) сразу же сказал митрополиту Николаю: «Дай Бог нам скорее молиться вместе. По Вашим портретам в журналах я думал, что Вы так же суровы, как и Григорий (Чуков), а увидел совсем другое лицо и почувствовал в Вас брата. Надо кончать разобщенность с Русской Церковью. Простите, но во многом виноват митрополит Григорий... Если бы Вы приехали в 1945 г., было бы все по-другому, он никого из нас не смог убедить в том, что Русская Православная Церковь не хочет русифицировать нашу Церковь»⁷⁶, а затем обнял его и заплакал⁷⁷. Николай (Ярушевич) об этой встрече писал следующее: «Наша продолжительная беседа была очень дружеской и сердечной. Прощаясь, Архиепископ Герман меня горячо обнял, и мы облобызались. Он — художник, и я любовался галереей картин его кисти. Я расстался с ним с крепкой надеждой на скорое восстановление наших молитвенно-канонических взаимоотношений»⁷⁸.

Владыка Герман был очень доступен для своих прихожан, ласков и предельно внимателен. Так, его внук, Кай Касанко (сын протоиерея Михаила Касанко и Тамары Аав), вспоминал: «Дедушка Герман был открытым и чрезвычайно чувствительным человеком. Когда я сопровождал его с церемонии рукоположения, на улице мы встретили женщину, которая попросила у него благословение и начала плакать. Герман благословил ее и тоже начал плакать... Он был против того, чтобы животных держали в зоопарках. Однажды во время фестиваля ассоциации соборной молодежи, посвященного ее юбилею, который транслировался по радио, он произнес длинную речь, в которой он отмечал важность защиты животных. Люди были удивлены: они ожидали церковной речи»⁷⁹.

⁷⁵ Шевченко Т. И. Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви... С. 316.

⁷⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 127. Л. 94.

⁷⁷ Там же. Л. 98.

⁷⁸ Николай (Ярушевич), митр. По Финляндии // Журнал Московской Патриархии. 1953. № 9. С. 12.

⁷⁹ Из воспоминаний Кая Касанко (личный архив автора).

Также из воспоминаний родственников владыки известно, что его проповеди зачастую длились более тридцати минут. Во время богослужений, возглавляемых Германом (Аавом), «в алтаре было чрезвычайно тихо и мирно, никто не был взволнован из-за боязни ошибиться»⁸⁰.

Здоровье архиепископа Германа к середине 50-х гг. ухудшилось очень сильно, и большинство обязанностей легло на плечи викарного епископа Павла, а 1 июля 1960 г. на 82 году жизни он ушел на покой. Известно, что главной причиной принятия такого решения стала невозможность совершать богослужения.

В своем последнем архиерейском обращении к пастве от 19 августа 1960 г. Герман (Аав) писал: «Молитвенно искренне надеюсь, чтобы все христиане нашей страны держались неразлучно в связи с Богом, так, что все могли бы повторить слова святого апостола Павла: „И уже не я живу, но живет во мне Христос“»⁸¹. Уже в конце декабря 1960 г. стало ясно, что дни земной жизни владыки сочтены. Новоизбранный архиепископ Павел (Олмари) в письме благочинному Патриарших приходов в Финляндии протоиерею Михаилу Славнитскому от 30 декабря того же года писал: «Владыка Герман находится при смерти. У него рак и сахарная болезнь. Да даст ему Господь, как и нам и Вам, конец благой»⁸².

Скончался архиепископ Герман 14 января 1961 г., его отпевание, состоявшееся 17 января в Никольском кафедральном соборе г. Куопио, возглавил новоизбранный архиепископ Карельский и всей Финляндии Павел (Олмари) в сослужении с епископом Гельсингфорским Александром (Карпиным) и многочисленным духовенством. Погребен первый предстоятель Финляндской Православной Церкви был на городском кладбище г. Куопио.

Источники и литература

Источники

1. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 429 («Материалы по православной церкви в Финляндии и Скандинавских странах. 5 февраля — 18 ноября 1948»).

⁸⁰ Там же.

⁸¹ *Purmonen Veikko*. Arkkipiispa Hermanin elämä. S. 105.

⁸² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 442. Л. 2.

2. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 739 («Материалы по Православной Церкви в Финляндии и Скандинавских странах. 22 июля — 17 ноября 1950»).
3. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 121 («Материалы по Православной Церкви в Финляндии. 1.01–18.12.1953»).
4. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 171 («Материалы по Православной Церкви в Австрии, Бельгии, Голландии, Финляндии и Швеции. Т. 2. 5 ноября 1955 — 25 декабря 1955»).
5. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 191 («Материалы по Западно-Европейскому экзархату (Англия, Франция, Германия, Швейцария). Т. 2. 28 апреля 1956 — 10 декабря 1956»).
6. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 442 («Материалы по Православной Церкви в Финляндии, Дании, Норвегии и Швеции, январь 1961 — декабрь 1961»).
7. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4326 («Документы о состоянии Патриарших приходов в Финляндии (отчеты, справки, информации). 13 апреля 1954 — 22 августа 1989»).
8. Valamon luostarin arkisto. Aktit v. 1929. Ea: 92. Дело о награждении братии сего монастыря. S. 33.
9. Valamon luostarin arkisto. Aktit v. 1930. Ea: 93. Срочные донесения. Л. 12.
10. Valamon luostarin arkisto. Aktit v. 1930 Ea: 93. Срочные донесения. Л. 39.
11. Valamon luostarin arkisto. Aktit v. 1932. Ea: 95a. S. 19.
12. Valamon luostarin arkisto. Aktit v. 1934 Ea: 97. Запрещение ввоза спиртных напитков на Валаам. S. 9.

Литература

13. Гаврилин А. В. Рижский период служения священноисповедника митрополита Агафангела (Преображенского) // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2007. № 25. С. 47–61.
14. Данченко Е. А., Красилин М. М. Русские иконописцы XVII — начала XX вв. (Материалы к словарю) // URL: http://www.icon-art.info/book_contents.php?book_id=77 (дата обращения: 06.02.2016).
15. Духовенство Рижской епархии на 1888 год // URL: (дата обращения: 17.03.2016).
16. Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни — Париж: YMCA-Press, 1947. 676 с. (2-е изд. — М.: Московский рабочий; ВПМД, 1994. 619 с.)
17. Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг. Юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью. М.: ПСТГУ. 2011. 624 с.

18. Краснолуцкий А. Ю. Сортавала. СПб.: ООО «Площадь искусств», 2012. С. 468–512.
19. Кырлежев А. И. Архиепископ Герман — предстоятель Финляндской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1990. № 4. С. 56–57.
20. Любовь покрывает все... Жизнь и поучения иеросхимонаха Михаила (Питкевича), старца валаамского и псково-печерского / авт.-сост. диакон Георгий Малков; П. Ю. Малков. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. 400 с.
21. Мосс В. Православная Церковь на перепутье (1917–1999) // URL: <http://wiadomosci.monasterujkowice.pl/?p=12346> (дата обращения: 22.05.2016).
22. Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году: материалы и архивные документы по истории Русской православной церкви / сост., авт. предисл. и коммент. М. А. Бабкин. М.: Индрик, 2006. 504 с.; ил.
23. Старый Валаам. Воспоминания о монастыре 1914–1943 гг. СПб.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 2006. 312 с.
24. Такала-Рощенко М. Богослужбное пение в Православной Церкви Финляндии // «Калофония». Львов, 2008. Вып. 4. С. 94–107.
25. Тальберг Н. Д. Возбудители раскола. Париж: Изд-во Светлейшего Князя М. К. Горчакова «Долой зло», 1927. 38 с.
26. Тюшагин В. В. Герман [фин. Herman] (Аав.), архиеп. // Православная энциклопедия. Т. XI. М., 2006. С. 236–238.
27. «Хакаристи — финская свастика» // URL: <http://mysuomi.wordpress.com/2007/11/05/хакаристи-финская-свастика/> (дата обращения: 02.04.2016).
28. Ходаковская О. И. Дело жизни епископа Киприана (Шнитникова) (1879–1914) // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2009. Вып. II:4 (33). С. 26–50.
29. Чукова Л. А. Двести лет рядом с Финляндией, или Русский дух православного Карельского братства // URL: http://ruskline.ru/analitika/2011/03/21/dvesti_let_ryadom_s_finlyandiej_ili_russkij_duh_pравoslavного_karelskogo_bratstva/ (дата обращения: 11.04.2016).
30. Шевченко Т. И. Валаамский монастырь и становление Финляндской Православной Церкви (1917–1957 гг.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. 500 с.
31. Яровой О. А. Валаамский монастырь и православная церковь в Финляндии 1880–1920-е гг. (Из истории финнизации православной конфессии): дис. ... канд. ист. наук. Петрозаводск, 1999. 164 с.
32. Purmonen Veikko. Arkkipiispa Hermanin elämä. Helsinki: Ort. Pappien Liitto, 1986. 287 s.
33. Ülar Ja Annika Jürviste suguvõsa // URL: <http://www.jyrviste.pri.ee/webtrees/individual.php?pid=I12518&ged=SUGUVOSA.GED> (дата обращения: 16.03.2016).

Hieromonk Siluan (Nikitin). Archbishop Herman (Aav), the First Primate of the Orthodox Church of Finland.

Abstract: In this article, the author presents a characterization of the first Primate of the Orthodox Church of Finland, Herman (Aav), Archbishop of Karelia and all Finland, on the basis of materials at the State Archive of the Russian Federation, the Archive of the New Valamo Monastery, and Russian and foreign publications. Archbishop Herman is usually associated with the transfer of the Orthodox Church of Finland from the jurisdiction of the Russian Orthodox Church into the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople, the reform of the calendar, the tragic division of the brotherhood of Valaam Monastery into “old calendarists” and “new calendarists”, and the finnicization and liberalization of parish liturgical practice. However, little is known about his fruitful and active pastoral activities. Archbishop Herman headed the Church of Finland for 35 years, during which he, together with his flock, lived through the revival of church life in the 1920’s and 30’s, two wars, the evacuation of his diocese from the Karelian Isthmus into Finland proper, and the restoration of Eucharistic communion with the Moscow Patriarchate. It is largely through his work that the Orthodox Church of Finland has been able to maintain its autonomous status and existing traditions and culture.

Keywords: Russian Orthodox Church, Orthodox Church of Finland, Orthodox Church of Estonia, Finland, Herman (Aav), Anthony (Khrapovitsky), Alexander (Paulus), Eulogius (Georgiyevsky), Gregory (Chukhov), Nicholas (Yarushevich), finnicization, Valaam Monastery, calendar reform.

Hieromonk Siluan (Sergey Sergeyevich Nikitin) — Master of Theology, Lecturer at Sretensky Theological Seminary (serge_nikitin_@mail.ru).

А. А. Секирин

МИССИОНЕРСКИЕ СЪЕЗДЫ И МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В БОРЬБЕ С РАСКОЛОМ СТАРООБРЯДЧЕСТВА И СЕКТАНТСТВОМ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

В статье рассматривается позиция Русской Православной Церкви в отношении раскола старообрядчества и сектантства во второй половине XIX в. Подробно анализируются основные нормативные правовые акты, регулирующие церковную, миссионерскую деятельность в отношении сектантства и старообрядчества, показаны основные направления миссионерского служения Церкви среди данных конфессиональных групп населения. Исследуется создание миссионерских кадров и проведение специальных миссионерских съездов, направленных на выработку нормативных и организационных решений в деле миссионерской деятельности в отношении сектантства и старообрядчества. Представлены обстоятельства проведения и основные решения трех Всероссийских миссионерских съездов 1887, 1891, 1897 гг. в деле противодействия расколу старообрядчества и сектантства. Особое внимание уделено изучению законодательного обеспечения решений, принятых на миссионерских съездах, представлены различные нормативные правовые акты, которые регулировали миссионерскую деятельность. Продемонстрирована роль миссионерских съездов как организационных и координирующих органов в деятельности церковных братств, епархиальных миссионеров, приходского духовенства и мирян в вопросах миссионерского служения среди сектантов и старообрядцев.

