

**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

№ 5, 2017

Scientific Journal

Theology. Philosophy. History

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

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 5, 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 R17-709-0355

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

Editorial Board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5
Х93

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р17-709-0355

Журнал включен в перечень ВАК с 29.12.2015

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

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

Редакционный совет

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

№ 5 [сентябрь–октябрь] : Теология. Философия. История. — 2017. — 264 с.

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5

СОДЕРЖАНИЕ

Теология

<i>Архимандрит Симеон (Томачинский). Влияние Данте на концепцию иконографии Страшного суда</i>	10
<i>Протоиерей Василий Петров. «Слово душеполезное» преподобного Никодима Святогорца: текстологическо-богословский анализ</i>	19
<i>Священник Михаил Легеев. Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса</i>	33
<i>Священник Димитрий Лушиников. Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX — начала XX вв. Космологический аргумент</i>	44
<i>А. О. Крылов. Понимание святости в творениях святителя Димитрия Ростовского: некоторые наблюдения</i>	51
<i>Д. Г. Добыкин, Н. А. Тарнакин. Текстология и библейская история в трудах православных библеистов в СССР. Период с 1953 по 1964 гг.</i>	61
<i>Священник Димитрий Трибушный. Рецепция понятия «всеединство» в богословской системе преподобного Иустина Челийского</i>	74
<i>С. А. Чурсанов. Богословские истоки и ключевые аспекты христианского понимания творчества</i>	86
<i>А. А. Андреев. Венецианские печатные Ирмологии XVI–XVII вв. и книжная справа в Москве</i>	98
<i>В. В. Кричфалуший. Эллинская философия в понимании Татиана Ассирийца</i>	110

Философские науки

<i>А. В. Шевцов. К вопросу о философской системе М. И. Каринского (к 100-летию со дня кончины)</i>	116
<i>А. А. Лагунов. Философствование и молитвенное делание как способы постижения мира</i>	124
<i>Н. Н. Ростова. Имманентизм в русской культуре</i>	130
<i>А. Ю. Бердникова. Персоналистические воззрения Е. А. Боброва</i>	144
<i>И. Л. Фокин. Реформация в философии истории («Истории Спасения») Якоба Бёме</i>	150

Исторические науки

<i>Митрополит Исидор (Тупикин). Жизнь и служение епископа Смоленского Иоанна (Соколова) в стенах Санкт-Петербургских духовных школ</i>	158
<i>И. В. Базиленко. Тегеранская трагедия 1829 г. в истории российско-иранских отношений</i>	168
<i>Протоиерей Александр Берташ. Русское храмостроительство середины XIX — начала XX вв. в оценке дореволюционных и советских историков архитектуры: к историографии вопроса</i>	183
<i>Священник Николай Корниенко. «А Святую ту церковь построить»: из истории возведения и деятельности Свято-Троицкого храма в Урге</i>	198
<i>Н. Н. Вихрова, В. Л. Васильев. Возвращение на родину: к биографии А. И. Предтеченского</i>	209
<i>В. В. Шишкин. Янус Фрегоз, епископ Аженский — прелат времен Религиозных войн во Франции</i>	221
<i>И. В. Амбарцумов. Харизматические общины Санкт-Петербурга: история, церковная организация, особенности вероучения и социального служения</i>	232
<i>П. И. Гайдено. Несколько замечаний о власти настоятеля древнерусского монастыря (XI–XIII вв.)</i>	240

Рецензии

<i>Священник Иван Никулин. Новое слово в изучении Вологодского архиерейского дома и вологодской епархии: Рецензия на: Приходно-расходные денежные книги Вологодского архиерейского дома святой Софии и окладные книги Вологодской епархии. XVII — начало XVIII в. / сост. Н. В. Башнин. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2016. 872 с., ил.</i>	253
<i>О. А. Джарман, И. Б. Гаврилов. К характеристике древнеримского культа императора. Рецензия на монографию I. Gradel. Emperor Worship and Roman Religion (Oxford Classical Monographs). Oxford University Press, 2004. 428 p.</i>	256

In memoriam

<i>Автобиография Г. М. Прохорова</i>	260
<i>Протоиерей Константин Костромин. Несколько слов о Гелиане Михайловиче Прохорове (20.03.1936–1.09.2017)</i>	261

CONTENTS

Theology

<i>Archimandrite Simeon (Tomachinsky)</i> . The Influence of Dante on the Concept of Iconography of the Last Judgment.....	10
<i>Archpriest Vasilii Petrov</i> . The “Edifying Word” of St. Nicodemus the Hagiorite: Textological and Theological Analysis.....	19
<i>Priest Mikhail Legeyev</i> . The Meaning of History: Toward the Question of the Triumph or Kenosis of the Church.....	33
<i>Priest Dimitriy Lushnikov</i> . Attitude to Kant’s Criticism of the Arguments for the Existence of God in the Tradition of the Russian Theological Academies of the late XIX – early XX centuries. Cosmological Argument	44
<i>Aleksey Krylov</i> . The Notion of Sanctity in the Works of St. Demetrius of Rostov: Some Observations.....	51
<i>Dmitry Dobykin, Nikolay Tarnakin</i> . Textology and Biblical Studies in the Works of the Russian Orthodox Biblical Scholars in the USSR. The Period from 1953 to 1964.....	61
<i>Priest Dimitry Tribushny</i> . The Reception of the Concept of “Pan-Unity” in the Theological System of St. Justin of Ćelije	74
<i>Sergey Chursanov</i> . Theological Background and Key Aspects of Christian Understanding of Creativity	86
<i>Aleksandr Andreev</i> . Venetian Printed Hirmologia in the 16 th and 17 th Centuries and the Nikonian Liturgical Reform.....	98
<i>Vasily Krichfalushy</i> . Hellenistic Philosophy as Understood by Tatian the Assyrian	110

Philosophical Sciences

<i>Aleksandr Shevtsov</i> . On the Question of the Philosophical System of Mikhail Karinsky (in Honor of the Centennial of the Repose of M. Karinsky)	116
<i>Aleksey Lagunov</i> . Philosophical Inquiry and the Work of Prayer as Ways of Understanding the World.....	124
<i>Natal’ya Rostova</i> . Immanentism in Russian Culture	130
<i>Aleksandra Berdnikova</i> . Personalistic Views of Evgeny Bobrov.....	144
<i>Ivan Fokin</i> . The Reformation in the Philosophy of History (“History of Salvation”) of Jacob Boehme	150

Historical Sciences

<i>Metropolitan Isidor (Tupikin). The Life and Ministry of Bishop John (Sokolov) of Smolensk within the Walls of the St. Petersburg Theological Schools</i>	158
<i>Igor Bazilenko. The Tehran Tragedy of 1829 in the History of Russian-Iranian Relation.....</i>	168
<i>Archpriest Aleksandr Bertash. Russian Temple Building of the middle of XIX – early XX centuries in the Assessment of Pre-revolutionary and Soviet Historians of Architecture: to the Historiography of the Question</i>	183
<i>Priest Nikolay Kornienko. “Let us Build that Holy Church”: from the History of the Construction and Activities of the Holy Trinity Church in Urga.....</i>	198
<i>N. Vikhrova, V. Vasil'yev. Return to the Motherland: towards the Biography of Andrey Predtechensky</i>	209
<i>Vladimir Shishkin. Janus Frégose, Bishop of Agen, a Prelate during the Period of the Religious Wars in France</i>	221
<i>Ivan Ambartsumov. Charismatic Communities of St. Petersburg: History, Church Organization, Specifics of the Religious Doctrine and Social Service</i>	232
<i>Pavel Gaidenko. Some Comments on the Authority of the Abbot in Medieval Russian Monasteries (XIth to XIIIth Centuries)</i>	240

Book Reviews

<i>Priest Ivan Nikulin. A New Word in the Study of the Vologda Archbishop's House and the Vologda Diocese: Review on: Prikhodno-raskhodnyye denezhnyye knigi Vologodskogo arkhieyreyskogo doma svyatoy Sofii i okladnyye knigi Vologodskoy yeparkhii. XVII – nachalo XVIII v. / sost. N. V. Bashnin. M.; SPb.: Al'yans-Arkheo, 2016. 872 s., il. [Income-Expenditure Money Books of the Vologda Bishop's House of St. Sophia and the Salary Books of the Vologda diocese in the XVIIth – early XVIIIth centuries / edited by N. V. Bashnin. M. ; SPb. : Alliance-Archeo, 2016. 872 p., Ill].</i>	253
<i>Olga Jarman, Igor Gavrilov. To the Characteristic of the Ancient Roman Cult of the Emperor. Review on the Monograph: I. Gradel. Emperor Worship and Roman Religion (Oxford Classical Monographs). Oxford University Press, 2004. 428 p.....</i>	256

In memoriam

<i>Autobiography of G. M. Prokhorov</i>	260
<i>Archpriest Konstantin Kostromin. A Few Words About Gelian Mikhailovich Prokhorov (20.03.1936–1.09.2017).....</i>	261

Архимандрит Симеон (Томачинский)

ВЛИЯНИЕ ДАНТЕ НА КОНЦЕПЦИЮ ИКОНОГРАФИИ СТРАШНОГО СУДА

В статье исследуется история появления чистилища в иконографической концепции Страшного суда и рассматривается влияние «Божественной комедии» Данте на иконографию загробного мира. До XIII века в изображениях Страшного суда присутствовали только ад и рай, без чистилища. Со второй половины XIV в., после появления «Божественной комедии» Данте, некоторые элементы чистилища возникают, в частности, на фресках Нардо ди Чоне во флорентийской церкви Санта Мария Новелла. В середине XV века в ряде изображений Страшного суда обнаруживается структурное выделение чистилища. Первым таким изображением стала «Коронация Марии» Ангеррара Шаронтона, которое датируется 1453 г. Практически все выдающиеся художники XV–XVI вв., писавшие Страшный суд: Фра Анджелико, Синьорелли, Микеланджело, Рафаэль, Вазари, во многом следовали дантовской концепции загробного мира и изображали самого Данте среди праведников и учителей. Из этого можно сделать вывод о значительном влиянии «Божественной комедии» на формирование иконографической концепции Страшного суда.

Ключевые слова: иконография, Страшный суд, чистилище, «Божественная комедия» Данте, фрески, Джотто, Нардо ди Чоне, Фра Анджелико, Микеланджело, Рафаэль, Франциск Ассизский.

Вступление

Не только русская иконопись является «богословием в красках», но и западная церковная живопись передает в образах богословские идеи католического мира. Порой изобразительное искусство может ярче и подробнее рассказывать о верованиях народа, нежели теологические трактаты.

Более того, для западного человека визуальные образы имеют гораздо большее значение, нежели для православной традиции с ее аскетической осторожностью в отношении изображения духовного мира. В этом связи интересным представляется проследить эволюцию образов чистилища в западной иконографии.

Как известно, римо-католический догмат о чистилище формировался постепенно, можно сказать, он рождался в муках. Наиболее подробно генезис представлений о «среднем месте» рассмотрен в книге французского культуролога Жака Ле Гоффа «Рождение чистилища»¹.

Можно зафиксировать следующие главные этапы становления доктрины о чистилище:

- Идеи, связанные с «очистительным огнем» (Ориген и проч.) — дохристианская эпоха и первые 11 веков христианства;
- Появление слова *purgatorium*, «чистилище», — конец XII в.;
- Лионская уния с греками (в документах нет слова «чистилище», но присутствует сама идея очищения) — Второй Лионский Собор, 1274 г.;

Архимандрит Симеон (Томачинский Владислав Викторович) — кандидат филологических наук, ректор Курской духовной семинарии, преподаватель Московской духовной академии (sym2tom@gmail.com).

¹ Ле Гофф Ж. Рождение чистилища. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2011.

- Развернутая поэтическая религиозно-богословская концепция чистилища — Данте, «Божественная комедия», 1321 г.;
- Догмат о чистилище, ставший официальным учением Католической Церкви — Ферраро-Флорентийский собор, 1438–1439 гг.

В данной статье делается попытка проследить, какое влияние оказало появление «Божественной комедии» Данте на концепцию изображения чистилища².

Загробный мир в иконографии Треченто

Детального и полного исследования по вопросу о становлении сюжета чистилища в иконографии загробного мира не существует. Однако, по общему мнению искусствоведов, до XIV в. в изображении загробного мира чистилище отсутствовало. Фрески Страшного суда традиционно изображали посмертную участь праведников и грешников, рай и ад.

У современника Данте знаменитого изюграфа Джотто в его росписях Капеллы дель Арена в Падуе (завершены в начале XIV в.) мы находим еще двучастную композицию: ад и рай. По мнению В. Д. Дажиной, иконография Страшного суда в исполнении Джотто «имела близкие аналогии в произведениях византизирующего стиля XIII в., и в частности, в мозаиках Чефалу и в куполе флорентийского баптистерия»³.

К тому же XIV в. относятся, например, фрески Страшного суда неизвестного автора в церкви Санта Мария ин Пьяно в итальянском городе Лорето Апрутино (Loreto Aprutino). На них изображен восседающий на троне Христос, окруженный праведниками. Внизу души умерших перебираются через мост, где их встречает сидящий Архангел Михаил в красных одеждах, а добродетельным ангелы помогают перебраться на другую сторону. Некоторые падают с моста в реку, становясь, таким образом, добычей дьявола, который «ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» (1 Пет. 5:8).

Образ моста, связывающего небо и землю в загробном мире, исследователи находят еще в древних дохристианских культах, например, в Иране или Индии⁴.

Аналогичную картину с выделением рая и ада мы находим в и других изображениях Страшного суда до эпохи Данте. После появления «Божественной комедии» ситуация начинает постепенно меняться.

В обширной фототеке Фонда Федерико Дзери (Federico Zeri) Болонского университета⁵, по сюжету «purgatorio» («чистилище»), находится несколько десятков изображений разных веков. Самое раннее датируется 1320–1325 гг., то есть временем непосредственно после смерти Данте. Это цикл фресок *Visione del Purgatorio* («Видение чистилища»), принадлежащий кисти Джулиано да Римини, в церкви Святителя Николая в итальянском городке Толентино. Фрески находятся в нижнем регистре юго-восточной стены. Они изображают объятые пламенем фигуры, в том числе священников, над которыми парит ангел.

Еще несколько сюжетов второй половины XIV в. связаны с предстательством Богоматери за души в чистилище. Так, в алтарной апсиде церкви Архангела Михаила города Чивителла находятся фрески Бьяджо ди Горо Гецци (цикл закончен к 1368 г.) На правой стене находится фреска «Богоматерь заступает за души чистилища», на которой Дева Мария вытягивает за руки спасаемую душу из котла с пламенем. Этот сюжет будет особенно популярным при изображении чистилища: к нему будут

² Автор выражает благодарность Марине Сергеевне Тарасовой, канд. искусствоведения, сотруднику Курской картинной галереи им. Дейнеки, преподавателю Курской духовной семинарии, за помощь в подготовке данной публикации.

³ Дажина В. Д. Тема «конца времен» в искусстве итальянского Возрождения // Итальянский сборник. Вып. 3. М.: Памятники исторической мысли, 2003. С. 215.

⁴ Ле Гофф Ж. Рождение чистилища... С. 32.

⁵ Фототека доступна на сайте Фонда: URL: <http://www.fondazionezeri.unibo.it> (дата обращения: 29.08.2017).

обращаться, в частности, Карло Селлитто, Чезаре Сермеи, Себастьяно Риччи, Марчелло Федели, Федерико Цуккари, Джан Паоло Каванья и др. Чаще других в иконографических сюжетах о чистилище встречаются фигуры святителя Григория Великого и блж. Франциска Ассизского.

У Данте Богородица, восседающая в раю справа от Своего Сына, имеет особую благодать помогать людям. Как обращается к Ней в молитве в 33-й песни Бернард Клервосский,

Не только тем, кто просит, подает
Твоя забота помощь и спасенье,
Но просьбы исполняет наперед.
(Рай, 33:16–18)⁶

La tua benignità non pur soccorre
a chi domanda, ma molte fiate
liberamente al dimandar precorre.
(Par. 33:16–18)⁷

Одно из первых изображений, в котором влияние «Божественной комедии» очевидно, находится во флорентийской капелле Strozzi di Mantova. Считается, что фрески в капелле Строцци церкви Санта Мария Новелла были написаны Нардо ди Чоне (Nardo di Cione), возможно, вместе с его братом Андреа ди Чоне, называемым также Орканья, возможно, при участии также его сына Джованни⁸. Эти фрески, датируемые приблизительно 1360 г., то есть спустя несколько десятилетий после появления «Божественной комедии», написаны под несомненным влиянием Данте. Это особенно удивительно, учитывая тот факт, что состоявшийся в этой же самой церкви Санта Мария Новелла Поместный собор 1335 г. запрещал представителям доминиканского ордена чтение произведений Данте.

Общая композиция триптиха в капелле Строцци иллюстрирует евангельские слова Христа «Приидите, благословенные Отца Моего...» и «Идите от меня, проклятые...». Сюжет центрального паруса носит название «Страшный суд», он находится в глубине капеллы, вокруг витража с изображением Девы Марии.

Прямо над витражом, в центральной части композиции, изображен сидящий на облаках Христос, Который вершит Суд. Ниже находятся ангелы, потом Богородица и св. Иоанн Предтеча, затем апостолы и, наконец, в нижней части с правой стороны от Христа (или слева, если смотреть на фреску) помещены праведники, например, пророк Моисей, праотцы Ной, Исаак и другие. В группе «блаженных» (Beati) изображен также молящийся Данте.

С левой стороны от Христа, на центральной стене и в люнете, симметрично группе праведников изображены грешники, среди которых есть духовные и светские лица, цари и знаменитости. В частности, здесь мы видим Каина, египетского фараона, первосвященника Каиафу и других.

Две другие части триптиха более подробно изображают посмертную участь людей. Правая часть триптиха (слева от наблюдателя) носит название «Рай», левая — «Ад». По мнению некоторых исследователей, фрески Нардо ди Чоне изображают ад в дантовской интерпретации, с девятью кругами⁹, а также — впервые — чистилище

⁶ Данте. Божественная комедия / пер. с итал. и прим. М. Лозинского. М.: Интерпракс, 1992. С. 509.

⁷ Dante Alighieri. Divina Commedia / intr. di Italo Borzi; comm. a cura di Giovanni Fallani e Silvio Zennaro. Roma: Newton, 2012. P. 642.

⁸ См.: URL: https://it.wikipedia.org/wiki/Cappella_Strozzi_di_Mantova (дата обращения: 29.12.2015).

⁹ Майканав А. Страшный суд // Единая коллекция цифровых образовательных ресурсов. URL: http://files.school-collection.edu.ru/dlrstore/f5390dd3-58c8-4ae1-a74d-4c44b3fefa18/Sujeti/VI.Po_Voznesenii/80.Strachnii_Sud/Strashnii_Sud.htm (дата обращения: 28.12.2015).

как «надстройку» над адом¹⁰. Однако при ближайшем рассмотрении очевидно, что чистилище структурно не выделено¹¹.

Важно отметить, что капелла с этими фресками находится в церкви Санта Мария Новелла, где во время Ферраро-Флорентийского собора, принявшего догмат о чистилище, размещался папский двор.

Еще одно изображение чистилища второй половины Треченто прямо соотносится с 10-й песнью «Чистилища» у Данте. Речь об алтарной картине Якопино ди Франческо де Бавози «Успение Богоматери» с клеймами (1360–1380, Болонья, Пинакотекка). Одно из клейм называется «Святой Григорий освобождает из чистилища душу императора Траяна», другое, парное к нему, — Благовещение Пресвятой Богородицы.

В 10-й песни «Чистилища», сразу после входа во «второе царство» (это произошло в 9-й песни), Данте видит мраморный барельеф, состоящий из трех сюжетов. Два из них соотносятся с вышеупомянутой картиной: первый — Благовещение, когда Дева Мария отвечает Архангелу: «Ecce ancilla Dei» (Чист. 10:44)¹²; второй — сюжет о спасении по молитвам святителя Григория Великого души языческого императора Траяна, «того владыки римлян, чьи дела Григорий обессмертил величаво»¹³ (Чист., 10:74–75)¹⁴.

«Страшный суд» в эпоху Кватроченто

На родине Данте, во Флоренции, были написаны и знаменитые работы Фра Анджелико и его школы. В. Д. Дажина прямо утверждает, что «у Фра Анджелико дается топография дантовского Ада и Чистилища»¹⁵. В его «Страшном суде», написанном в монастыре Сан-Марко во Флоренции, в непосредственном соседстве с папским двором во времена Ферраро-Флорентийского собора, дантовская концепция изложена языком живописи. И это касается не только формальных признаков — сам загробный мир «воспринимается так просветленно, даже мучения грешников не пугают, а появление Чистилища вселяет надежду»¹⁶. Однако структурно чистилище никак не выделено.