Ключевые слова: миссионерство, миссионерская деятельность, миссионерский съезд, Русская Православная Церковь, секты, раскол, сектантство, старообрядчество, раскольники, сектанты.

С вступлением на престол императора Александра III и установлением общей консервативно-охранительной политики в конфессиональном вопросе, которую во многом определял обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев, церковные власти поставили задачу добиться максимальной консолидации усилий в деле миссионерского служения среди сектантов и раскольников. Консолидация миссионерских усилий

Андрей Александрович Секирин — аспирант кафедры российской истории и документоведения, историко-филологический факультет, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (andreisekirin@mail.ru).

в Церкви была необходима, так как становилось очевидным, что только активная миссионерская деятельность и выработка единых правил для миссионеров в деле противостояния сектантам способны принести положительные плоды. «С этой целью стали собираться Всероссийские миссионерские съезды, состоящие из православного духовенства и мирян, на которых рассматривались все основные вопросы, связанные с миссионерской деятельностью церкви, вырабатывались общие правила противосектантской работы, давались рекомендации государственным органам по вопросам конфессиональной политики, составлялись и издавались различные противосектантские и противораскольнические сборники и различная полемическая литература»¹.

Миссионерские съезды призваны были объединить и скоординировать деятельность братств, епархиальных миссионеров, приходского духовенства и мирян в вопросах миссионерской деятельности в отношении раскола и сектанства. В течение 80–90-х гг. было проведено три Всероссийских миссионерских съезда (в 1887, 1891 и 1897 гг.), по результатам которых были приняты определенные организационные и нормативные решения относительно борьбы с раскольниками и сектантами, съезды способствовали значительному прогрессу в деле развития миссионерства в Русской Православной Церкви. Первые два миссионерских съезда были преимущественно посвящены вопросам миссии среди старообрядцев, третий съезд почти целиком занимался проблемой сектанства.

Первый Всероссийский миссионерский съезд состоялся в июне 1887 г. в Москве в Никольском единоверческом монастыре. «На нем присутствовало 64 делегата, в основном миссионеры от различных епархий. Председателем съезда был выдающийся церковный деятель, миссионер, настоятель Никольского единоверческого монастыря архимандрит Павел (Леднев) Прусский. Бывший старообрядец беспоповского федосеевского согласия, архимандрит Павел, присоединившийся к православию через единоверие, занимался миссионерской, духовно-просветительской деятельностью среди старообрядцев, активно развивая единоверие»².

Соответственно съезд в основном занимался вопросами противодействия раскольникам, организации и форм миссионерской работы со старообрядцами, развития единоверия. Помимо противодействия раскольникам, съезд занимался выработкой основных, единых миссионерских

¹ Ефимов А. Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 488.

² Там же. С. 488–489.

правил, направленных на противодействие сектантству и расколу. Выработка подобного рода документа была насущной необходимостью в деле миссионерского служения, так как способствовала упорядочиванию миссионерской деятельности, определению прав, полномочий и обязанностей миссионеров, четкой организации миссионерской работы на местах.

По итогам работы съезда Святейшим Синодом 25 мая 1888 г. были утверждены «Правила об устройстве миссий и о способе действий миссионеров и пастырей Церкви по отношению к раскольникам и сектантам»³, которые стали основополагающим нормативно-правовым актом в деле организации миссионерской деятельности. Они определяли правовой статус миссионеров, организацию и полномочия миссий, основы деятельности миссионерского служения среди данных конфессиональных групп населения. Данный документ основательно регулировал миссионерскую деятельность на местах, в епархиях.

Статья 1 правил устанавливала необходимость введения в каждой епархии должности епархиальных миссионеров, деятельность которых была бы направлена на противодействие сектантам и раскольникам: «В каждой епархии, где имеются раскольники и последователи рационалистических сект, учреждается, смотря по мере потребности, один или несколько епархиальных миссионеров для вразумления раскольников и сектантов в истинах православной веры и обличения их заблуждений»⁴, то есть миссионерское служение на местах получало новый импульс в своем развитии по сравнению с предшествующим временем.

На должности епархиальных миссионеров, согласно правилам, назначались высокообразованные священнослужители, хорошо знающие раскол, знакомые с местными сектантскими движениями и хорошо разбирающиеся в их вероучении. Кроме того, они должны были обладать значительным даром убеждения и красноречием для проведения успешных миссионерских, полемических, просветительских бесед, а также, как указывалось в статье 2 правил, быть «вполне благонадежными по своим нравственным качествам»⁵. Иными словами, миссионеры должны были стремиться не просто опровергнуть вероучения раскольников и сектантов

³ «Правила об устройстве миссий и о способе действий миссионеров и пастырей Церкви по отношению к раскольникам и сектантам», определение Святейшего Синода от 25 мая 1888 года, № 1116 // Миссионерский Спутник. Настольная справочная книжка по расколосектоведению и миссионерству / под ред. В. М. Скворцова. СПб., 1904. С. 628-639.

⁴ Там же. С. 628.

⁵ Там же. С. 628.

богословскими, полемическими аргументами, но и своей личной глубокой верой, примером высоконравственной христианской жизни, способствовать их возвращению в Православную Церковь.

Помимо епархиальных миссионеров, вводились должности уездных и окружных миссионеров, действовавших в благочинных округах, на них могли назначаться не только священники, но и миряне, имеющие богословское образование. Епархиальные миссионеры подчинялись непосредственно епархиальному архиерею и освобождались от обязанностей приходских священников, обязаны были регулярно посещать местности и селения, «зараженные расколом и сектантством»⁶, следить за состоянием и численностью последних, организовывать публичные и частные собеседования, полемические диспуты с раскольниками и сектантами.

Правила в статье 8 устанавливали, помимо введения должностей епархиальных и окружных миссионеров, что каждый приходской священник на своем приходе обязан был заниматься миссионерской деятельностью, тем самым укрепляя и просвещая свою паству в вере и христианской жизни. Для осуществления этих целей, согласно правилам, приходское духовенство необходимо проявлять «нравственно-попечительное и всегда участливое отношение... к пастве»⁷, внимательно относиться к нравственным и духовным проблемам людей, поддерживать богослужебную дисциплину на своем приходе.

Священнику необходимо было проводить «открытые, проникнутые духом пастырской кротости и растворяемые христианской любовью собеседования с заблуждающимися и отделившимися от святой Церкви о предметах веры, нравственности и церковного чина»⁸, тем самым не допуская на своем приходе появление и распространение оппозиционных церковному вероучению взглядов и настроений у прихожан, которые, в свою очередь, являлись питательной средой для распространения сектантских идей. Среди своих прихожан священник должен был регулярно устраивать различного рода назидательные беседы и чтения по вопросам христианской веры и жизни, причем желательно было, чтобы собрания верующих заканчивались совместной молитвой и исполнением песнопений. Государство совместно с духовенством учреждало «в местах, зараженных расколом и где развивается сектанство, церковно-приходские школы и школы грамоты, эти школы, распространяя

⁶ Там же. С. 629.

⁷ Там же. С. 630.

⁸ Там же. С. 630.

в народе грамотность, делая обучающихся в них детей более способными к усвоению духа Православной церкви и к сознательному участию в церковном богослужении»⁹.

Духовенство отныне призвано было заниматься распространением в народе книг, брошюр, журналов, различных листовок с основательным раскрытием заблуждений сектантов и раскольников и с кратким, но исчерпывающим разъяснением вероучения Православной Церкви по вопросам, опровергаемым или искажаемым сектантами. Также священники в деле миссионерской работы на приходах могли выбирать себе помощников из числа наиболее способных и активных прихожан, призванных вести полемические и назидательные беседы с заблуждающимися, снабжая их для этого всей необходимой литературой и книгами.

Приходские священники, согласно правилам, должны активно содействовать епархиальным и окружным миссионерам в деле миссионерского служения, присутствовать при проведении бесед с сектантами, их взаимодействия друг с другом. Как сказано в статье 9 правил, «должны быть проникнуты живым сознанием единства их действий и оказывать друг другу братскую любовь и взаимную помощь в достижении общей цели»¹⁰, тем самым предполагалось объединение усилий приходского духовенства и миссионеров в деле противодействия сектантам и старообрядцам. В каждой епархии учреждались епархиальные миссионерские и окружные уездные библиотеки, которые должны были регулярно пополняться литературой противосектантской и противораскольнической направленности.

Для наибольшего успеха миссионерской деятельности, согласно статье 21 правил, на приходах в местностях со значительным количеством старообрядческого и сектантского населения необходимо было «устранять все то, что может соблазнить раскольников и сектантов и подавать им повод к нареканиям на православную Церковь и ее служителей»¹¹. Тем самым церковные власти стремились поднять общий интеллектуальный и морально-нравственный уровень приходского духовенства.

Отныне все члены причта на таких приходах должны были хорошо знакомы с вероучением местных сектантов и раскольников, в точности соблюдать все церковные богослужебные уставы, быть в нравственном отношении примером для своих прихожан, так как оппозиционные

⁹ Там же. С. 631.

¹⁰ Там же. С. 632.

¹¹ Там же. С. 637.

настроения по отношению к церкви порой возникали из-за неудовлетворительного состояния приходской жизни, чем умело пользовались сектантские проповедники. Особое внимание уделялось приходам, которые находились в местностях, где получили распространение рационалистические секты. Как было сказано в статье 21 правил, туда «должны быть назначаемы лица если не с высшим богословским образованием, то по крайней мере с успехом окончившие семинарский курс наук и отличающиеся... даром слова и способностью к проповеднической деятельности»¹².

Необходимость в высокообразованных миссионерских кадрах духовенства, действовавших именно среди рационалистических и мистических сект, была вызвана необходимостью серьезной богословской полемики с ними, так как сектанты прежде всего в обосновании своего вероучения ссылались на Священное Писание, отвергая не только внешнюю церковную обрядность, священническую иерархию, но и догматы Православной Церкви. Со старообрядцами дело обстояло несколько иначе, они, как правило, не имели расхождений с Православной Церковью на почве догматики, основной их претензией к Церкви была «безблагодатность» так называемых новых обрядов и необходимость строго следовать старым. Тем самым миссионерское служение среди них вызывало необходимость строго следовать богослужебным церковным уставам с использованием старых книг. Общей же необходимостью миссионерского служения как среди раскольников, так и среди сектантов было стремление миссионера быть прежде всего примером личной высоко нравственной христианской жизни.

Таким образом, принятие и использование данных миссионерских правил явилось значительным успехом в деле развития противосектантской и противораскольнической миссий, впервые было установлено нормативное разграничение функций миссионера и приходского священника. Отныне миссионерская деятельность становилась более организованной, миссией среди населения были призваны заниматься не просто приходские священники, но специально учрежденные миссионерские кадры, подготовленные для работы среди сектантов и старообрядцев. Этот нормативно-правовой акт Синода стал основополагающим, координирующим документом в деле миссионерской деятельности духовенства, направленный на противодействие расколу и сектантству.

¹² Там же. С. 637.