«Страшный суд» Фра Анджелико относится к 1422–1425 г., т. е. ко времени, непосредственно предшествующему Ферраро-Флорентийскому собору. Показательно, что уже после собора, в 1445 г., папа Евгений IV вызывает Фра Анджелико расписывать церковь Крещения в Ватикане. Более того, понтифик возвращается в Рим из Флоренции вместе с Фра Анджелико, рука об руку¹⁷.

Однако первое изображение собственно чистилища как отдельного места, структурно обособленного как от рая, так и от ада, появляется лишь после Ферраро-Флорентийского собора, в 1453 г., как повествует об этом соответствующая статья в авторитетном «Лексиконе богословия и церковных терминов»¹⁸.

Этим изображением стала картина «Коронация Марии» (Вильнев-лез-Авиньон, Городской музей), написанная Ангерраром Шаронтоном в Авиньоне. На ней совершенно идентичные по виду Бог-Отец и Бог-Сын вместе с Духом Святым в виде голубя возлагают корону на Пресвятую Деву. Справа и слева их окружают святые, а внизу грешники разделены на две группы: те, что слева от зрителя, мучимые бесами, движутся постепенно в объятия ангелов (таково изображение чистилища), а те, что справа, — горят в вечном огне адского мучения. Это изображение имеет мало

¹⁰ Дажина В. Д. Тема «конца времен» в искусстве итальянского Возрождения... С. 216.

¹¹ Автор посетил церковь Санта Мария Новелла в июне 2013 года.

¹² Данте. Божественная комедия... С. 225.

¹³ Dante Aligheri. Divina Commedia... Р. 291.

¹⁴ Данте. Божественная комедия... С. 226.

¹⁵ Дажина В. Д. Тема «конца времен» в искусстве итальянского Возрождения... С. 223.

¹⁶ Там же. С. 217.

¹⁷ См.: Норвич Д. История папства / пер. с англ. А. Короленкова и Е. Семеновой. М.: АСТ, 2014. С. 311.

¹⁸ Lexikon für theologie und Kirche. Verlag Herder Freiburg, 1986. S. 55.

общего с дантовским представлением о чистилище, но отражает решения Флорентийского собора, в частности концепцию *Filioque*, стирающую ипостасные различия между Лицами Святой Троицы.

Интересно сравнить картину А. Шаронтона, впервые представившую структурное выделение чистилища, с другим изображением Страшного суда, сделанным несколькими годами ранее, в 1435 г., немецким живописцем Штефаном Лохнером. Лохнер считается главным мастером так называемой кельнской школы: в частности, ему принадлежит знаменитый алтарный триптих «Поклонение волхвов» в Кельнском соборе, где хранятся и мощи самих волхвов.

«Страшный суд» Лохнера изображает вершащего Суд Христа во славе, по правую и левую сторону от Которого пребывают в молитвенном положении Пресвятая Богородица и св. Иоанн Предтеча¹⁹. Справа от Христа процессия праведников шествует в райские селения под охранением ангелов, слева грешники под ударами бесов низвергаются в ад, где изображен дьявол. Многие образы этой картины предвосхищают живописный язык Босха с его причудливо-уродливыми существами. В центре картины в «среднем месте» находятся души, которые вызывают к Богу о помиловании. Композиционно и концептуально они вполне могли бы оказаться душами чистилища, если при ближайшем рассмотрении не обнаруживалось бы, что бесы, опутав их веревками, ведут в адскую бездну. Время чистилища еще не пришло.

Пройдет всего лишь два десятка лет, и все изменится. Примерно тем же временем, что и картина Шаронтона, датируются фрески в Терни (область Умбрия), в церкви Св. Франциска Ассизского, в капелле семьи Парадизи. Их автор — Бартоломео ди Томмазо да Фолиньо (†1454). На стенах капеллы мы видим следующие изображения: «Страшный суд» (в люнете за алтарем, центральная стена), «Рай» (центральная стена за алтарем), «Ад» (правая стена и люнет с окном), «Чистилище» (левая стена, нижняя часть) и «Сошествие Христа в лимб» (левая стена, верхняя часть, люнет, прорезанный окном). Души в чистилище движутся вперед и вверх, на гору, в направлении, указанном ангелом. Это изображение в целом соответствует дантовской концепции. Но и в данном случае структурное выделение чистилища стало возможным лишь после решений Ферраро-Флорентийского собора.

В Национальной галерее (Вашингтон) есть флорентийская медаль конца XV в. (коллекция Кресс). На аверсе ее изображен профиль Данте с надписью по кругу. На реверсе — фигура автора «Божественной комедии» возле «горы Чистилища» с тремя маленькими фигурками вверху.

«Страшный суд» в эпоху Возрождения

Дантовскую концепцию загробного мира также воспринял Лука Синьорелли, который с 1499 по 1502 г. заканчивал росписи капеллы Мадонны ди Сан-Брицио, начатые еще в 1447 г. Фра Анджелико. По словам В. Д. Дажиной, при разработке программы и выборе сюжетов Синьорелли опирался, помимо Священного Писания, также на «Божественную комедию» Данте, «комментирование которой составило к тому времени хорошо разработанную гуманистическую традицию»²⁰. Любопытно, что среди свидетелей последней битвы с антихристом Синьорелли изобразил самого Данте²¹.

Также Данте у Синьорелли изображен в нижнем ярусе стен среди тех, кто «в своих произведениях предсказал „конец мира“ и кого посещали пророческие видения: Овидия, Горация, Вергилия, Гомера, Лукиана, Орфея, Эмпедокла»²². Здесь же помещены сцены из «Чистилища» Данте.

¹⁹ Картину можно увидеть на флорентийском сайте Archivio fotografico SCALA // URL: <http://scalarchives.it> (дата обращения: 29.08.2017).

²⁰ Дажина В. Д. Тема «конца времен» в искусстве итальянского Возрождения... С. 219.

²¹ Там же. С. 219.

²² Там же. С. 220.

По мнению В. Д. Дажиной, итогом ренессансного восприятия темы «конца времен» стала фреска «Страшный суд» Микеланджело в Сикстинской капелле²³. В ней мы также находим несомненные следы влияния Данте.

Подробно о росписях Сикстинской капеллы рассказывает классическое исследование Х. Пфайфера «Раскрытая Сикстина. Иконография шедевра» (*Pfeiffer H. La Sistina svelata. Iconografia di un capolavoro*), которое выдержало множество переизданий, а также перевод на семь иностранных языков. Автор, священник Хейрик Пфайфер, является профессором истории христианского искусства в Папском григорианском университете в Риме (Pontifica Università Gregoriana di Roma). В частности, ученый находит во фреске «Страшного суда» Микеланджело мотивы дантовского чистилища, а также особенности ада в интерпретации «Божественной комедии»²⁴. Например, у Микеланджело Харон веслом изгоняет души грешников из своей лодки — мотив, заимствованный у Данте (Ад, 3:82 и далее).

Молодой, безбородый и обнаженный Христос предстает у Микеланджело, скорее, в образе античного бога²⁵. Этот прием использования «античных одежд» многократно встречается в «Божественной комедии». Например, Данте использует именование Giove, Юпитер, обращаясь ко Христу (вместо имени «Юпитер» в русском переводе стоит аналогичное «Дий»):

И, если смею, о верховный Дий,
За род людской казненный казнью крестной,
Свой правый взор от нас не отводи!
(Чист., 6:118–120)²⁶

Es se licito m'e, o sommo Giove,
che fosti in terra per noi crucifisso,
son le giusti occhi tuoi rivolti altrove?
(Purg 6:118–120)²⁷

В той же Сикстинской капелле присутствует и отдельное изображение Данте, созданное Рафаэлем. В «Станцах» Рафаэля Данте изображен среди праведников, стоящих вокруг алтаря: Франциск Ассизский, Фома Аквинский, Бонавентура и другие. Эта фреска, созданная в 1508–1511 гг., находится в Ватикане, в Апостольском дворце, и носит название *Disputa di S. Sacramento*.

Там же можно видеть и парную ей фреску «Афинская школа», на которой представлены античные философы: Платон, Аристотель и др. Одним из главных художественных достижений Рафаэля искусствоведы считают органичное соединение христианских и античных образов, привитие христианства к «античному дереву»²⁸. Но именно эта задача прежде успешно была решена в «Божественной комедии», поэтому появление Данте в «Станцах» Рафаэля отнюдь не случайно.

Столь же заметное влияние оказала концепция Данте и на фреску Страшного суда (*Il Giudizio universale*), созданную в куполе главного флорентийского собора Санта Мария дель Фьоре с 1572 по 1579 г. последовательно Джорджо Вазари и Федерико Цуккарри. В частности, фигура Люцифера у Вазари практически полностью соответствует описанию, данному в «Божественной комедии»²⁹.

²³ Там же. С. 221.

²⁴ *Pfeiffer H. La Sistina svelata. Iconografia di un capolavoro*, Jaca Book, 2007. P. 330.

²⁵ Майкапар А. Страшный суд...

²⁶ Данте. Божественная комедия... С. 207.

²⁷ *Dante Alighieri. Divina Commedia...* P. 269.

²⁸ Муратов П. П. Образы Италии. Исторический путеводитель. Т. I–III. М.: Издательство В. Шевчук, 2016. С. 294.

²⁹ *Giacomelli G. Il Giudizio universale di Vasari e Zuccari fra chiesa, corte e teatro musicale // Recercare*. 2008. Vol. 20. № ½. [Fondazione Italiana per la Musica Antica]. P. 109.

В Риме в церкви Святого Имени Иисуса, в капелле Ангелов, находится фреска Федерико Цуккари «Ангелы освобождают души из чистилища», датируемая 1599–1600 гг. На ней изображены ангелы, которые представляют Христу и Богородице, восседающим на небесах, души, очистившиеся в чистилище. Эта фреска также вполне вписывается в предложенную Данте трактовку «среднего места», откуда души постепенно переходят в рай.

После Ферраро-Флорентийского собора изображений чистилища становится значительно больше, и, чтобы сделать даже их краткий обзор, потребуется много страниц. Очевидно, что концепция чистилища была полностью воспринята западной иконографической традицией.

Весьма символичное изображение создал в 1465 г. Доменико ди Микелино, оно носит название: «Данте, держащий открытую книгу своей Комедии, которая проливает свет на Флоренцию». Композиция картины такова: в центре стоит Данте с раскрытой «Божественной комедией», справа от него — гора Чистилища, по которой взбираются грешники, а слева — Санта Мария дель Фьоре, где проходил за 26 лет до этого Ферраро-Флорентийский собор. Мысль художника можно прочесть так: именно благодаря дантовской книге собор принял догмат о чистилище, Данте подарил людям надежду.