С 29 июня по 15 июля 1891 г. в Москве вновь в стенах Никольского единоверческого монастыря проходил Второй Всероссийский миссионерский съезд, на котором председательствовал архимандрит Павел (Леднев). «По сравнению с первым съездом существенно расширился список участников, теперь их было 157 делегатов»¹³. На съезде преимущественно обсуждались два вопроса — это итоги миссионерской деятельности за минувшее четырехлетие, то есть с момента проведения первого съезда, и классификация сектантских сообществ по степени их вредности. На этом съезде основной задачей делегатов было разобраться в сущности вероучения старообрядцев и сектантов, определить степень вредности тех или иных конфессиональных групп. Для наиболее эффективной миссионерской деятельности среди них церковными властями было определено, что священникам и миссионерам необходимо отныне досконально разбираться в вопросах вероучения раскольников и сектантов, чтобы наиболее успешно осуществлять миссию среди них. Определение же степени вредности той или иной секты было необходимо для выяснения уровня сложности миссионерской работы с ними, критерием здесь являлось, насколько легко проходило совращение в ту или иную секту и сложность возвращения отпавших членов в лоно Церкви.

По результатам совещания были определены существенные признаки и степень вредности мистических и рационалистических сект. «Съезд признал наиболее вредными религиозные сообщества: старообрядцев беспоповских согласий — федосеевцев, филипповцев и других, среди сектантов — скопцов, хлыстов, молокан, штундо-баптистов, пашковцев, толстовцев, при этом отдельно была выделена секта жидовствующих. Съезд постановил, что быстрый рост этих сект представляет серьезную угрозу для государства»¹⁴, таким образом подтверждалось единство духовной и светской власти в вопросе регулирования конфессиональных отношений, так как съезд констатировал, что существование и деятельность сектантов несет опасность не только церкви, но и государству. Участник съезда, будущий обер-прокурор Синода В. К. Саблер, заявил: «Враги Церкви стараются наступать на нас сплоченной ратью; необходимо для ратоборцев православия единство мыслей и действий, нужна техника дела, плотная связь между собой и в общем труде»¹⁵, тем самым подчеркивалась необходимость объединения усилий государства

¹³ Ефимов А. Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. С. 490.

¹⁴ Там же. С. 490.

¹⁵ Там же. С. 491.

и Церкви в деле противодействия сектантам, сочетание законодательных, административных мер со стороны государственных органов и активная миссионерская деятельность со стороны Церкви.

Подтвердив решения, принятые на первом съезде, второй съезд выработал некоторые новые рекомендации миссионерам, в частности было принято решение об улучшении условий и способов проведения бесед и публичных чтений с сектантами и раскольниками. Было установлено, что многие руководители и представители сектантов и старообрядцев стремятся всячески уклониться от участия в подобного рода беседах и диспутах, причем указывалось, что «раскольничьи лже-попы и наставники прибегают ко всяким мерам, не исключая и нравственно насилующих совесть последователей раскола, каковы наложение епитимий и проклятия, что крайне вредит успеху миссионерского дела»¹⁶. То есть в целях обеспечения нормальных условий работы миссионеров съезд принял обращение к местным губернским и уездным органам власти об административном содействии миссионерам в деле организации и проведении бесед и диспутов в местностях и населенных пунктах распространения сектантства и раскола.

Также в условиях значительного притока сельского населения в города и быстрого роста рабочего населения съезд призвал обратить особое внимание на организацию миссии среди рабочих, так как эта категория населения, оторванная от своих патриархальных корней и прежнего сельского уклада жизни, была наиболее подвержена не только влиянию сектантства, но и различного рода антиправительственным, оппозиционным настроениям, в том числе социалистическим идеям, атеизму, религиозному индифферентизму. Съезд постановил о необходимости введения регулярных «в воскресные и праздничные дни миссионерских бесед с народом, работающим на фабриках и заводах, и... ходатайствовать установленным порядком пред правительством о вменении в обязанность фабричным инспекторам оказывать всякое зависящее от них содействие к устройству упомянутых бесед с рабочими при фабриках и заводах»¹⁷.

Съезд также активно занимался разработкой и подготовкой к изданию различной противосектантской и противораскольнической полемической литературы, которая должна была регулярно

¹⁶ Скворцов В. М. Деяния 3-го Всероссийского Миссионерского Съезда в Казани по вопросам внутренней миссии и расколосектантства. Киев, 1897. С. 295.

¹⁷ Там же. С. 296.

и значительным тиражом поступать в епархиальные и окружные библиотеки. Было принято решение о необходимости издания Библии и Евангелия с подстрочным толкованием текстов и подбором необходимых обличительных материалов для миссионерской полемики с различными сектами.

«Съездом была признана успешной деятельность церковно-приходских школ в деле миссионерской работы со старообрядцами, было высказано пожелание поднять качество преподавания Закона Божьего в этих школах, не допускать, чтобы в учебных заведениях, где обучались дети раскольников, велась какая-либо полемика против раскола, чтобы не вызвать негативную реакцию последних на обучение в них»¹⁸. Помимо прочего съезд направил рекомендацию правительству закрыть учебные заведения старообрядцев: «две школы, принадлежащие федосеевскому беспоповскому согласию в городе Рига и беглопоповскую школу в одном из сел Нижегородской губернии, а также всячески активизировать борьбу с их нелегальными, тайными школами, как рассадниками раскола и смуты среди православных»¹⁹.

На съезде было принято обращение к государственным органам с просьбой усилить контроль за изданием религиозной и духовно-нравственной литературы и распространением ее среди населения, особо подчеркивалась необходимость пресечения доступа в страну раскольников и сектантских сочинений, изданных за границей, а также учреждение надзора за лицами, занимающимися изданием, перевозкой и распространением подобной литературы. «Участники съезда выразили желание, что для успеха миссионерской деятельности духовная цензура должна строго следить за издающимися и продающимися в стране книгами, особенно касающимися книг, предназначенных для школьного образования, отслеживая, не содержатся ли в этих книгах какие-либо отклонения или неисправности, имеющие отношение к сектантству либо расколу, могущие вызвать соблазн и недоумения у православных»²⁰, тем самым духовные власти призывали государственные органы обеспечить контроль над изданием и распространением в стране литературы религиозного и духовно-нравственного содержания.

По итогам работы второго съезда Синодом 21 декабря 1892 г. был издан указ «О мерах пресечения вреда, проистекающего

¹⁸ Там же. С. 299.

¹⁹ Там же. С. 300.

²⁰ Там же. С. 303.

от распространения раскольнических и сектантских заблуждений»²¹, направленный на обеспечение выполнения решений, принятых на данном съезде. Синод предписал епархиальным архиереям внимательно следить и обеспечивать максимальное исполнение подведомственным им духовенству указов и определений Синода, касающихся раскола и сектанства. Указал на необходимость обеспечить открытие противосектантских миссий в тех епархиях, где они еще не были созданы. Было принято решение о введении в семинариях практических занятий по борьбе с сектантством и расколом, о необходимости обучения воспитанников духовных учебных заведений методике и способам опровержения сектантских вероучений, а также предписано открывать миссионерские библиотеки при монастырях и архиерейских домах, обеспечив их достаточным количеством противосектантской и противораскольнической полемической литературы.

Была предписана необходимость, чтобы миссионеры и приходские священники ежегодно предоставляли епархиальным архиереям сведения о численности раскольников и сектантов в подведомственных им территориях и регулярно сообщали о появлении новых лжеучений. Согласно статье 9 указа, отныне приходское духовенство должно было заботиться о свободном времяпрепровождении своих прихожан: «...прилагать заботу о том, чем их прихожанам наполнять свободное от труда праздничное время: грамотным давать духовные книги, а для всех устраивать внебогослужебные беседования и чтения»²². Согласно указу, епархиальным архиереям и духовенству предписано было, «чтобы оно имело особое попечение о православных, живущих в сектантских семьях и подвергающихся притеснениям и насилиям со стороны сектантов за православную веру»²³, тем самым государство обеспечивало защиту конфессиональных прав православных от возможных злоупотреблений со стороны сектантов.

В указе особо подчеркивалась необходимость епархиальных архиереев обеспечить правильность и порядок совершения богослужений подведомственным духовенством для духовного воспитания, назидания

²¹ «О мерах пресечения вреда, истекающего от распространения раскольнических и сектантских заблуждений», циркулярный указ Святейшего Правительствующего Синода от 21 декабря 1892 года, № 9 // Циркулярные указы Святейшего Правительствующего Синода 1867–1900 гг. / собр. и изд. А. А. Завьялов. СПб., 1901. С. 315–318.

²² Там же. С. 318.

²³ Там же.

и спасения православных христиан. Статья 7 указа предписывала епархиальным архиереям прилагать максимум усилий для открытия церковно-приходских школ, «так как сии школы служат охраною православия и способствуют разъяснению предметов истинной веры»²⁴, причем особо подчеркивалась необходимость обучения в них сектантских детей. В силу чего данный указ Синода на законодательном уровне закрепил решения, принятые на Втором миссионерском съезде, и подтвердил необходимость дальнейшего развития миссионерской деятельности в деле противодействия сектантам.

Наиболее значительную роль в деле противосектантской миссионерской деятельности сыграл Третий Всероссийский миссионерский съезд, проходивший в Казани с 22 июля по 6 августа 1897 г. «По сравнению с предыдущими съездами, значительно возросло количество делегатов, их было 196 человек, представители от различных церковных организаций, епархий, миссий, братств, монастырей и учебных заведений»²⁵. Председателем съезда был избран выдающийся церковный деятель, ректор Казанской духовной академии, архимандрит Антоний (Храповицкий), будущий митрополит Киевский и Галицкий, первоиерарх РПЦЗ. Проведению данного миссионерского съезда предшествовала основательная многомесячная подготовка, имеющая целью по возможности собрать наиболее полную информацию о количественном и видовом составе сектантов из всех епархий. Для осуществления этой цели и подготовки всех организационно-подготовительных мероприятий к открытию и проведению съезда Святейшим Синодом был издан указ от 3-11 апреля 1897 г. «Об открытии третьего миссионерского противораскольнического и противосектантского съезда в городе Казани»²⁶, который обеспечивал нормативно-правовую базу для проведения съезда.

Указ предписывал епархиальным архиереям отправить на съезд от каждой епархии не менее двух епархиальных миссионеров, основательно знакомых с состоянием раскола и сектанства, а также преподавателей истории для обличения расколосектантства из местных духовных семинарий. «Кроме того, впервые в указе предписывалась необходимость

²⁴ Там же.

²⁵ Ефимов А. Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. С. 491.

²⁶ «Об открытии третьего миссионерского противораскольнического и противосектантского съезда в городе Казани», указ Святейшего Синода от 3-11 апреля 1897 года, № 1172 // Скворцов В. М. Деяния 3-го Всероссийского Миссионерского Съезда в Казани по вопросам внутренней миссии и расколосектантства. Киев, 1897. С. 1-2.

епархиальным архиереям, чтобы посылаемые на съезд делегаты обладали полной и исчерпывающей информацией о состоянии противораскольнической и противосектантской миссий в своих епархиях, о численном и видовом составе существующих там сектах и раскольнических толках и обо всех принимаемых на местах мерах по борьбе с ними»²⁷.

На открытии съезда была признана важность проведения миссионерской деятельности среди сектантов и раскольников, проанализированы результаты прошедших двух съездов и подведены итоги миссионерской работы за предыдущие двенадцать лет с момента проведения в Казани в 1885 г. архипастырского съезда духовенства по вопросам противораскольнической миссии. Выступавший на открытии съезда профессор Казанской духовной академии специалист по расколу Н. И. Ивановский в своей речи сравнил сектантство и раскол с болезнью, поразившей общество, а делегатов съезда — с врачами, поэтому он предложил принимать все меры для излечения этого недуга. Он заявил: «И раскол и сектанство разного рода — тоже болезни, болезни тяжкие, хронические, с переменными симптомами. И лечить их много нужно труда и умения, и советов друг с другом. Посему и наш съезд тоже, что консилиум врачей. И мы имеем дело с болезнями эпидемического свойства. И доселе в нашем простом народе держится обрядоверие, подавляющее и существенные стороны религии, и важность церковного единения, ослабляющее таким образом преданность Церкви»²⁸.