Боттичелли создал цикл иллюстраций к «Божественной комедии». Оригинал этого издания хранится в Ватиканской библиотеке, но оно многократно воспроизводилось в переизданиях.

Данте и францисканцы

Одно из самых ярких свидетельств влияния Данте на восприятие загробного мира в католическом мире можно увидеть в кафедральном соборе Ассизи, в месте рождения францисканского ордена. Над фресками собора работал главным образом Джотто, но принимали участие и другие знаменитые художники: Чимабуэ, Пьетро Лоренцетти, Симоне Мартини и др.

В нижнем храме, под алтарем которого находится гробница Франциска Ассизского, Джотто символически изобразил главные добродетели блж. Франциска, соответствующие трем монашеским обетам: нестяжания, целомудрия и послушания. Ряд искусствоведов считает, что эти фрески в парусах принадлежат ученику Джотто, а не самому мастеру, которому не свойственно «монашеское направление» в аллегориях³⁰, однако это в данном случае не имеет особого значения.

В правом от алтаря парусе на фреске, посвященной целомудрию (*castitas*), изображен Данте в одежде францисканского монаха, принимающий в блаженные обители тех, кто сумел приобрести эту добродетель. В противоположном углу фрески ангелы и святые отгоняют демонов. В центральной части в окне белой башни находится дева, которой два ангела приносят венец и цветок.

Столь значимая роль, которая отводится здесь автору «Божественной комедии», обусловлена тем, что Данте принадлежал к ордену францисканцев. В юности он даже был послушником в братстве. У францисканцев существуют три своего рода отделения: собственно, монахи, женщины и миряне. Данте принадлежал к третьей категории, и существуют свидетельства, что перед смертью он велел надеть на себя коричневую сутану, что разрешалось терциариям³¹.

Художественная концепция росписей собора принадлежит самим францисканцам, а в ордене с большим почтением относились к Данте³². Высоко оценивал творчество Данте и его современник Джотто.

³⁰ Муратов П. П. Образы Италии... С. 442.

³¹ Чистяков Г., свяц. Беседы о Данте. М.: Центр книги Рудомино, 2016. С. 194.

³² Данная информация предоставлена францисканцами из монастыря Сакро-Конvento во время посещения Ассизи автором настоящей статьи 12 мая 2017 г.

Автор «Божественной комедии» нашел свое последнее пристанище именно при монастыре францисканцев в Равенне, где до сих пор находится часовня с его гробом — *tomba di Dante*. В свое время, когда флорентийцы пытались заполучить домой тело изгнанника, францисканцы послали им лишь пустой саркофаг.

Воспетая Данте флорентийская церковь Санта-Кроче, перед которой сегодня стоит его памятник, также принадлежит францисканскому ордену. И таких связей немало.

*Nacque al mondo un sole*³³ — «Солнце в мир взошло» (Рай, 11:50), — написал Данте о Франциске Ассизском, которому посвящена 11-я песнь «Рая», где описывается четвертое небо. Данте повествует о зарождении ордена францисканцев так:

Он царственно все то, что движет братью,
Раскрыл пред Иннокентием, и тот
Устав скрепил им первою печатью.
(Рай, 11:91–93)³⁴

*Ma regalmente sua dura intenzione
ad Innocenzio aperse, e da lui ebbe
primo sigillo a sua religione*³⁵.

Особого внимания заслуживает тот факт, что сам Франциск Ассизский одним из первых начал использовать итальянский народный язык, *volgare*, для литературных и богословских целей. В частности, на итальянском им были написаны знаменитый «Гимн творению» (*Il cantico delle creature*, или *Il cantico di Frate Sole*) и «Простая молитва» (*Pregghiera semplice*). Таким образом, и в этом отмечается близость взглядов основателя ордена францисканцев с дантовскими идеями.

Неудивительно, что три века спустя, когда создавалась новая заалтарная роспись нижнего соборного храма, в ней особенно ярко проявилось влияние Данте. Эта фреска апсиды, написанная в совершенно ином стиле, нежели школа Джотто, изображает Страшный суд. Она создана в 1623 г. Чезаре Сермеи.

На этой фреске мы встречаем не только рай и ад, но и структурно выделенное чистилище, выбраться из которого грешникам помогают францисканцы с помощью своих веревочных поясов. Многие детали свидетельствуют об усвоении дантовской концепции загробного мира. В частности, в аду изображен Мухаммед, как об этом повествует «Божественная комедия» (восьмой круг ада).

Заключение

Итак, в изображениях Страшного суда до XIV в. чистилище отсутствовало. Начиная со времени появления «Божественной комедии», после 1321 г., в западной иконографии Страшного суда возникают элементы изображения загробного мира, позаимствованные у Данте. Чистилище в этот период не выделяется структурно, но присутствует в виде отдельных элементов либо как «надстройка» над адом. Особенно часто в этих сюжетах подчеркивается предстательство Богоматери и некоторых святых.

Структурное выделение чистилища в изображении загробного мира начинается со времени принятия соответствующего догмата на Ферраро-Флорентийском соборе. Первым таким изображением стала «Коронация Марии» Ангеррара Шаронтона.

Практически все выдающиеся художники XV–XVI в., писавшие Страшный суд, — Фра Анджелико, Синьорелли, Микеланджело, Рафаэль, Вазари, во многом следовали дантовской концепции загробного мира и изображали самого Данте среди праведников и учителей. Это ясно говорит о том, какое огромное влияние оказала

³³ *Dante Alighieri. Divina Commedia...* P. 501.

³⁴ *Данте. Божественная комедия...* С. 402.

³⁵ *Dante Alighieri. Divina Commedia...* P. 504.

«Божественная комедия» на понимание посмертной жизни и насколько органичными для западного сознания стали дантовские представления о чистилище. Все эти факты свидетельствуют о включении Данте в пантеон творцов картины загробного мира.

Источники и литература

1. *Dante Alighieri. Divina Commedia* / intr. di Italo Borzi; comm. a cura di Giovanni Fallani e Silvio Zennaro. Roma: Newton, 2012.
2. *Данте. Божественная комедия* / пер. с итал. и прим. М. Лозинского. М.: Интерпракс, 1992.
3. *Дажина В. Д.* Тема «конца времен» в искусстве итальянского Возрождения // Итальянский сборник. Вып. 3. М.: Памятники исторической мысли, 2003.
4. *Ле Гофф Ж.* Рождение чистилища / пер. с франц. В. Бабинского, Т. Краевой. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2011. С. 5–542.
5. *Майканар А.* Страшный суд // Единая коллекция цифровых образовательных ресурсов. URL: http://files.school-collection.edu.ru/dlrstore/f5390dd3-58c8-4ae1-a74d-4c44b3fefa18/Sujeti/VI.Po_Voznesenii/80.Strachnii_Sud/Strashnii_Sud.htm (дата обращения: 28.12.2015).
6. *Муратов П. П.* Образы Италии. Исторический путеводитель. Т. I–III. М.: Издательство В. Шевчук, 2016. С. 294.
7. *Норвич Д.* История папства / пер. с англ. А. Короленкова и Е. Семеновой. М.: АСТ, 2014.
8. *Чистяков Г., свящ.* Беседы о Данте. М.: Центр книги Рудомино, 2016.
9. Archivio fotografico SCALA // URL: <http://scalarchives.it> (дата обращения: 29.08.2017).
10. Cappella Strozzi di Mantova // URL: https://it.wikipedia.org/wiki/Cappella_Strozzi_di_Mantova (дата обращения: 29.08.2017).
11. Fondo Federico Zeri // URL: <http://www.fondazionezeri.unibo.it> (дата обращения: 29.08.2017).
12. *Giacomelli G.* Il Guidizio universale di Vasari e Zuccari fra chiesa, corte e teatro musicale // *Recercare*. 2008. Vol. 20. № ½. P. 95–115. [Fondazione Italiana per la Musica Antica.]
13. *Lexikon für theologie und Kirche*. Freiburg: Verlag Herder, 1986. P. 55.
14. *Pfeiffer H.* La Sistina svelata. Iconografia di un capolavoro. Jaca Book, 2007.

Archimandrite Simeon (Tomachinsky). The Influence of Dante on the Concept of Iconography of the Last Judgment.

The article deals with the history of the appearance of purgatory in the iconographic concept of the Last Judgment and examines the influence of Dante's "Divine Comedy" on the iconography of the afterlife. Before the XIIIth century in the images of the Last Judgment there were only hell and paradise, without purgatory. From the second half of the XIVth century, after the appearance of Dante's "Divine Comedy", certain elements of purgatory appear, in particular, on the frescoes of Nardo di Chona in the Florentine church of Santa Maria Novella. In the middle of the XVth century, a number of images of the Last Judgment show the structural accent on purgatory. The first such image was the "Coronation of Mary" by Engerrand Charonton, which dates back to 1453. Almost all outstanding artists of the XV–XVIth centuries who painted the "Last Judgment": Fra Angelico, Signorelli, Michelangelo, Raphael, Vasari, largely followed the Dante conception of the afterlife and portrayed Dante himself among the righteous and teachers. From this we can draw a conclusion about the significant influence of the "Divine Comedy" on the formation of the iconographic concept of the Last Judgment.

Keywords: Iconography, The Last Judgment, Purgatory, Dante's "Divine Comedy", frescoes, Giotto, Nardo Di Chone, Fra Angelico, Michelangelo, Raphael, Francis of Assisi.

Archimandrite Simeon (Tomachinsky Vladislav Viktorovich) – Candidate of Philology, Rector of the Kursk Theological Seminary, Teacher of the Moscow Theological Academy (sym2tom@gmail.com).

Протоиерей Василий Петров

«СЛОВО ДУШЕПОЛЕЗНОЕ» ПРЕПОДОБНОГО НИКОДИМА СВЯТОГОРЦА: ТЕКСТОЛОГИЧЕСКО-БОГОСЛОВСКИЙ АНАЛИЗ

Работа посвящена изучению «Слова душеполезного» — заключительной части одного из произведений преподобного Никодима Святогорца (1749–1809) под названием «Руководство к исповеди» (Εἰσομολογητάριον). В статье показан источник «Слова», отношение св. Никодима и его современников к западным литературным заимствованиям, проведен текстологический и богословский анализ данного произведения, а также подведены итоги исследования. Работа ориентирована на широкий круг читателей, интересующихся творчеством прп. Никодима, а также его эпохой и богословскими тенденциями в греческой церковной литературе XVIII в.

Ключевые слова: святой Никодим Святогорец, греческое богословие, «Руководство к Исповеди», покаяние, Исповедь, сокрушение во грехах, католическое влияние, Д. П. Пинамонти, иезуиты.

Публикация «Слова душеполезного»

«Слово душеполезное» (ΛΟΓΟΣ ΨΥΧΩΦΕΛΗΣ) — заключительная часть одного из произведений преподобного Никодима Святогорца (1749–1809) «Руководство к исповеди» (Εἰσομολογητάριον). При жизни преподобного вышло два издания этой книги, оба в Венеции, в 1794 и 1804 годах. В первом издании «Руководства» «Слово» отсутствует, но появляется во втором издании и занимает страницы с 318 по 385. В «Руководстве» 1804 г. оно называлось по-другому — ΛΟΓΟΣ ΔΙΑΛΑΜΒΑΝΩΝ («Слово содержащее»). Строкой ниже поясняется, что это слово содержит:

«О дерзости тех, кто грешит в надежде на исповедь и покаяние»¹.

Святогорец в подстрочном примечании так поясняет необходимость этого слова: «Это слово, брате, чрезвычайно необходимо и душеполезно, потому что указывает на то, что есть истинное покаяние и каковы приносимые им результаты и знамения прощения Богом грехов. Проще же сказать, это слово сокрушает кости. Посему и ты читай его постоянно и получишь великую пользу»².

Начиная с венецианского издания 1818 г. «Слово» получает свое привычное для нас название: ΛΟΓΟΣ ΨΥΧΩΦΕΛΗΣ, т. е. «Слово душеполезное», и с таковым заголовком остается во всех более поздних изданиях³. Поскольку издание 1818 г. вышло в свет через девять лет после преставления преподобного, то логично предположить, что его название было изменено не автором, а издателем.

Однако «Руководство к исповеди» — не первое произведение, в котором появляется «Слово». Внимательное чтение другого произведения Святогорца — Γυμνάσματα πνευματικά («Духовные упражнения») — показывает, что «Слово» является частью этой книги, его «вторым чтением» (ἀνάγνωσις δευτέρα). Так же, как и в «Руководстве»,

Протоиерей Василий Анатольевич Петров — преподаватель Калужской духовной семинарии, выпускник Богословского факультета Афинского государственного университета имени А. Каподистрии (2002) (vasiliypetrov@rambler.ru).

¹ Εἰσομολογητάριον 1804. Σ. 318.

² Ibid.

³ Εἰσομολογητάριον 1818. Σ. 342.

оно имеет предисловие и разделено на три части. В первом издании «Духовных упражнений» этот текст расположен на страницах 501–535⁴.

«Духовные упражнения» св. Никодима впервые увидели свет в Венеции в 1800 г., за четыре года до выхода второго издания «Руководства», дополненного «Словом». Сравнение текста «Слова» в «Духовных упражнениях» и «Руководстве» показывает, что в «Руководстве» «Слово» становится длиннее на целых 11 страниц (с 374 по 385 в оригинальной пагинации)⁵. В этой заключительной части, отсутствующей в «Духовных упражнениях», Святогорец приводит многочисленные цитаты из святых отцов Восточной Церкви. В их числе — высказывания свв. аввы Исаака Сирина о покаянии; Иоанна Златоуста о покаянии после Крещения; Григория Паламы о самоукорении; Марка Подвижника и Иоанна Лествичника о сокрушении сердечном; Григория Богослова, Василия Великого и Симеона Нового Богослова. Интересно заметить, что речи всех перечисленных отцов Церкви входят в святоотеческую антологию Φιλοκαλία («Добротолюбие»), в издании которой непосредственное участие принимал св. Никодим в первые годы своей жизни на Афоне.

Источник «Слова душеполезного»

Анализ «Слова душеполезного» показывает, что оно — почти дословный пересказ второй главы произведения *La via del Cielo appianata* (Открытый путь к Небу) итальянского иезуита XVII в. Джованни Пьетро Пинамонти (Giovanni Pietro Pinamonti, 1632–1703)⁶. *La via del Cielo appianata* — не самостоятельное произведение. Оно является извлечением из книги «Духовных упражнений» Пинамонти, как о том и повествует посмертное издание его трудов, сделанное в 1706 г., — *Opera tratta dal Libro degli Esercizi Spirituali e disposta in dieci Lezioni*⁷ («Произведение, извлеченное из книги „Духовные упражнения“ и расположенное по десяти чтениям»). «Духовные упражнения» Пинамонти являются переработкой одноименной книги католического святого Игнатия Лойолы. Об этом свидетельствует само название: *Esercizj spirituali di S. Ignazio* («Духовные упражнения святого Игнатия»)⁸.

Греческий исследователь Константин Папулидис, отрицая зависимость «Духовных упражнений» св. Никодима от «Духовных упражнений» Игнатия Лойолы, признает, однако, таковую зависимость от одноименной книги G. P. Pinamonti. Папулидис даже указывает, какие части и в какой последовательности заимствовал преподобный у латинского автора⁹.

Ниже, в соответствующем разделе статьи, мы сделаем текстологическое сравнение произведений св. Никодима и Пинамонти, где покажем зависимость первого от второго.

Отношение современников св. Никодима к католическим заимствованиям в текстах его произведений

После выхода в свет книги прп. Никодима «Духовные упражнения» на него посыпались обвинения в том, что он перевел одноименную книгу Игнатия Лойолы¹⁰.

⁴ Γυμνάσματα πνευματικά 1800. Σ. 501–535.

⁵ Ἐξομολογητάριον 1804. Σ. 398–409.

⁶ Τσακίρης 2005. Σ. 52. Прим. 157; Citterio I. L'orientamento ascetico-spirituale di Nicedemo Aghiorita. Alessandria, 1987. P. 120.

⁷ Opere del Padre Giovanni Pietro Pinamonti della Compagnia di Gesù. In Parma, MDCCVI. P. 76.

⁸ Esercizj spirituali di S. Ignazio. Bologna, 1698.

⁹ Παπουλίδης Κωνσταντίνος. Ἡ συγγένεια τοῦ βιβλίου «ΓΥΜΝΑΣΜΑΤΑ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΑ» τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου μετὰ «EXERCICIOS SPIRITUALES» τοῦ Ἁγίου Ἰγνατίου de Loyola // ΜΑΚΕΔΟΝΙΚΑ. Τεύχος 11. 1971. Σ. 172.

¹⁰ Игнатий Лойола (Ignacio López de Loyola, 1491–1556) — католический святой, видный деятель контрреформации, основатель монашеского ордена иезуитов, автор «Духовных упражнений»

Монах Феоклит (Дионисиат) пишет, что «Иаков Неаскитиот в некоем неизданном кодексе святогорского скита святой Анны для очернения достоинства его труда (т. е. „Духовных упражнений“. — *прот. В. П.*) пишет, что „Духовные упражнения“ — из книг испанского патриарха Игнатия Лойолы»¹¹.

Речь идет о монахе Иакове Неаскитиоте (ок. 1797–1869) (т. е. насельнике святогорского Нового скита) и двух его неизданных произведениях, кодексах № 4 и № 156, находящихся среди рукописей скита святой Анны на Афоне. Новейшая докторская диссертация монаха Потапия Кавсокаливита, защищенная в Фессалоникийском университете в 2012 г., показывает довольно критическое отношение монаха Иакова к личности и творчеству св. Никодима. В этих рукописях отец Иаков напрямую обвиняет преподобного в копировании иезуитского произведения и называет эту книгу «сатанинскими глубинами, которым нельзя прикасаться благочестивым»¹².

Интересную находку в предвоенные годы сделал Евлогий (Курилас), епископ Корчинский (Албанская Православная Церковь). В процессе работы с афонскими манускриптами он открыл и кодифицировал серию неизвестных дотоле рукописей скита святой Анны. Под № 516 в его каталоге значится скитская рукопись, датированная 1844 г. Называется она Τόμος ἀπαλλαγῆς («Томос избавления»). Это название поясняется следующей строкой: «Κύριος ἀπαλλάξει ἡμᾶς τῆς λύμης τῶν αἱρέσεων» («Господи, избави нас от погибели ересей»)¹³. Из диссертации монаха Потапия (Кавсокаливита) становится понятным, что «Томос избавления» входил в первый том каталога Лампроса под общим номером 85 (№ 4 в каталоге рукописей скита святой Анны)¹⁴.

В этом двухтомном манускрипте на странице 636 и далее находится некая «Записка» (Υπόμνημα), озаглавленная следующим образом:

«Необходимая записка к предостережению православных христиан в том, что книга, называемая „Духовные упражнения“, и „О подражании Христу“ — творения западных латинян, как видно из книг Церковной истории Мелетия Афинского, дабы благочестивые не заблуждались и не познавали сатанинских глубин».

Далее о книге «Духовных упражнений» автор манускрипта составляет следующий интересный для нас текст:

«О книге „Духовные упражнения“, изданной Никодимом. Об этой книге открыто в четвертом томе, с. 233, недавно изданной Церковной истории: когда Игнатий Лойола, патриарх Испании, латинянин (как и в Венеции у латинян есть патриарх), сей в 1534 г. стал первым изобретателем ордена Иезуитов. Прельстившись от демонов, мечтательно в обманчивых созерцаниях, которые они ему показали, не от божественного Откровения и высокого восхищения, истинного созерцания, но от лукавого духа введенный в заблуждение, сей, придя в экстаз на восемь дней, когда пришел в себя, составил эту книгу „Духовные упражнения“. Некто безмянный перевел ее на наш язык. Найдя ее, Никодим добавил, согласно своему мнению, о воспитании Господа, и издал. Там он, согласно мнению латинян, называет сродников Господних плотниками...»¹⁵.

Столь критический настрой против прп. Никодима Святогорца отец Иаков унаследовал от своего учителя и родного дяди — иеромонаха Феодорита Лавриота,

и «Духовного дневника», в которых делится с читателем своей практикой духовных медитаций, покаяния, молитвы и подготовки к генеральной исповеди, которую он осуществлял раз в год.

¹¹ Θεόκλητος Διονυσιάτης, μοναχός. ΑΓΙΟΣ ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ Ο ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ. Ο ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΤΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ (1749–1809). ΑΘΗΝΑΙ, 1959. Σ. 197–198.

¹² Ποτάπιος Κανσοκαλυβίτης, μοναχός. Ο μοναχός Ιάκωβος Νεασκητιώτης και το υμνολογικό έργο για τη Θεοτόκο και τους Αγιορείτες Οσιομάρτυρες. Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη, 2012. Σ. 190.

¹³ Εὐλόγιος (Κουριλάς), ἐπίσκοπος Κορυτσᾶς. Κατάλογος Ἀγιορειτικῶν Χειρογράφων // Θεολογία. 1938. ΙΣΤ'. Σ. 260.