Помимо всего на съезде было высказано пожелание государственным органам о необходимости урегулирования правового статуса миссионеров, так как официально их правовое положение оставалось не вполне ясным, они находились на положении вольнонаемных людей, получающих вознаграждение за свои труды по усмотрению местного епархиального начальства, что явно не соответствовало их статусу и характеру деятельности. На съезде было принято обращение к государству, русскому народу и православному духовенству о необходимости сплотиться перед лицом все возрастающего влияния сектантов, а государственным органам было прямо заявлено о необходимости принятия законов, которые бы ограничивали деятельность сект, было заявлено о необходимостисылать их последователей в Сибирь. То есть, съезд декларировал необходимость тесного взаимодействия

²⁷ Там же. С. 2.

²⁸ Сковцов В. М. Деяния 3-го Всероссийского Миссионерского Съезда в Казани... С. 18–19.

государства и Церкви в деле противодействия сектантам, вновь было подтверждено стремление к их единству.

Выступающий на съезде известный миссионер и чиновник по особым поручениям при обер-прокуроре Синода В. М. Скворцов заявлял: «Русское государство, православие и самодержавие — все это так органически, тесно связано между собой, что все вопросы веры и Церкви у нас, на православной Руси, в то же время суть и вопросы государственные»²⁹. Также утверждалось, что вероучения сектантов наносят серьезный ущерб мировоззрению народа, создают почву для распространения антицерковных настроений, религиозного нигилизма, антигосударственных идей, социализма и атеизма.

В своих выступлениях на съезде В. М. Скворцов подчеркивал, «что на миссионерах и миссионерской деятельности лежит важнейшая общественно-государственная задача являться орудием и средством для охраны православия, как основы цивилизационной идентичности русского государства от посягательств на него сектантов, а также укреплению в вере сомневающихся и возвращению заблудших в Церковь»³⁰. Таким образом, необходимость укрепления в народе православной веры и борьба с сектантством была признана не только на церковном уровне: и как духовно-пастырская проблема, и как общественно-государственная задача.

Однако участники съезда вынуждены были с сожалением констатировать, что миссионерское служение не встречает должного понимания среди некоторых слоев общества. В частности, среди либеральной интеллигенции и в светской печати распространяются утверждения о ненужности и даже вредности миссионерской деятельности, «миссионеров обвиняют в темноте и невежестве, гасителями просвещения, опричниками духовенства, агентами и шпионами правительства»³¹, таким образом, съезд призвал церковное руководство и государственные органы способствовать повышению правового и общественного статуса миссионеров, улучшению их положения и ограждению их со стороны необоснованной критики.

На съезде было признано, что сектанты являются не только носителями чуждых и опасных религиозных убеждений, подрывающих православную веру и авторитет Церкви в народе, но и фактически опасными преступниками. Их убеждения и действия наносят ущерб всему обществу, тем самым съезд подтвердил необходимость принятия со стороны государства

²⁹ Там же. С. 24.

³⁰ Там же. С. 25.

³¹ Там же. С. 26.

как правовых актов, так и применения административных действий, направленных на противодействие сектантам. Съезд активно занимался анализом и разбором вероучений и практики различных сект, уделяя особое внимание опровержению деятельности наиболее вредных из них, среди которых были особо отмечены толстовство и штундо-баптизм.

Кроме того съезд уделил особое внимание распространению сектанства среди рабочих, о чем говорилось еще на Втором миссионерском съезде. Теперь же активно анализировались причины и условия распространения сектанства среди рабочего населения. Такими причинами были названы «тяжелые условия религиозно-нравственного быта на заводах и фабриках, а также отсутствие духовно-нравственного просвещения»³². Съезд предложил устраивать для рабочих в праздничные, воскресные дни и в свободное время на заводах, фабриках и мастерских публичные беседы и чтения на духовно-нравственные и религиозно-просветительские темы. «На заводах и фабриках с численностью рабочих 250 человек и более предписывалось открывать церковно-приходские школы»³³, то есть, участники съезда призывали поднять религиозность, а также образовательный и нравственный уровень рабочего населения.

Участники третьего съезда, как и на предыдущих двух, занимались разработкой и подготовкой к изданию различной миссионерской, противосектантской и противораскольнической полемической литературы. «Проходили обсуждения и составлялись в виде различных книг, брошюр и сборников различные миссионерские труды, миссионерские памятки, различные методические и полемические материалы, обсуждались меры и способы воздействия на расколосектантство»³⁴. При этом согласно решению съезда, отныне в епархиях регулярно должны были проводиться местные как епархиальные, так и окружные, уездные съезды миссионеров. Проведение миссионерских съездов в епархиях было вызвано необходимостью организовать более тесную работу между миссионерами и приходским духовенством, скоординировать работу миссионеров всех уровней. С конца XIX в. такие съезды стали проходить во многих епархиях.

По итогам проведения Третьего миссионерского съезда Святейшим Синодом 26 мая 1900 г. был издан циркулярный указ «Об основаниях

³² *Ефимов А. Б.* Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. С. 492.

³³ Там же. С. 492.

³⁴ *Скворцов В. М.* Деяния 3-го Всероссийского Миссионерского Съезда в Казани... С. 195–248.

к признанию сект особенно вредными и о мерах противодействия развитию раскола и сектантства»³⁵, который на нормативно-правовом уровне закрепил решения, принятые на съезде. Указом были закреплены правовые основания вредности той или иной секты, определяющие степень их общественной опасности. Для установления степени общественной опасности и степени вредности того или иного сектантского вероучения указом были введены следующие критерии: «а) допущение сектантами по религиозным побуждениям посягательства на жизнь собственную или своих близких, б) существование в секте гнусных и безнравственных действий, в) проявление сектантами стремлений, направленных против существующего государственного и общественного строя и имеющих целью поколебать основы семьи, общества и государства»³⁶. Введение подобного рода правовых оснований было в первую очередь необходимо для практической реализации решений государственных органов и духовных властей в сфере миссионерской деятельности, позволяя на практике определять применение комплекса методов, направленных на противодействие сектантам, в зависимости от степени вредности и общественной опасности тех или иных сект.

Синод вновь в своем указе предписал епархиальным архиереям, чтобы они на местном уровне следили за исполнением решений Синода и постановлений всех предыдущих съездов, касающихся миссионерской деятельности. В указе предписывалось епархиальным архиереям осуществлять постоянные разъяснительные беседы с духовенством по поводу необходимости проведения ими миссионерских собеседований с народом как важного способа противодействия расколосектантству. Приходским священникам было предписано оказывать всяческое содействие миссионерам в их деятельности, также приглашать их к участию в богослужениях, к составлению и произнесению проповедей в храмах. Руководству духовных учебных заведений было рекомендовано всячески оказывать содействие тем учащимся, которые проявляют интерес к миссионерской деятельности, воспитывать и поддерживать в них желание посвятить себя миссионерскому служению. Синодом указывалось епархиальным архиереям на необходимость оказывать содействие в укреплении стремления

³⁵ «Об основаниях к признанию сект особенно вредными и о мерах противодействия развитию раскола и сектантства», циркулярный указ Святейшего Правительствующего Синода от 26 мая 1900 года, № 5. // Циркулярные указы Святейшего Правительствующего Синода 1867–1900 гг. / собр. и изд. А. А. Завьялов. СПб., 1901. С. 361–364.

³⁶ Там же. С. 361.

к миссионерской деятельности и среди членов клира — диаконов и псаломщиков, если они имеют к этому желание и способности.

Согласно статье 4 указа, отныне епархиальные архиереи должны «содействовать учреждению в приходах, зараженных расколом и сектантством, братств или обществ ревнителей православия»³⁷ для наиболее эффективного противодействия сектантам и сплочения православных верующих. «Также указом предписывалось в каждой епархии устраивать специальные миссионерские школы и открывать миссионерские курсы для подготовки миссионеров непосредственно из народной среды. Синод учел в указе пожелание съезда по поводу организации и проведение епархиальных миссионерских съездов и рекомендовал регулярно собирать такие съезды в епархиях с участием миссионеров из соседних епархий для обмена опытом и координации действий»³⁸.

Указом при братствах и епархиальных учреждениях открывались миссионерские благотворительные фонды для оказания помощи и содействия лицам, оказавшимся в бедственном положении после присоединения к православию из сектантства и раскола, тем самым власти стремились оказывать материальную поддержку лицам, если они оказывались в тяжелом положении после ухода из сектантских общин. На съезде было выдвинуто предложение о создании наподобие Всероссийского православного миссионерского общества «Всероссийского миссионерского общества для борьбы с расколом и сектантством»³⁹. Синод в своем указе поручил епархиальным архиереям разработать проект устава такого общества. Необходимость его создания назрела уже достаточно давно, так как оно способствовало бы не только общей координации миссионерских действий на всех уровнях, но и организации единой внутренней миссии именно внутри страны. Деятельности же Всероссийского православного миссионерского общества для этих целей было явно недостаточно, оно занималось преимущественно миссией среди нехристианского населения России и за рубежом.

Для установления и контроля над численным составом сектантов и старообрядцев статьей 9 указа вводились специальные записи, которые отныне должны были вести приходские священники. Эти записи подразделялись на две группы. Первую группу записей составляли списки «раскольников и сектантов, значащихся таковыми от рождения»⁴⁰, тем

³⁷ Там же. С. 362.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 363.

⁴⁰ Там же. С. 363.

самым устанавливался учет за изменением численного состава сектантов в процессе естественной убыли и воспроизводства населения. Вторую группу записей составляли списки лиц, «уклонившихся в раскол или секту, с указанием числа лет уклонения»⁴¹. Данные записи должны были вестись в двух экземплярах, причем один экземпляр отсылался в Консисторию, другой — хранился при церкви. Кроме того, отныне приходские священники обязаны были внимательно следить за каждым новым отпадением православных в секту или раскол, а в случае появления на приходе новых сектантов сразу же сообщать об этом своему епархиальному начальству. Таким образом, отныне духовные и светские власти вводили строгий учет и контроль численности раскольников и сектантов, обращая особое внимание на случаи соращения православных. Тем самым установление и ведение статистических данных по сектантству и расколу на местах способствовало более эффективной миссионерской деятельности среди них, позволяя в случае необходимости принимать срочные меры для недопущения их распространения и пресечения их деятельности на ранней стадии.

Указом устанавливался на уровне приходов пастырский контроль над теми сектантами, которые переезжают из одной епархии в другую, а также поиск и обнаружение местностей, «населенных раскольниками, не приписанными ни к какому православному приходу, с последующим обязательным открытием там православного прихода для устройства миссионерского служения среди них»⁴².

Еще одной существенной проблемой в деле миссионерской деятельности среди сектантов была во многом их формальность присоединения к православию. Многие из них становились членами церкви лишь номинально и, даже соблюдая обряды и участвуя в таинствах, одновременно продолжали посещать сектантские собрания, в особенности это касалось хлыстов.

Для пресечения подобной практики в статье 13 указа было установлено не допускать сектантов, в частности хлыстов, «к приобщению Святых Тайн, пока они, по исповедании своих грехов, не произнесут вслух народа отречения от всех хлыстовских заблуждений и не дадут обещания до конца жизни твердо содержать учение православной Церкви»⁴³. Таким образом, миссионеры стремились добиться не просто формального

⁴¹ Там же.

⁴² Там же.

⁴³ Там же.

присоединения сектантов к православию, а сподвигнуть их к искреннему раскаянию в своих заблуждениях и духовно-нравственным примером способствовать их воцерковлению и принятию вероучения Православной Церкви. Указ Синода способствовал на нормативно-правовом уровне обеспечению реализации решений, принятых на третьем съезде, по его итогам была явно выражена тенденция объединения усилий Церкви и государства в деле противодействия сектантству и расколу.