¹⁴ Ποτάπιος Κανσοκαλυβίτης, μοναχός. Ο μοναχός Ιάκωβος Νεασκητιώτης... Σ. 190; Λάμπρος Σπυρίδων. Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὁρους ἐλληνικῶν κωδίκων. Τόμος πρῶτος. Ἐν Κανταβρηγίᾳ τῆς Ἀγγλίας, 1895. Σ. 11.

¹⁵ Εὐλόγιος (Κουριλάς), ἐπίσκοπος Κορυτσᾶς. Κατάλογος Ἀγιορειτικῶν Χειρογράφων... Σ. 351.

антиколливада и современника св. Никодима¹⁶. Феодорит Лавриот был известен своим крайне негативным отношением как к движению колливадов вообще, так и к личности прп. Никодима в частности. В подготовленную св. Никодимом к изданию «Кормчую» (в оригинале — Πηδάλιον), которую ему нужно было просто доставить в типографию, Феодорит внес от себя несогласованные изменения. Это событие, вскрывшееся после выхода книги в свет, вызвало боль и недоумение Святогорца: «Лучше бы Феодорит ударил меня ножом в сердце, нежели что-либо добавил или отнял у моей книги». Так передает слова преподобного его биограф монах Евфимий¹⁷.

Отношение прп. Никодима к проблеме использования западных текстов

Какова же была реакция св. Никодима на обвинения в использовании католических текстов? В своем «Исповедании веры», вышедшем в Венеции в 1819 г., уже после его преставления, стараниями двух святогорских монахов, Стефана и Неофита¹⁸, преподобный на эти обвинения ничего не отвечает. В «Исповедании веры» он упоминает свои «Духовные упражнения» в ответ на обвинения в том, что в этой книге он назвал Спасителя столяром, а историю про чудеса, сопровождавшие волхвов в Персии, придумал. Следовательно, не отвечая на обвинения в заимствовании книги у основателя ордена иезуитов, он негласно соглашается с Лойолой и Пинамонти¹⁹. По-видимому, св. Никодим не считал зазорным использование классических иезуитских пособий. В «Руководстве к исповеди» на тему заимствований он пишет следующее: *«Выбирать у врагов хорошее и правильное не осуждается. Но не так, чтобы заимствовать гнилое и злославное»*²⁰.

Следовательно, ни «гнилым», ни «злославным» опус Лойолы он не считал. Даже напротив, он ему представлялся «хорошим и правильным». Появление из-под пера Святогорца «Духовных упражнений» было воспринято на Афоне неоднозначно. Несмотря на это, св. Никодим не только не пересматривает свое отношение к этому произведению, но и во второе издание «Руководства» включает «выжимки» Пинамонти из «Духовных упражнений» Лойолы, назвав их «Словом душеполезным»²¹.

Отношение прп. Никодима к «Духовным упражнениям» Пинамонти ярко проявляется в его предисловии к изданию, где он дает им очень лестные отзывы:

«Много похвал нужно было бы мне сказать об этой поистине чудной и мудрой книге, о том, что она наполнена изречениями божественного Писания, что она исполнена свидетельствами божественных отцов, что она полна божественной мудростью, полна умиления, полна духовной пользы»²².

Здесь важно заметить, что под одной обложкой «Духовных упражнений» Никодима Святогорца мы имеем фактически три книги одного автора — иезуита Giovanni Pietro Pinamonti: *Esercizj spirituali di S. Ignazio* («Духовные упражнения святого Игнатия») ²³, *La religiosa in solitudine* («Монахиня в уединении») ²⁴ и *La via del Cielo appianata* («Открытый путь к Небу») ²⁵. Все три произведения были основаны на творениях Игнатия Лойолы. Соответственно, действительно, как правильно указали афонские

¹⁶ Ποτάμιος Κανσοκαλυβίτης, μοναχός. Ο μοναχός Ιάκωβος Νεασκητιώτης... Σ. 117–118.

¹⁷ Θεόκλητος Διονυσιάτης, μοναχός. ΑΓΙΟΣ ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ Ο ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ. Ο ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΤΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ (1749–1809). ΑΘΗΝΑΙ, 1959. Σ. 268.

¹⁸ ΟΜΟΛΟΓΙΑ ΠΣΤΕΩΣ ΗΤΟΙ ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΔΙΚΑΙΟΥΤΑΤΗ, ἐν Βενετίᾳ 1819. Σ. 96.

¹⁹ Ibid. Σ. 57–76.

²⁰ Ἐξομολογητάριον 1794. Σ. 67.

²¹ Ἐξομολογητάριον 1804. Σ. 342–409.

²² Γυμνάσματα πνευματικά 1800. Σ. 11–12.

²³ Esercizj spirituali di S. Ignazio. Bologna, 1698.

²⁴ La religiosa in solitudine. Bologna, 1695.

²⁵ La via del Cielo appianata. Firenze, 1700.

критики св. Никодима, в конечном итоге основным источником его книги стали «Духовные упражнения» основателя ордена иезуитов²⁶.

Св. Никодим не знал итальянского языка в достаточной для перевода мере. Исследование греческого филолога Эммануила Франкискоса показывает, что при составлении своих «Духовных упражнений» он использовал переводы Эммануила Романитиса, уроженца острова Патмос, которые на Афоне ему привез святитель Макарий Коринфский²⁷. Так же, как и в случае с другими книгами («Невидимая брань», «Руководство к Исповеди», «Поучительное руководство», «Христианское благонравие» и др.), преподобный перерабатывает рукописный перевод Романитиса, снабжает его своими вставками и примечаниями и издает под своим именем. В целом ряде его книг мы имеем дело с «православной переработкой», если можно так выразиться, или «украшением» (καλλωπισμός), как выражался сам св. Никодим, известных католических пособий.

Текстологический и богословский анализ «Слова душеполезного» в сопоставлении с его источником — *La via del Cielo appianata* автора Giovanni Pietro Pinamonti

В этом разделе статьи мы будем сопоставлять, с одной стороны, итальянский текст произведения иезуита Пинамонти, а с другой стороны — греческий текст «Слова душеполезного», вышедшего из под пера св. Никодима. Для удобства сравнение будет представлено в виде трех параллельных столбцов, где в левом — оригинальный итальянский текст Пинамонти, в среднем — греческий текст св. Никодима из «Слова душеполезного», а в правом — русский перевод греческого текста св. Никодима.

Вторая глава произведения Пинамонти *La via del Cielo appianata*, или, следуя итальянского подлиннику, — Второе чтение (Lezione II), называется так: Il peccare in confidenza della confessione («Грех упования на покаяние»). Подзаголовок «Слова душеполезного» звучит похоже: «О дерзости тех, кто грешит, надеясь на исповедь и покаяние»:

Текст Пинамонти	Текст святого Никодима	Русский перевод текста святого Никодима
Il peccare in confidenza della confessione	Περὶ τῆς αὐθαδεΐας ἐκείνων, ὁποῦ ἁμαρτάνουν μὲ τὴν ἐλπίδα πῶς ἔχουν νὰ ἐξομολογηθοῦν, καὶ νὰ μετανοήσουν	О дерзости тех, кто грешит, надеясь на исповедь и покаяние

«Слово» святого Никодима состоит из небольшого, в полстраницы, введения и трех частей. Уже с первых строк первой части бросаются в глаза мысли и пассажи, которые Святогорец заимствует у Пинамонти:

Текст Пинамонти	Текст святого Никодима	Русский перевод текста святого Никодима
Certamente non si trovò giammai un mercante sì pazzo che senza necessità gettasse la sua roba in mare sulla speranza di ripescarla; e tuttavia tanti si trovano tra' cristiani che fan gettito spontaneamente dell'	Δέν εὐρέθη ποτὲ βεβαίωτατα κανένας πραγματευτὴς τόσον ἄγνωστος, ὅπου, χωρὶς καμμίαν ἀνάγκην, νὰ ρίψῃ τὸ πρᾶγμα τοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, μὲ τὴν ἐλπίδα πῶς ἔχει πάλιν νὰ τὸ πάρῃ ὁπίσω. Μὲ ὅλον τοῦτο εὐρίσκονται τόσοι ἄγνωστοι	Конечно же, никогда не находилось торговца настолько неразумного, который бы без всякой нужды выкидывал в море какую-либо вещь в надежде, что получит ее обратно.

²⁶ Citterio E. NICODEMO AGIORITA // CORPUS CRISTIANORUM, LA THEOLOGIE BYZANTINE ET SA TRADITION. II. (XIII–XIX). TURNHOUT, BREPOL'S PUBLISHERS, 2002. P. 928.

²⁷ Φραγκίσκος Ε. «Ἀόρατος Πόλεμος (1796), Γυμνάσματα Πνευματικά (1800). Ἡ πατρότητα τῶν μεταφράσεων τοῦ Νικοδήμου Ἀγιορείτη» // Ὁ Ἑρανιστής. 1993. 19. Σ. 126–127.

innocenza e della grazia di Dio, cioè a dire del maggior dono che qui ci possa fare il Signore, sulla speranza di ripescare con agio queste ricchezze celesti, per mezzo della confessione²⁸.

Χριστιανοί, ὁποῦ ρίπτουν
θεληματικῶς τὴν καθαρότητα
τῆς ψυχῆς τῶν καὶ τὴν χάριν τοῦ
Θεοῦ, ἥτις εἶναι τὸ μεγαλύτερον
χάρισμα, ὁποῦ ἡμπορεῖ εἰς
τοῦτον τὸν κόσμον νὰ μᾶς δώσῃ
ὁ Κύριος, μὲ τὴν ἐλπίδα πῶς
ἔχουν νὰ λάβουν πάλιν ἐκείνην
τὴν καθαρότητα καὶ ἐκεῖνα
τὰ οὐράνια χαρίσματα, διὰ
μέσου τῆς Ἐξομολογήσεως καὶ
Μετανοίας²⁹.

Несмотря на все это, находятся столь неразумные христиане, по собственному желанию выкидывающие чистоту души и благодать Божию, являющуюся величайшем даром, который Господь может дать нам в этом мире, в надежде посредством Исповеди и покаяния получить вновь эту чистоту и небесные дары.

Небольшое введение «Слова» является первым абзацем Lezione II Пинамонти, где Никодим вслед за иезуитом цитирует Иов 15:16 («пьют беззаконие (πονηρίαν — „лукавство“) как воду»; si bevono l'iniquità come aqua) и книгу Сираха 37:3 (в синодальном переводе Сир 38:3).

Далее, преподобный Никодим в первой части использует те же цитаты из Священного Писания, что и Пинамонти: Быт 3:4; 1 Тим 2:14; Мф 4:6; те же цитаты из блаженного Августина и свт. Амвросия Медиоланского. Он почти буквально цитирует Пинамонти. Опираясь на эти доводы, мы можем смело сказать, что первая часть «Слова» — это почти дословная передача текста итальянского иезуита.

Однако в тексте Святогорца есть некоторые отличия от оригинала. Касаются они упоминания Фомы Аквинского. А именно, в конце обширного первого абзаца Пинамонти пишет:

come pure ne parve a s.
Tomaso: Adam peccavit
cogitans de divina misericordia.
2 2, q. 163, a. 4³⁰.

καθὼς λέγει καὶ ἄλλος
Θεολόγος τῆς Ἐκκλησίας·
«Ἦμαρτεν Ἀδάμ, λογιζόμενος
τὸ θεῖον ἔλεος»³¹.

как говорит другой богослов
Церкви: «Согрешил Адам,
помышляя о Божественной
милости».

В приведенном отрывке мы видим, как s. Tomaso — святой Фома Аквинский — в греческом тексте превращается в «другого богослова Церкви». В оригинальном тексте Пинамонти даже приводится ссылка на конкретное место у Аквината. Это часть II–II его «Суммы теологии», вопрос 163, четвертый раздел этого вопроса³², о грехе прародителя. Аквинат в своем мнении опирается на Петра Ломбардского (†1160)³³, автора этой фразы: «Адам согрешил, помышляя о милосердии Божиим» (Adam peccavit cogitans de divina misericordia) (Вторая книга «Сентенций»)³⁴.

При сравнении текста Пинамонти и Фомы можно заметить, что проблематику 163 вопроса из «Суммы теологии» Пинамонти довольно точно передает в своей Lezione II. Правда, пересказывая ее более понятным, не философским языком, и применяет к моральному состоянию тех христиан, которые, как и Адам, дерзают грешить в надежде на покаяние.

Вторая часть «Слова» является второй частью Lezione II, озаглавленной следующим образом: Danno che reca alla salute dell' anima questa presunzione³⁵, что можно перевести так: «Вред, который эта самонадеянность причиняет здоровью души». Это

²⁸ PINAMONTI LA VIA DEL CIELO APPIANATA... P. 33.

²⁹ Ἐξομολογητάριον 2008. Σ. 269. Здесь и далее ссылки на «Руководство к Исповеди» приводятся по афинскому изданию 2008 года (см. библиографию).

³⁰ PINAMONTI LA VIA DEL CIELO APPIANATA... P. 34.

³¹ Ἐξομολογητάριον 2008. Σ. 270.

³² Фома Аквинский. Сумма теологии. Киев: Ника-Центр. 2014. С. 380.

³³ Лега В. П. История западной философии. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. Ч. 1. С. 373.

³⁴ Фома Аквинский. Сумма теологии... С. 726. Прим. 13 к вопросу 163, Sent. II. D. 22: «Адам грешил меньше, поскольку грешил в надежде на прощение».

³⁵ PINAMONTI LA VIA DEL CIELO APPIANATA... P. 36.

заглавие передается довольно точно у прп. Никодима: «Какой вред своему спасению причиняют те, кто грешат, надеясь на Исповедь и покаяние»³⁶.

Danno che reca alla salute dell'anima questa presunzione.

Ma chi si considerà di spiegare abbastanza il nocumento che reca alla salute? Io credo che la maggior parte de' reprobati tra' cristiani debba la sua dannazione all' iniqua speranza che li quiddo a passo a passo all' orrendo precipizio dell' inferno³⁷

Ποίας ζημίας προξενοῦν εἰς τὴν σωτηρίαν τοὺς ἐκεῖνοι, οὗτοι ἁμαρτάνουν μὲ ἐλπίδα, πῶς ἔχουν νὰ ἐξομολογηθοῦν καὶ νὰ μετανοήσουν

Ἀλλὰ τίς δύναται νὰ παραστήσῃ ἄρκετὰ τὰς ζημίας, οὗτοι προξενοῦν εἰς τὸν ἑαυτὸν τοὺς ἐκεῖνοι, οὗτοι ἁμαρτάνουν μὲ ἐλπίδα, πῶς ἔχουν νὰ μετανοήσουν; Ἐγὼ πιστεύω, πῶς τὸ περισσότερον μέρος τῶν χριστιανῶν ἔχει νὰ κολασθῇ, διὰ αὐτὴν τὴν πονηρὰν καὶ πλανεμένην ἐλπίδα, ἡ ὁποία ὀλίγον κατ' ὀλίγον τοὺς ὠδήγησεν εἰς τὸν φρικτὸν ἐγκρεμνὸν τοῦ Ἄδου³⁸

Какой вред своему спасению причиняют те, кто грешат, надеясь на Исповедь и покаяние

Но кто может хорошо представить вред, причиняемый себе самим теми, кто грешит с надеждой на покаяние? Я полагаю, что большинство христиан будут наказаны за эту ошибочную и лукавую надежду, которая понемногу привела их в страшный ров ада

Как видно из приведенного примера, эта часть «Слова» настолько точно передается св. Никодимом, что больше похожа на перевод, чем на пересказ. Как и у Пинамонти, речь идет о трех видах вреда, происходящих из неразумной надежды на покаяние после греха. Правда, в конце этой части преподобный добавляет еще два абзаца, где цитирует свв. Златоуста, Исаака Сирина и Василия Великого³⁹.

В третьей части «Слова» Святогорец довольно точно следует за Пинамонти, убирая некоторые ссылки на Священное Писание в подстрочник: 1 Цар. 15:24; 2 Макк. 9:12; Мф. 27:4⁴⁰. В этой части мы встречаем расширенное объяснение термина συντριβή, который соответствует итальянскому contrizione и является его прямым переводом⁴¹. Причем, сам термин συντριβή, видимо из внимания к его важности в деле спасения, св. Никодим пишет с большой буквы⁴².

Необходимость συντριβή — сокрушения — вводится следующим объяснением. Пинамонти говорит, что раскаяние Саула, Антиоха и Иуды не было спасительным. Они исповедовались лишь языком, но не сердцем (furono penitenti di lingua non di cuore; ἡ μετάνοια τούτων εἶναι μὲ τὸ στόμα καὶ ὄχι μὲ τὴν καρδίαν), потому что у них отсутствовала боль покаяния. Причем, эта боль должна обладать обязательными тремя характеристиками. Она должна быть действенной (efficace; δραστικός), высочайшей (sommo; ἄκρος) и сверхъестественной (soprannaturale; ὑπερφυσικός)⁴³.

Здесь мы приводим образец четкого следования Святогорца за текстом Пинамонти:

Dunque il dolore della confessione deve essere efficace⁴⁴;

Λοιπὸν ὁ πόνος τῆς μετανοίας πρέπει νὰ εἶναι δραστικός⁴⁵;

Итак, боль покаяния должна быть действенной

³⁶ Ἐξομολογητάριον 2008. Σ. 272.

³⁷ PINAMONTI LA VIA DEL CIELO APPIANATA... P. 36.

³⁸ Ἐξομολογητάριον 2008. Σ. 272.

³⁹ Ἐξομολογητάριον 2008. Σ. 276.

⁴⁰ PINAMONTI LA VIA DEL CIELO APPIANATA... P. 43; ΕΕ 280. Прим. 233.

⁴¹ Ср. PINAMONTI LA VIA DEL CIELO APPIANATA... P. 43 и ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ 1804. Σ. 332.

⁴² ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ 1804. Σ. 332. Более подробно о термине συντριβή см.: Петров В., *прот.* Сокрушение в грехах по учению преподобного Никодима Святогорца (1749–1809) // Богословско-исторический сборник. № 7. Калуга: Калужская духовная семинария, 2015. С. 11–22.

⁴³ PINAMONTI LA VIA DEL CIELO APPIANATA... P. 43; ΕΕ 279.

⁴⁴ PINAMONTI LA VIA DEL CIELO APPIANATA... P. 43.

⁴⁵ Ἐξομολογητάριον 2008. Σ. 280.

Как материей таинства Крещения является вода, так и материей таинства Покаяния является сердечная боль покаяния. Если эта боль отсутствует у кающегося, тогда он остается нераскаянным и неисповедавшимся, так же, как и без воды в таинстве Крещения человек остается некрещеным⁴⁶. Преподобный Никодим в этом рассуждении добавляет ссылку на авторитет Георгия Корессия⁴⁷, который в своем произведении «О таинствах» выражает мнение, что «боль и внутренняя скорбь сердца суть необходимые и существенные составляющие части таинства Исповеди и покаяния». Это мнение Корессия и иезуита Пинамонти Святгорец называет «догматом нашей Православной Церкви» (εἶναι δόγμα τῆς ὀρθοδόξου ἡμῶν Ἐκκλησίας)⁴⁸. Не лишне добавить, что Георгий Корессий — если не самый схоластичный греческий богослов эпохи туркокрации, то, несомненно, один самых увлеченных латинской схоластикой. За чрезмерное использование и цитирование Аристотеля его по праву можно назвать «восточным Аквином». Николай Ступакис, автор диссертации о Корессии, даже затруднился с подсчетом количества обращений к Аристотелю в его Θεολογικόν — книге о богословии, и указал лишь, что это количество исчисляется сотнями, что на порядок превосходит количество цитат из великих каппадокийцев⁴⁹.

В приведенном ниже отрывке видно, как греческий текст св. Никодима почти без отклонений следует за итальянским оригиналом. Заметно, как итальянские выражения *le parti essenziali* («сущностные части»), *la materia del Battesimo* («материя Крещения») и *la materia del sacramento della Penitenza* («материя таинства Покаяния»), несущие схоластическую нагрузку католической сакраментологии, заменяются на более нейтральные выражения: *συστατικὰ τοῦ μυστηρίου τοῦ Βαπτίσματος* («составляющие части таинства Крещения»), *ἀναγκαῖον καὶ συστατικὸν τοῦ μυστηρίου τῆς μετανοίας* («необходимая составная [часть] таинства Покаяния»). Впрочем, совсем нейтральным выражение *συστατικὰ τοῦ μυστηρίου* назвать нельзя в силу того, что на богословском языке *τὸ συστατικόν* — синоним слова «элемент»⁵⁰. Еще одно схоластическое выражение: *ἡ ὕλη τοῦ νεροῦ* («вещество воды») — греческая передача итальянского выражения *l'acqua naturale, che è la materia del Battesimo* («природная вода, которая является материей Крещения»).