Однако церковная политика в отношении сектантов и старообрядцев не ограничивалась только изданием различных нормативно-правовых актов, регулирующих миссионерское служение духовенства, проведением миссионерских съездов и деятельностью различных церковных организаций. «Развитие миссионерства в Русской Церкви во второй половине XIX — начале XX в. было обусловлено широкой духовно-просветительской деятельностью выдающихся церковных деятелей и миссионеров, многие из них были глубокими специалистами в области богословия и церковной истории, знатоками сектантства и раскола»⁴⁴.

Именно миссионеры проводили миссионерские беседы, диспуты и чтения с сектантами и раскольниками, занимались обширной публицистической деятельностью, создавали различные апологетические, полемические противораскольнические и противосектантские труды, издавали различные книги, брошюры, журналы.

Такие известные миссионеры, как деятель единоверия архимандрит Павел (Леднев) Прусский, синодальный миссионер игумен Арсений (Алексеев), миссионер синодальный чиновник В. М. Скворцов, миссионер диакон И. В. Смолин, херсонский епархиальный миссионер М. А. Кальнев, миссионер протоиерей Т. И. Буткевич, волынский епархиальный миссионер иеромонах Митрофан (Абрамов) и др., несли выдающееся миссионерское служение среди сектантов и старообрядцев.

Итак, рассмотрев и проанализировав церковную политику в отношении сектантов и старообрядцев во второй половине XIX в., можно сделать следующие выводы.

Во-первых, во второй половине XIX в. в условиях изменения социальной структуры общества, роста религиозного инакомыслия и сектанства, нарастания антигосударственных и антицерковных настроений в обществе происходит активизация и развитие миссионерской деятельности в Русской Церкви. С одной стороны, ее деятельность характеризуется

⁴⁴ Ефимов А. Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. С. 410.

стремлением поднять религиозный и духовно-нравственный уровень населения путем организации образовательных учреждений, школ, организаций широкой благотворительной просветительской деятельности. С другой стороны, создается организованная миссионерская деятельность, направленная как на противодействие сектантам и раскольникам, так и на широкое просвещение нехристианских народов. Создание специальных миссионерских кадров, направленных на выполнение конкретных миссионерских задач, проведение миссионерских съездов и законодательное обеспечение решений, принятых на съездах, издание различных нормативных актов, которые обеспечивали организацию миссионерской деятельности, способствовали значительному улучшению организации и проведению миссии среди раскольников и сектантов.

Во-вторых, в деле организации миссионерской деятельности среди сектантов и раскольников были существенные трудности. Они вызваны прежде всего синодальной системой управления церковью, ее бюрократизацией и подчиненным положением по отношению к государству. В таких условиях любые самостоятельные действия духовенства находились под контролем государства, в том числе и миссия, что явно не способствовало созданию условий для полноценного пастырского окормления населения, таким образом, во многих случаях организация миссии носила «казенный характер»⁴⁵, что соответственно не вызывало доверия и сочувствия населения. Успехи распространения сектанства и старообрядчества порой во многом определялись неудовлетворительным, стесненным положением Церкви в государстве в условиях синодальной системы взаимоотношений между ними.

В условиях огосударствления церкви совращение православных в раскол и сектантство было во многом вызвано тем, что значительная часть отпавших от православия, по существу, лишь формально принадлежала к Православной Церкви и неудовлетворенная ее положением была подвержена сектантской пропаганде. Очевидно, что миссионерская деятельность церкви, несмотря на широкий размах в конце XIX в., находилась в русле общей государственной политики империи в конфессиональном вопросе и являлась составной частью сложившихся государственно-конфессиональных отношений.

⁴⁵ Русское православие: вехи истории / под ред. А. И. Клибанова. М.: Политиздат, 1989. С. 448.

Источники и литература

1. *Ефимов А. Б.* Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. 688 с.
2. «Об основаниях к признанию сект особенно вредными и о мерах противодействия развитию раскола и сектантства», циркулярный указ Святейшего Правительствующего Синода от 26 мая 1900 года, № 5 // Циркулярные указы Святейшего Правительствующего Синода 1867–1900 гг. / собр. и изд. А. А. Завьялов. СПб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1901. С. 361–364.
3. «Об открытии третьего миссионерского противораскольнического и противосектантского съезда в городе Казани», указ Святейшего Синода от 3–11 апреля 1897 года, № 1172 // Сковцов В. М. Деяния 3-го Всероссийского Миссионерского Съезда в Казани, по вопросам внутренней миссии и расколосектантства. Киев: Тип. И. И. Чоколова, 1897. С. 1–2.
4. «О мерах пресечения вреда, проистекающего от распространения раскольнических и сектантских заблуждений», циркулярный указ Святейшего Правительствующего Синода от 21 декабря 1892 года, № 9 // Циркулярные указы Святейшего Правительствующего Синода 1867–1900 гг. / собр. и изд. А. А. Завьялов. СПб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1901. С. 315–318.
5. «Правила об устройстве миссий и о способе действий миссионеров и пастырей Церкви по отношению к раскольникам и сектантам», определение Святейшего Синода от 25 мая 1888 года, № 1116 // Миссионерский Спутник. Настольная справочная книжка по расколосектоведению и миссионерству / под ред. В. М. Сковцова. СПб.: Типо-Литография В. В. Комарова, 1904. С. 628–639.
6. Русское православие: вехи истории / под ред. А. И. Клибанова. М.: Политиздат, 1989. 719 с.
7. *Сковцов В. М.* Деяния 3-го Всероссийского Миссионерского Съезда в Казани по вопросам внутренней миссии и расколосектантства. Киев: Тип. И. И. Чоколова, 1897. 354 с.

Andrey Sekirin. Missionary Congresses and the Missionary Activity of the Russian Orthodox Church in Connection with the Old Ritualist Schism and Sectarianism in the Second Half of the 19th Century.

The author of this article considers the policies of the Russian Orthodox Church with respect to the Old Ritualist schism and sectarianism in the second half of the 19th century. Normative legal acts that governed missionary activity are analyzed and the main directions of the Church's missionary work are highlighted. The author studies the preparation of missionaries and the organization of special missionary congresses, called to working out normative and organizational solutions in the sphere of missionary work targeting sectarians and Old Ritualists. The author describes

the circumstances behind the organization of three All-Russian Missionary Congresses in 1887, 1891 and 1897. Special attention is drawn to the legal framework underlying the resolutions of the missionary congresses, and various normative documents that regulated missionary work are presented. The role of the missionary congresses as organizational and coordinating centers for the activities of brotherhoods, diocesan missionaries, and parish clergy and laity in the sphere of missionary work among sectarians and Old Ritualists is highlighted.

Keywords: missions, missionary activity, missionary congress, Russian Orthodox Church, sects, church policy, schism, sectarianism, Old Rite, schismatics, sectarians.

Andrey Aleksandrovich Sekirin — Graduate Student at the Department of Russian History and the Study of Documents at the Faculty of History and Philology of Belgorod State National Research University (andreisekirin@mail.ru).

Диакон Дмитрий Лескин

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ САРАТОВСКОЙ ДУХОВНОЙ КОНСИСТОРИИ ПО БОРЬБЕ ПРОТИВ СЕКТАНТОВ И СТАРООБРЯДЦЕВ НА ТЕРРИТОРИИ САРАТОВСКОЙ ГУБЕРНИИ В XIX в.

Статья посвящена исследованию деятельности Саратовской духовной консистории по борьбе против сектантов и старообрядцев на территории Саратовской губернии в XIX в. Рассмотрено положение и эволюция специального подразделения Саратовской духовной консистории по противодействию еретикам и раскольникам. В статье анализируются такие документы дореволюционной эпохи, как Устав духовных консисторий, Устав о церковных наказаниях, Свод законов Российской империи, а также неопубликованные ранее материалы Государственного архива Саратовской области.

Ключевые слова: духовная консистория, секты, раскол, реформирование.

В настоящее время невозможно представить себе историю нашего государства вне деятельности церкви. Русская Православная Церковь значительным образом повлияла на формирование и развитие как национальной культуры, так и государственных структур России. Также можно констатировать недостаточность научно-исследовательской базы в области изучения церковных институтов прошлого. Это, прежде всего, касается духовных консисторий.

Первоначально функции духовных консисторий заключались в отправлении церковного судопроизводства, надзора за исполнением своих обязанностей клиром, контроль над состоянием нравственности в среде духовенства.

Вместе с тем со временем назначение консистории было расширено. У служащих консистории появилось множество различных функций, направленных и на иные приоритетные для духовной жизни сферы деятельности. Для этого должны были быть созданы дополнительные органы.

Одной из главных целей деятельности этих органов стала борьба с еретиками и раскольниками. Данная проблема давно и остро стояла

Диакон Дмитрий Юрьевич Лескин — диакон храма в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали» г. Саратова (elli-m@mail.ru).

перед Российской империей в целом и Саратовской губернией в частности. На приходах борьба с еретиками считалась одной из основных аспектов деятельности для священнослужителей, и специальный орган должен был оказывать помощь клирикам¹.

Для деятельности по борьбе с распространением ересей, раскольнического учения учреждалась специальная комиссия. Она была создана Указом от 22 августа 1835 г. и состояла из восьми человек. Старшие члены комиссии (три протоиерея) контролировали исполнение обязанностей пятью другими служащими консистории.

Данная комиссия в консистории была настолько значима, что членов ее представлял на рассмотрение сам архиепископ и только Синод утверждал окончательный состав².

Требования к кандидатам на должность служащих комиссии часто менялись. Первоначально к указанным требованиям относились следующие. Для духовных служащих — чин протоиерея, духовные и светские награды, срок службы в консистории более пяти лет. Для остальных чиновников требования смягчались. Так, они должны были служить в консистории не менее четырех лет, иметь положительную характеристику от архиерея, быть православными христианами. Для членов комиссии устанавливался испытательный срок три с половиной месяца. Каждые семь лет служащие проходили переаттестацию³.

Итак, не каждый служащий консистории мог отвечать указанным требованиям. Такие высокие требования обусловлены особо значимой функцией, которую выполняла указанная комиссия консистории. Эта деятельность была важна не только для Русской Православной Церкви, но и для всей Российской империи.

Перечислим полномочия членов комиссии:

- 1) получение и систематизация информации о еретиках на территории губернии;
- 2) выбор из числа благочинных клириков, ответственных за рассмотрение дел по нарушениям еретиками установленных правил;
- 3) принятие решений с назначением наказания нарушителям;
- 4) составление финансовых документов;
- 5) подача рапортов о произведенной работе⁴.

¹ Устав духовных консисторий. СПб., 1837. С. 98–100.

² РГИА. Ф. 796. Оп. 76. Д. 343. Л. 1–5.

³ Устав духовных консисторий. С. 98–100.

⁴ Там же.

Эти рапорты первоначально проверялись секретарем консистории, а впоследствии утверждались архиереем⁵. После этого копия отчета направлялась в Синод.

Что касается финансирования, то оно было построено по стимулирующему принципу, размер субсидирования зависел от степени эффективности выполняемых задач. Если на финансирование консистории выделяли денежные средства из налогов губернии, то в отношении комиссии было не так.

Деятельность комиссии при Саратовской духовной консистории, состав и обязанности были в полном соответствии с Указом, положения которого были рассмотрены выше.

Архиерей Саратовской епархии набирал кандидатов в комиссию из числа служащих духовных правлений. После этого список претендентов направлялся на утверждение в Синод, где перепроверялись полученные сведения. После этой проверки претенденты либо утверждались в должности, либо следовал отказ.

В Саратовскую духовную консисторию ежегодно предоставлялись отчеты о количестве лиц, обращенных в православие из раскольников и сектантов. Так, например, от Кузнецкого духовного правления в 1847 г. поступил рапорт о том, что в православие обращена 1 душа по городу, а по Кузнецкому уезду в православие из раскола обращено 8 душ⁶.

Кроме того, в Саратовскую духовную консисторию ежегодно по каждому благочинию составлялись рапорты о количестве еретиков и раскольников на соответствующей территории.

Например, благочинным Саратовского уезда Андреем Антониновым составлен следующий рапорт в отношении численности раскольников разного толка за 1847 г.:

№	Наименование сел	Признающие священство и поклоняющиеся иконам		Не признающие священство, но поклоняющиеся иконам		Не признающие священство и не поклоняющиеся иконам	
		муж.	жен.	муж.	жен.	муж.	жен.
1	С. Дорофеевка	2	5	4	13	—	—
2	С. Алексеевка	—	3	4	8	—	—
3	Базарный Карабулак	64	68	57	62	—	—

⁵ Победоносцев Н. П. Московский сборник. СПб., 1901. С. 125–128.

⁶ ГАСО 135.1.2054

№	Наименование сел	Признающие священство и поклоняющиеся иконам		Не признающие священство, но поклоняющиеся иконам		Не признающие священство и не поклоняющиеся иконам	
		муж.	жен.	муж.	жен.	муж.	жен.
4	Нагорная Ниловка	4	4	8	14	—	—
5	Адуевщина	—	—	66	67	—	—
6	Тепляковка	—	—	—	16	—	—
7	Содом	—	—	2	20	—	—
8	Всеволодино	—	—	2	1	—	—
Итого		70	80	143	201	—	—

Обратившихся в православие не было⁷.

Благочинный Саратовского уезда слободы Сокура священник Иван Виноградов предоставил следующий рапорт:

№	Наименование сел	Признающие священство и поклоняющиеся иконам		Не признающие священство, но поклоняющиеся иконам		Не признающие священство и не поклоняющиеся иконам	
		муж.	жен.	муж.	жен.	муж.	жен.
1	Комаровка	8	13	181	163	—	—
2	Усовка	15	21	19	27	—	—
Итого		23	34	200	190		—

Обратившихся в православие не было⁸.

Аналогичные рапорты составлялись по каждому благочинию. В некоторых рапортах содержались сведения об особо опасных сектах, распространенных в данном районе. Так, из Аткарского духовного правления поступила информация, согласно которой среди особо вредных ересей выделялись молокане Воскресенской секты с числом приверженцев 988 мужчин и 1026 женщин, а также субботническая секта (485 мужчин и 534 женщин). В данной местности за отчетный год из поповской секты обратилось 14 человек, а из «духоборцев и молокан» — 4 человека⁹.

Таким образом, в обязанности духовной консистории был включен контроль за действиями староверов и еретиков. Служащие духовной консистории обязаны были разбираться с такими делами самостоятельно,

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

однако в наиболее сложных случаях могли воспользоваться помощью властей.

Здесь следует особо подчеркнуть, что до 1905 г. согласно законам государства в качестве преступления рассматривались еретические или раскольнические агитации. В связи с этим и на светских чиновников возлагалась обязанность по составлению отчетов о количестве лиц, совратившихся с пути православной веры, а духовенство способствовало возвращению заблудших в лоно истинной веры. Однако церковное судопроизводство распространялось лишь на преступления лиц из числа православных. Для осужденных из других разрешенных в государстве конфессий действовали административные учреждения данных вероисповеданий.

Итак, на духовную консисторию была возложена важная функция, которая осложнялась нарушениями староверов и сектантов установленных правил, их пренебрежением властью, особенно духовной. В такой сложной обстановке залогом успешного выполнения комиссией своих обязанностей было добросовестное служение духовенства на приходах. Деятельность особой комиссии наилучшим образом способствовала распространению нравственных ценностей и идеалов среди русского народа по аналогии с тем, как светские суды отражали существующие правовые ценности¹⁰.

Рассмотрение и разрешение особой комиссией указанных дел стало весьма обширной зоной деятельности Саратовской духовной консистории. В Государственном архиве Саратовской области хранится множество материалов именно по данным категориям дел. Эти дела стали настолько распространены, что без участия консистории их рассмотрение и положительная динамика в этом направлении была невозможна.

Особая комиссия выдавала награды тем клирикам, которые помогали расследовать дела о еретиках и старообрядцах. Это способствовало привлечению большего числа духовенства к указанной работе, а также повлияло на эффективность их деятельности.

В этой связи необходимо отметить, что стимулирование духовенства к доносительству в какой-то мере не может восприниматься как положительное явление, однако для борьбы с еретиками данный метод оставался очень эффективным. Эти доносы не освещались публично, чтобы

¹⁰ Мишутина Э. И. Реализация гражданских процессуально-правовых ценностей в деятельности участников гражданского судопроизводства // Арбитражный и гражданский процесс. 2012. № 3. С. 14–18.

не скомпрометировать духовенство. И награды, которые выдавались клирикам, были обычным делом в церковной жизни¹¹. Служащие духовной комиссии проводили тщательное расследование. Если выяснялось, что клирик действительно оказывал помощь консистории в борьбе против сектантов, то его представляли к награде. Однако если выяснялось, что донос явился результатом желания клирика выслужиться перед руководством, то он подвергался прещению и наказаниям согласно Уставу¹².

В Государственном архиве Саратовской области имеются многочисленные материалы о сообщениях священниками случаев ухода в сектантство или раскол. Например, священник села Липовки Феодор Моногенов 5 марта 1877 г. сообщил о том, что солдат В. М. Орлов с семьей перешел в молоканство, совратил туда еще нескольких жителей села, они распевают молоканские песнопения и похоронили ребенка, совершив отпевание по молоканскому обряду¹³.

Что касается рассмотрения дел по старообрядцам, то в упоминающейся статистике было допущено меньше проступков. Здесь служащие консистории осуществляли надзор за деятельностью старообрядцев. Последние иногда сотрудничали с властью по делам благотворительности, и служащие консистории не могли им в этом препятствовать. Однако они в этом случае прослеживали четкое выполнение сторонами контракта. Если нарушения были замечены, то эти чиновники в соответствии с уставом применяли наказания к виновной стороне¹⁴.

Вместе с тем главное предназначение духовных консисторий было иное — осуществлять церковное судопроизводство. Следовательно, требовались дополнительные силы и реформирование для эффективной деятельности в направлении по обращению сектантов и староверов. Для этого нужно было создать специальный местный орган, который и должен был разрешать задачи по противодействию еретическим движениям.

С такой целью разрабатывались проекты во многих епархиях, которые направлялись на рассмотрение в Синод. Эти проекты направлялись в Святейший Синод, где после тщательного анализа лучшие предложения были отобраны и представлены в докладных записках. Часть данных проектов государство положило в основу реформирования

¹¹ Синицына Н. В. Русская церковь в период автокефалии. М., 1996. С. 512–520.

¹² Арсений (Чеговец), архим. Сектанты и церковная политика. Харьков: Епарх. тип., 1913. С. 5.

¹³ ГАСО 135.1.3202.

¹⁴ Устав духовных консисторий. С. 98–100.

комиссий в специальные отделы, созданные при духовных консисториях. Это было сделано во время правления Александра II.

Выдвигались многие проекты по преобразованию комиссий — вплоть до ликвидации последних и создания специального органа при Синоде. Однако такое реформирование было весьма затратным, казна не могла его потянуть, поэтому пришли к выводу о преобразовании уже существующих особых комиссий¹⁵.

Суть изменений заключалась в том, что особая комиссия стала фактически лишь наблюдательным органом без полномочий устанавливать и применять наказания к нарушителям. В случае раскрытия факта проступка члены комиссии были обязаны обратиться в соответствующие правоохранительные органы и оказывать им содействие в расследовании¹⁶. Указом от 14 января 1862 г. контроль за раскольниками и еретиками был выведен в самостоятельное направление деятельности комиссии. Сама же комиссия была реорганизована в особый отдел.

Этот отдел состоял из семи представителей духовенства и одиннадцати светских чиновников. Архиерей представлял на должность тех кандидатов в члены отдела, которые до ранее были служащими в духовных правлениях. Затем списки кандидатов проверялись в Синоде и правоохранительных органах, после чего Синод подтверждал назначение нового служащего или отказывал в этом.

Обязанности служащих духовного отдела сводились к следующему:

- 1) сотрудничество по вопросам борьбы с еретиками и раскольниками с властями и представителями других епархий;
- 2) если в приходе имелась община староверов или еретиков, то особый отдел назначал служащих из благочинных округов для контроля над такими общинами;
- 3) рассмотрение и разрешение дел с участием священнослужителей и еретиков либо раскольников.

Финансовые отчеты о своей деятельности представлялись Святейшему Синоду каждые полгода.

Эти положения показывают, насколько высокими стали требования к служащим особого отдела, к их деятельности и отчетности. Все это обуславливает то положение, что за нарушение в своей деятельности служащий подлежал исключению из сословия без права восстановления¹⁷.

¹⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 87. Д. 232. Л. 1–5.

¹⁶ Свод законов Российской империи. Т. 12. СПб., 1859. С. 205–208.

¹⁷ Устав о церковных наказаниях / Свящ. Собор Православ. Рос. Церкви. М., 1889. С. 59–61.

Отчеты о деятельности служащих особого отдела при духовной консистории проверялись как членами отдела, так и служащим духовной консистории, уполномоченным на проверку всех отчетов по финансовой деятельности учреждения.

Отчеты утверждались архиереем и направлялись в Синод раз в девять месяцев. Копия отчетов оставалась у архиерея¹⁸.

Что касается финансовой деятельности, то денежные средства на нужды отдела приходили из разных источников. В основном это были финансовые средства Святейшего Синода и налоги Саратовской епархии.

Таким образом, со второй половине XIX в. дела по нарушениям еретиков и староверов находились в компетенции судов общей юрисдикции, тогда как для клириков сохранялся сословный суд. В случае нарушений, где фигурантами дела выступали и представители духовенства, и староверы, то духовная консистория могла назначить лишь наказание клирику, а раскольников передавали государству для назначения и применения наказания.

Такое разделение полномочий часто приводило к увеличению сроков разбирательства. В Государственном архиве Саратовской области имеется следующий пример, иллюстрирующий указанную проблему.

Священник Андрей Озеров написал рапорт, содержащий имена и фамилии крестьянских семей, переведенных в недавнем времени из Тамбовской губернии в Саратовскую, показывая, что эти лица состоят в секте хлыстов, в которую они обратились, еще будучи в Тамбовской губернии. Священник пишет, что они под видом благочестия исполняют некоторые обряды воздержания, совершенно несогласных с Церковью, гнушаются таинства супружества, а потому подозреваются в скоплении.

Это дело, как и каждое подобное, отслеживалось духовной консисторией. Так, имеется ответ на запрос консистории о судьбе такого дела от начальника внутренних дел Саратовской губернии. Он пишет, что в отношении указанных лиц начато судебное разбирательство и Балашовский земский суд производит следствие. Священнику Андрею Озерову было вынесено предписание со стороны консистории о необходимости наблюдения за ходом расследования в Балашовском земском суде. Через некоторое время священник Андрей Озеров написал рапорт о том, что о производстве указанного дела о хлыстовцах сведений не имеется.

¹⁸ Милуков П. Н. Очерки по истории русской культуры. 2-е изд. СПб., 1899. Ч. 2. С. 286–289.

Более того, неизвестно даже, кому поручено производство данного дела и кто назначен депутатом с духовной стороны. После такого рапорта лично архиерей Преосвященнейший Анастасий, епископ Саратовский и Царицынский, направил письмо губернатору, после чего это дело началось активно расследоваться. Оказалось, что в Тамбовской губернии проживал некий гр. Сатин, который покровительствовал хлыстам и, более того, расселял их по всей империи. Некоторые из таких хлыстов (о коих и доложил священник Андрей Озеров) попали в Саратовскую губернию. Самого гр. Сатина обличили, помимо прочего, и в прелюбодеянии, незаконном сожительстве с сектанткой, тогда как его законная жена жила в иной местности. В рапорте также указывается, что в Тамбовской губернии эти преступления также открылись еще ранее, чем о них стало известно в Саратовской губернии. Однако и в Тамбовской губернии эти дела до сих пор на нашли своего разрешения.

В журнале Саратовской консистории значится следующая запись, датированная спустя два года с начала разбирательства дела. Так, направлено ходатайство в Балашовский земский суд с просьбой скорейшего производства по делу об указанных хлыстах, которое было передано уже два года назад, а решение по нему до сих пор не принято. Из суда в Саратовскую духовную консисторию пришло уведомление, в котором сообщались данные судьи, уполномоченного разрешать указанное дело, а также говорилось, что ему выдано предписание о скорейшем окончании дела¹⁹. Таким образом, рассмотрение и разрешение дела велось несколько лет.

В завершение стоит сказать, что деятельность особого отдела по борьбе с еретиками и раскольниками, даже после ограничения компетенции во время правления Александра II, была значимой, и поддержка особого отдела духовной консистории по сохранению чистоты веры властями высоко ценилась в обществе.

Важно было и то, что сущность функций особого отдела при консистории заключалась в наблюдении без компетенции разрешения дел и назначения наказания. Еретиков подвергал наказанию окружной суд, однако замешанных в проступках клириков судила консистория.

Деятельность особых отделов по борьбе с еретиками и сектантами положительным образом влияла на ситуацию в Саратовской губернии, способствовала утверждению авторитета Русской Православной Церкви в стране, увеличению степени доверия к церковным властям. Духовные

¹⁹ ГАСО 135.1.2136.

консистерии старательно нивелировали конфликты на религиозной почве, что изменяло в лучшую сторону и взгляды общества на духовенство в целом.

Источники и литература

1. Свод законов Российской империи. Т. 12. СПб., 1859.
2. Устав о церковных наказаниях / Священный Собор Православной Российской Церкви. М., 1889.
3. Устав духовных консисторий. СПб., 1837.
4. *Арсений (Чеговец), архим.* Сектанты и церковная политика. Харьков: Епарх. тип., 1913.
5. *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. 2-е изд. Ч. 2. СПб., 1899.
6. *Мишутина Э. И.* Реализация гражданских процессуально-правовых ценностей в деятельности участников гражданского судопроизводства // Арбитражный и гражданский процесс. 2012. № 3.
7. *Победоносцев Н. П.* Московский сборник. СПб., 1901.
8. *Синицына Н. В.* Русская церковь в период автокефалии. М., 1996.
9. РГИА. Ф. 796. Оп. 76. Д. 343. Л. 1–5.
10. РГИА. Ф. 796. Оп. 87. Д. 232. Л. 1–5.
11. ГАСО 135.1.3202.
12. ГАСО 135.1.2136.
13. ГАСО 135.1.2054.

Deacon Dmitry Leskin. The Activities of the Saratov Spiritual Consistory Targeting Sectarians and Old Ritualists in the Saratov Governorship in the 19th Century.

The author of this article studies the activities of the Saratov Spiritual Consistory targeting sectarians and Old Ritualists in the Saratov Governorship in the 19th century. The author discusses the status and evolution of a special department of the Saratov Spiritual Consistory for activities targeting heretics and schismatics. Important legal documents of pre-Revolutionary Russia — the Order for Spiritual Consistories, the Order for Ecclesiastic Penances, and the Collection of Laws of the Russian Empire — as well as unpublished materials from the State Archives of the Saratov Oblast are analyzed.

Keywords: Spiritual Consistory, sects, schism, reform.

Deacon Dmitry Yuryevich Leskin — Clergyman of the Parish of the Theotokos “Calm My Sorrows”, Saratov (elli-m@mail.ru).

О. А. Джарман, И. Б. Гаврилов

**ХРИСТИАНСКИЕ ПУТИ ВОСТОКА И ЗАПАДА.
РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГРАФИЮ
EUGENE WEBB. IN SEARCH OF THE TRIUNE
GOD. THE CHRISTIAN PATHS OF EAST AND WEST.
UNIVERSITY OF MISSOURI, 2014, 448 p.**

Статья представляет собой рецензию на монографию американского историка религии Юджина Уэбба «В поисках Троицкого Бога. Христианские пути Востока и Запада». Рассматривается авторская концепция «первичного» и «вторичного» символизма, основанная на методологии американского философа Эрика Фёгелина. В изучении триадологии исследуются «путь оптимиста» и «путь пессимиста»: первый путь, укорененный в первичном символизме Востока, — это «обожение» (theosis), второй путь рассматривается Уэббом как тупиковый. Уэбб показывает, что традиция восточного христианства Вселенских Соборов сохранила первичную библейскую образность, основанную на опыте, в то время как христианская традиция Запада, будучи отделена от истинного опыта, развила «вторичный» символизм. Основная идея Богосыновства была развита на Востоке как путь обожения всех людей.

Ключевые слова: история религиозно-философской мысли, история религии, Запад и Восток, православие и католичество, о. Г. Флоровский, бл. Августин, Тринитарный догмат, христианский диалог, Юджин Уэбб (Eugene Webb), Эрик Фёгелин (Eric Voegelin), история Церкви, обожение.

Монография американского историка религии профессора Юджина Уэбба (род. в 1938 г.) «В поисках Троицкого Бога. Христианские пути Востока и Запада» представляет собой интересное явление в современной западной гуманитарной науке и философии. Исследования причин раскола между Востоком и Западом предпринимались настолько многократно, что сложно ожидать появления какого-то принципиально нового труда. Тем не менее автор делает смелую попытку подойти к вопросу со стороны философии австрийского, а впоследствии американского политического философа, одного из творцов

Ольга Александровна Джарман — кандидат медицинских наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин и биоэтики Санкт-Петербургского государственного педиатрического медицинского университета (olwen2005@gmail.com).

Игорь Борисович Гаврилов — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igo7777@mail.ru).

американского неоконсерватизма Эрика Фёгелина (Eric Voegelin, 1901–1985)¹, что можно рассматривать в некоторой степени как ответ, прозвучавший спустя почти столетие, на вопрошание выдающегося русского богослова протоиерея Георгия Флоровского (1893–1979) о том, что современные богословы должны следовать отцам-каппадокийцам в том, что они впервые заговорили на языке философии и стали философами для философов².

Автор детально рассматривает Тринитарную доктрину христианства как сердце не только христианской догматики, но и мистики, начиная с понятий, выраженных еще в Ветхом Завете, и заканчивая свт. Григорием Паламой. Созданная им панорама истории христианства и Тринитарного догмата просматривается на фоне драматической истории духовной и догматической жизни Церкви.

Концепция «первичного» и «вторичного» символизма, по Эрику Фёгелину (с помощью которого автор делает попытку описать живой и разделяемый другими личностями опыт), определяет «первичный» символизм как исходящий из истинного первичного опыта, как философского, так и религиозного. «Вторичный» символизм может быть подразделен на два типа. Первый тип замещает «первичный» символизм после того, как уже свершилось разделение опыта и изначального символа. Второй тип еще более удален от первичного опыта и появляется тогда, когда утрачена всякая связь с опытом, породившим первичный символ. Проблема западной концепции Троицы как раз и состоит, по мнению Уэбба, в том, что она является «вторичным» символизмом в его двух типах, и это становится главным препятствием на пути диалога Запада с Восточными Церквями. В православной традиции, напротив, велика роль «первичного» символизма (хотя автором отмечается и появление «вторичного»).

¹ Ю. Уэбб опирается прежде всего на труд Э. Фёгелина: *Israel and Revelation*. Ed. Maurice P. Hogan Vol. 1 of *Order and History*. Columbia: University of Missouri Press, 1997. В другом своем капитальном труде «Новая наука политики» (1953) Э. Фёгелин усматривает суть современного мира в возрастающей силе гностицизма. Фёгелин писал, что «гностицистическая революция имеет своей целью перемену природы человека и установление преображенного общества» (См.: *Voegelin E. New Science of Politics // The Collected Works of Eric Voegelin: 34 vols. Columbia, 1997–1999. Vol. 5. P. 196–219; Павлов А. Эрик Фёгелин и американские консерваторы*. URL: http://www.katehon.ru/html/top/analitika/erik_voegelin_i_amerikanskije_konservatori.htm (дата обращения: 06.03.2017).

² Гаврилов И. Б. Протоиерей Георгий Флоровский как православный мыслитель и свидетель Церкви // *Верующий разум*. 2013. № 1. С. 43–72.

Ю. Уэбб отмечает, что в изучении триадологии есть «путь оптимиста» и «путь пессимиста»: первый путь, укорененный в «первичном» символизме Востока, — это «обожение» (theosis); второй — тупиковый путь, начало которого положено богословием бл. Августина, «подслушивание того, как Иисус и Отец разговаривают в Евангелиях».

Монография состоит из восьми глав, различных по объему.

В первой главе («Божественное Сыновство в Израиле») автор тщательно разбирает символику Божественного Усыновления и Сыновства в Ветхом Завете, уделяя особое внимание терминам «Сын» и «Раб». В Ветхом Завете Израиль является сыном Божиим, который имеет призвание служить Богу. Ключевым для христианской интерпретации является то, что Иисус Христос, подобно Иеремии, становится в дальнейшем той единственной Личностью, которая выполняет роль Израиля как Сына и Раба Божия и о которой подробно пишет пророк Исаия (53-я глава). Это Сыновство осуществляется с помощью Духа, и этот опыт в дальнейшем должно разделить все человечество. Фёгелин противопоставляет опыт «завета» как ханаанского политического союза «господин-раб» с заветом Яхве как символом свободы. Однако двойственность проявляется уже в царстве Давида и в дальнейшем переходит в новозаветные времена³.

Вторая глава посвящена исследованию нарратива темы Сына и Духа в Новом Завете. В ней рассматриваются попытки приложения древнееврейской метафоры к Иисусу Христу и ее радикальная трансформация в свете вести Нового Завета. Автор сравнивает концепцию Божественного правителя, грядущего и чаемого, с символизмом детства, Крещения и новозаветным портретом Иисуса Христа. Роль Духа рассматривается как божественное изменение человечества, обещанное пророком Иезекииелем, которое после само-опустошения («кенозиса») Иисуса Христа вовлечет в себя все творение. Космос для апостола Павла всегда телеологичен и цель его — Христос. В Иоанновой традиции также осознается, что любовь Бога может быть понята и воспринята как опыт только через Христа. Роль Духа заключается в том, чтобы привести к обожению всю тварь. Кенозис Иисуса в богословии ап. Павла и ап. Иоанна противоплагается иллюзорной мощи Римской империи.

В третьей главе, посвященной анализу Символа веры, Уэбб доказывает, что традиция восточного христианства Вселенских Соборов сохранила

³ Как здесь не вспомнить слова С. Фуделя о «темном двойнике Церкви»? См., напр.: Фудель С. О темном двойнике Церкви. URL: <http://www.pravmir.ru/o-temnom-dvojnike-cerkvi/> (дата обращения: 06.03.2017).

первичную библейскую образность, основанную на опыте, в то время как христианская традиция Запада, будучи отделена от истинного опыта, развила «вторичный» символизм. Автор показывает, что халкидонские термины *ousia* (греч. бытие, субстанция) и *hypostasis* (греч. лицо, сущность) глубоко укоренены в библейском опыте восприятия Бога как «Я ЕСМЬ». Основная идея Богосыновства была развита на Востоке как путь обожения всех людей.

В четвертой главе, посвященной бл. Августину, автор анализирует психологические триады, которые создает этот великий богослов, считавший, что никто не может иметь опыта, сопричастного Троической жизни. В этом бл. Августин покидает традицию Западного богословия, ярко проявившую себя в трудах св. Илария Пиктавийского (ок. 315–367) и Мариа Викторина (Marius Victorinus, 281/91 — после 363). По мысли автора, отсутствие опыта «спасения» как «обожения» вынуждает бл. Августина развивать свое учение о предопределении.

В пятой главе рассматриваются новые христианские варварские королевства раннего Средневековья и их религиозный вектор. От королевства вестготов в Испании (V–VI вв.) до Карла Великого (768–814) такие царства рассматривали себя в «давидическом» аспекте, мысля Иисуса Христа — Сына Божия именно как сверхчеловека и единственного императора мира⁴. Это криптоарианство достигло пика в идеологии Карла Великого, поддерживаемого Римско-Католической Церковью. Голоса некоторых испанских богословов были заглушаемы на этом фоне, хотя ясно можно видеть, что они говорили от «первичного» символизма, основанного на опыте, и во многом сходились с представлениями прп. Максима Исповедника, говорившего о «самоопустошении Бога» ради смертных человек, для их обожения. Эта разница в политике и мистике вызвала ряд разногласий — от отношения к иконам до окончательного разрыва после Крестовых походов.

Две последующие главы, шестая и седьмая, являются ключевыми в данной монографии.

В шестой главе рассматривается период от конца Крестовых походов до Реформации. Автор выражает надежду, что в традиции Лютера «ожил» первичный опыт и «первичный» символизм, вопреки царствующему

⁴ О некоторых аспектах предхристианского почитания императора, напр., см.: Джарман О. А. Культ императора в Древнем Риме и Италии в межзаветную и раннехристианскую эпоху // Христианское чтение. 2012. № 2. С. 56–118; Джарман О. А. Некоторые аспекты культа правителя в эллинистическом культурном обществе // Христианское чтение. 2013. № 3. С. 165–234.

в ту эпоху «libido dominandi» (желание подчинять)⁵. Попытка Лютера представляется автору весьма интересной, хотя и не свободной от западного плена «вторичного» символизма.

В седьмой главе этим попыткам противопоставляется другой путь — проникновение в тайну опыта общения со Христом и Святой Троицей через практики исихазма. Автор подчеркивает, что св. Григорий Палама в своем опыте не только следовал св. Максиму Исповеднику, но и придерживался библейского опыта, говоря об обожении всей твари как о цели творения. Эпоха после паламитских споров, утверждает автор, это эпоха упадка: греков и славян — под турецким игом, Русской Церкви — под западным засильем. Это, пожалуй, один из главных недостатков книги — автор имеет весьма слабое представление об истории Русской Православной Церкви, влиянии Афона⁶, традиции старчества и других духовных путей возрождения, наблюдавшихся в ней⁷. Также досадно не видеть упоминания о зарубежном русском возрождении в послереволюционной эмиграции⁸. Именно это возрождение богословской и религиозно-философской мысли открыло западному миру Православие не как экзотическую греческую религию, а как Вселенское христианство. К сожалению, грекофильство автора заставляет его цитировать греческих богословов гораздо чаще, чем о. Георгия Флоровского и В.Н. Лосского, проложивших путь и греческому религиозному возрождению.

Важны выводы, к которым приходит Ю. Уэбб, несомненно симпатизирующий православию, которые он формулирует в последней, восьмой главе. По его мнению, в корне неверным подходом в диалоге Востока и Запада является отношение к спорам о догматах как к некоей «догматомании», которую можно просто игнорировать. Напротив, подчеркивает автор, необходима вербализация этих двух в корне разных подходов к опыту и символу, и только тогда возможна плодотворная дискуссия.

⁵ Термин, введенный бл. Августином, который обозначает властную и деспотическую природу человека.

⁶ О влиянии Афона на русскую культуру XIX века см.: *Гаврилов И. Б.* «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия. СПб., 2016. С. 126–134.

⁷ О русской православном возрождении XIX века см.: *Гаврилов И. Б.* Степан Петрович Шевырев о «русском воззрении» // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 229–289; *Гаврилов И. Б.* Константин Аксаков о «русском воззрении» (1830–1840-е гг.) философии // Христианское чтение. 2017. № 1. С. 238–262.

⁸ О расцвете религиозно-философской мысли в Русском зарубежье см.: *Гаврилов И. Б.* Ф. А. Степун о России и русской философии // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 345–373.

Источники и литература

1. Voegelin E. Israel and Revelation. Ed. Maurice P. Hogan Vol. 1 of Order and History. Columbia: University of Missouri Press, 1997.
2. Voegelin E. New Science of Politics // The Collected Works of Eric Voegelin: 34 vols. Columbia, 1997–1999. Vol. 5. P. 196–219.
3. Webb E. In Search of the Triune God. The Christian Paths of East and West. University of Missouri, 2014. 448 p.
4. Гаврилов И. Б. Константин Аксаков о «русском воззрении» (1830–1840-е гг.) философии // Христианское чтение. 2017. № 1. С. 238–262.
5. Гаврилов И. Б. Степан Петрович Шевырев о «русском воззрении» // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 229–289.
6. Гаврилов И. Б. «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия. СПб., 2016. С. 126–134.
7. Гаврилов И. Б. Протоиерей Георгий Флоровский как православный мыслитель и свидетель Церкви // Верующий разум. 2013. № 1. С. 43–72.
8. Гаврилов И. Б. Ф. А. Степун о России и русской философии // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 345–373.
9. Джарман О. А. Культ императора в Древнем Риме и Италии в межзаветную и раннехристианскую эпоху // Христианское чтение. 2012. № 2. С. 56–118.
10. Джарман О. А. Некоторые аспекты культа правителя в эллинистическом культурном обществе // Христианское чтение. 2013. № 3. С. 165–234.
11. Павлов А. Эрик Фёгелин и американские консерваторы. URL: http://www.katehon.ru/html/top/analitika/erik_voegelin_i_amerikanskije_konservatori.htm (дата обращения: 06.03.2017).
12. Фудель С. О темном двойнике Церкви. URL: <http://www.pravmir.ru/o-temnom-dvojnike-cerkvi/> (дата обращения: 06.03.2017).

Olga Jarman, Igor Gavrilov. The Christian Ways of East and West. Review of Eugene Webb. In Search of the Triune God. The Christian Paths of East and West. University of Missouri, 2014, 448 p.

This article reviews the monograph of the American historian of religion Eugene Webb *In Search of the Triune God. The Christian Paths of East and West*. The author presents Webb's conception of "primary" and "secondary" symbolism, which is grounded in the methodology of the American philosopher Eric Voegelin. In the study of Trinitarian theology, two methods are identified: the "way of the optimist" and the "way of the pessimist". The first consists of theosis, which is grounded in the symbolism of the East; the second is viewed by Webb as a dead end. Webb demonstrates that the tradition of Eastern Christianity of the Ecumenical Councils has

maintained primary biblical symbolism, a symbolism grounded in experience, while the Christian tradition of the West, separated from true experience, has developed a secondary symbolism. The idea of divine adoption was developed in the East as a way of theosis available for all people.

Keywords: history of religious and philosophical thought, history of religion, West and East, Orthodoxy and Roman Catholicism, Georges Florovsky, Saint Augustine, Trinitarian doctrine, Christian dialog, Eugene Webb, Eric Voegelin, Church history, theosis.

Olga Aleksandrovna Jarman — Candidate of Medicine, Senior Lecturer of the Department of Humanities and Bioethics at St. Petersburg Pediatric Medical University (olwen2005@gmail.com).

Igor Borisovich Gavrilov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Theology of St. Petersburg Theological Academy (igo7777@mail.ru).

Для заметок

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

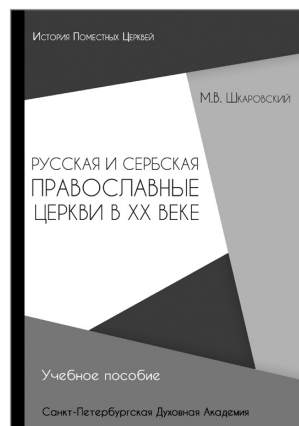
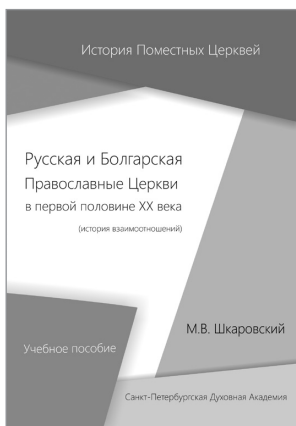
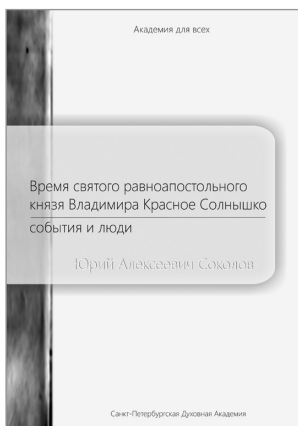
В журнале публикуются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области теологии, философии, истории, религиоведения, а также смежных научных областей, таких как философия культуры, социальная и экономическая философия, лингвофилософия и философия права.

Статьи для публикации принимаются только в электронном виде.

Все статьи проходят обязательное внутреннее и/или внешнее рецензирование.

Перед подачей статьи на официальном сайте журнала <http://spbpda.ru> необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям и способом подачи статьи.

Вся информация —
на официальном сайте журнала
<http://spbpda.ru>



Издательство Санкт-Петербургской православной
духовной академии представляет

**учебные пособия, сборники конференций,
популярные издания, нотные сборники:**

- *Ю. А. Соколов.* Время святого равноапостольного князя Владимира Красное Солнышко: события и люди (ISBN 978-5-906627-31-5).
- *М. В. Шкаровский.* Русская и Болгарская Православные Церкви в первой половине XX века (история взаимоотношений) (ISBN 978-5-906627-30-8).
- *М. В. Шкаровский.* Русская и Сербская Православные Церкви в XX веке (история взаимоотношений) (ISBN 978-5-906627-22-3).

Все издания рекомендованы или допущены к распространению
Издательским Советом Русской Православной Церкви.

Издания предназначены преподавателям и студентам
богословских и гуманитарных учебных заведений,
историкам, религиоведам, а также всем читателям,
интересующимся Русской Православной Церковью.

Все подробности и возможность приобретения книг
онлайн — на сайте

<http://www.izdat-spbda.info>

Учредитель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 3, 2017

Научный журнал

ISSN 1814-5574

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

ЖУРНАЛ ВКЛЮЧЕН В ПЕРЕЧЕНЬ ВАК с 29.12.2015

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

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

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ),
договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р17-709-0353

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции и издательства:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбПДА
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: red.christian.reading@gmail.com

Главный редактор: архиепископ Петергофский Амвросий
(Ермаков Виталий Анатольевич),
кандидат богословия, ректор СПбДА.

Ответственный редактор: священник Игорь Иванов,
кандидат философских наук, доцент.
Корректор: А. А. Сазонова.
Перевод на английский язык: А. А. Андреев.
Верстка: Н. Н. Пимшина.
Дизайн обложки: М. В. Тарасова.

Подписано в печать: 15.06.2017. Дата выхода в свет: 01.07.2017.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем журнала: 18,07 а.л. Свободная цена.

Подписной индекс:
Каталог Российской прессы – 99956

Отпечатано в типографии ООО «ИПК БИОНТ»
199026, Санкт-Петербург, Средний пр., дом 86.
Тел.: (812) 207-58-43.
Заказ № 46. Тираж 250 экз.