Attesochè la buona fede non può supplire le parti essenziali che mancano a' sacramenti, qual sarebbe nel caso predetto l'acqua naturale, che è la materia del Battesimo. Applicate ora a voi questo caso e ponderate che come la materia del Battesimo è l'acqua, così la materia del sacramento della Penitenza è il nostro dolore⁵¹.

Καθὼς λόγου χάριν, εἶναι ἀναγκαῖα καὶ τοῦ μυστηρίου τῆς μετανοίας, ἡ διὰ στόματος ἐξομολόγησις τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ μετανοοῦντος καὶ ἡ παρὰ τοῦ Πνευματικοῦ λύσις καὶ δέσις; καὶ καθὼς εἶναι συστατικὰ τοῦ μυστηρίου τοῦ Βαπτίσματος ἡ ὕλη τοῦ νεροῦ καὶ ἡ διὰ τῶν τριῶν καταδύσεων καὶ ἀναδύσεων ἐπιφώνησις τῆς Ἁγίας Τριᾶδος· ἔτσι εἶναι ἀναγκαῖον καὶ συστατικὸν τοῦ μυστηρίου τῆς μετανοίας καὶ ὁ πόνος αὐτὸς ὁ ἐσωτερικὸς τῆς καρδίας⁵².

Как, к примеру, необходимыми составляющими таинства Покаяния является устное исповедание грехов кающегося и разрешение и молитва духовника; и как составляющими таинства Крещения являются вещество воды и через троекратное погружение [в нее] и восхождение призывание [имени] Святой Троицы, так и необходимой составной [частью] таинства Покаяния является эта внутренняя сердечная боль.

⁴⁶ PINAMONTI LA VIA DEL CIELO APPIANATA... P. 45; ΕΞ 283.

⁴⁷ Георгий Корессий (Γεώργιος Κορέσιος, 1570–1659/60) — ученый-богослов, деятель греческого просвещения, уроженец острова Хиос.

⁴⁸ Ἐξομολογητάριον 2008. Σ. 283.

⁴⁹ Στουπλάκης Νικόλαος Μιχ. Γεώργιος Κορέσιος (1570 ci. — 1659/60). Η ζωή, το έργο του και οι πνευματικοί αγώνες της εποχής του. Διδακτορική διατριβή. Αθήνα, 1992. Σ. 281–282.

⁵⁰ В словаре Lampe «component» (p. 1349); так же и в Liddel-Scott (p. 1507); см. также: Ρωμανίδης Ι. Τὸ Προπατορικὸν ἁμάρτημα, Θεσσαλονίκη, 2000. Σ. 160: «Н ὑπαρξίς τοῦ ἀνθρώπου ἐξαρτάται ἐκ τῆς φύσεως, μεθ' ἧς συνεχῶς ἀνταλλάσσει συστατικά» («Бытие человека зависит от природы, с которой он непрестанно обменивается элементами»).

⁵¹ PINAMONTI LA VIA DEL CIELO APPIANATA... P. 45.

⁵² Ἐξομολογητάριον 2008. Σ. 283.

К объяснению необходимости для покаяния сердечной боли Джованни Пинамонта привлекает цитату из Плача Иеремии, в которой пророк, обращаясь к «дщери Иерусалима», говорит (в Синодальном переводе): «Рана твоя велика как море» (Плач. 2:13). Наше внимание привлекла эта цитата, а именно то, что св. Никодим тоже использует эту строку пророка, но не по традиционному тексту Септуагинты, а со вставкой из латинской Вульгаты. В тексте «Руководства» эта фраза увеличивается на два слова — ὥσει θάλασσα («как море»), что является переводом латинского *velut mare*, отсутствующего в Септуагинте.

Цитата у Пинамонта, использующего Вульгату	Септуагинта	«Руководство» Святогорца
Magna, velut mare, contritio tua ⁵³	Ἐμεγάλυνθη ποτήριον συντριβῆς σου	Ἐμεγάλυνθη ὥσει θάλασσα ποτήριον συντριβῆς σου ⁵⁴

Анализ различных изданий Септуагинты, а именно: Венецианского 1518 г.⁵⁵, Лондонского 1821 г.⁵⁶, Парижского 1840 г.⁵⁷ и, наконец, современного нам Афинского издания «Апостольской Дიაконии» Элладской Церкви конца XX столетия⁵⁸ показывает, что все они дают однозначное чтение 13-го стиха второй главы Плача Иеремии: Ἐμεγάλυνθη ποτήριον συντριβῆς σου.

Откуда появляются два слова, ὥσει θάλασσα («как море»)? Ответ очевиден: из текста Вульгаты, приводимого Пинамонта в своей книге. По всей видимости, переводчик соединил два текста — Септуагинты и Вульгаты, в результате появилась такая цитата-синтез, которую преподобный использовал, не сверив с греческим текстом и доверившись переводчику.

Пинамонта настаивает на том, что сердечная боль сокрушения — это сверхъестественный дар, который Бог дает тому, кому пожелает. Но дар этот приобретается многим трудом. Здесь иезуит приводит в пример святого Карло Борромео⁵⁹, который имел обычай каждый год совершать генеральную исповедь:

S. Carlo Borromeo faceva ogni anno la sua confessione generale; e per ottenere un vero dolore delle sue colpe, vi si disponeva col ritiro degli esercizi spirituali per più settimane, e nel giorno in cui doveva confessarsi spendeva otto ore in esercitare

Ἐνας ἐνάρετος ἕκαμνε κάθε χρόνον γενικὴν ἐξομολόγησιν, ἥγουν ἐξωμολογεῖτο ὅλα τὰ ἁμαρτήματα, ὅπου ἔπραξεν εἰς ὅλην του τὴν ζωὴν, ὅχι διὰ ἄλλο, παρὰ διὰ τὴν λάβη εἰς τὴν καρδίαν του ἕναν ἀληθινὸν πόνον διὰ τὰς ἁμαρτίας του· ὅθεν καὶ ἐτοιμάζετο προτύτερα εἰς πολλὰς ἐβδομάδας μὲ τὴν ἡσυχίαν καὶ μελέτας τῶν πνευματικῶν γυμνασμάτων, καὶ τὴν ἡμέραν, ὅπου ἤθελε νὰ ἐξομολογηθῇ, ἐξώδευε

Один добродетельный человек каждый год совершал генеральную исповедь, то есть исповедовал все грехи, сотворенные им за всю жизнь. И делал это ни по какой иной причине, но для того, чтобы получить в своем сердце истинную боль о своих грехах. Потому и приготавливался к этому за несколько недель в безмолвии и чтении духовных упражнений.

⁵³ PINAMONTI LA VIA DEL CIELO APPIANATA... P. 46.

⁵⁴ ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ 1804. Σ. 337.

⁵⁵ ΠΑΝΤΑ ΤΑ ΚΑΤ' ΕΞΟΧΗΝ ΚΑΛΟΥΜΕΝΑ ΒΙΒΛΙΑ ΘΕΙΑΣ ΔΗΛΑΔΗ ΓΡΑΦΗΣ ΠΑΛΑΙΑΣ ΤΕ ΚΑΙ ΝΕΑΣ. SACRAE SCRIPTURAE VETERIS NOVAE OMNIA. VENETIIS, 1518. P. 284.

⁵⁶ Η ΠΑΛΑΙ ΔΙΑΘΗΚΗ κατὰ τοὺς ἐβδομήκοντα ID EST VETUS TESTAMENTUM SECUNDUM SEPTUAGINTA SENIORUM INTERPRETATIONEM. LONDINI, MDCCCXXI. P. 506.

⁵⁷ Η ΠΑΛΑΙ ΔΙΑΘΗΚΗ κατὰ τοὺς ἐβδομήκοντα. VETUS TESTAMENTUM GRAECUM JUXTA SEPTUAGINTA INTERPRETES. PARISIIS, MDCCCXL. P. 637.

⁵⁸ Η ΠΑΛΑΙ ΔΙΑΘΗΚΗ κατὰ τοὺς ἐβδομήκοντα. "Εκδοσις Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Ἀθῆναι, β. γ. Σ. 1373.

⁵⁹ Carlo Borromeo (1538–1584) — католический святой, архиепископ Милана, один из активнейших участников Тридентского собора (1545–1563) и контрреформации (Православная энциклопедия. Т. 6. С. 87).

gli atti di contrizione e
in domandare questo
gran dono al Signore⁶⁰

ὁκτὼ ὥρας εἰς τὸ νᾶ γυμνάζεται τὰς
πρᾶξεις τῆς συντριβῆς καὶ εἰς τὸ νᾶ
ζητῇ αὐτὸ τὸ μέγαλον χάρισμα ἀπὸ
τὸν Θεόν⁶¹

И в день Исповеди он тратил
восемь часов, упражняясь в де-
лании сокрушения и прося
у Бога этот великий дар

У Святогорца имя католического святого, как и в случае с Фомой Аквинским, опускается и вводится неопределенное «один добродетельный человек» (ἕνας ἐνάρετος).

Пинамонти, рассказывая об упражнениях Борромео, фактически излагает принцип подготовки к генеральной исповеди современника Борромео — Игнатия Лойолы. Для духовных упражнений Лойола отводил 4 недели, или 30 дней⁶². Его духовные упражнения Пинамонти знал как нельзя лучше, потому что сам переработал их и издал для «пользы» всех католиков.

В «Слове душеполезном» мы встречаем целый набор богословских и аскетических понятий, характерных для позднего католицизма. Одно из главных понятий — сердечная боль покаяния — συντριβή. Это *физическая* боль в области сердца, граничащая, по описанию Пинамонти, со стигматизацией. Учение о сердечной боли плохо согласуется с преданием святых отцов Восточной Церкви. Тем более эта сердечная боль не может быть «гарантом» действительности Исповеди, очищения от страстей и спасения.

Святые отцы Церкви не делали акцента на *физической* сердечной боли. В их аскетике квинтэссенцией покаяния, как правило, служило понятие «плача», под которым они понимали сокрушение сердца о грехах, являющееся плодом душевно-телесной аскезы.

Святитель Христовой Церкви Григорий, архиепископ Фессалоникийский, о сокрушении сердца пишет следующее:

«Как нечувствие, огрубение и ожестечение сердца рождаются обыкновенно от упитания и всем довольствования тела, так от воздержания и скудной диеты — сокрушение сердца и умиление... Без сокрушения сердца (ἄνευ συντριπτοῦ καρδίας) невозможно, говорят, избавиться от чувств греховных (κακίας — зла); сердце же приводит в сокрушение троякое воздержание — в сне, в пище и в телесном покое. Душа, освободившись через сердечное сокрушение от таких чувств и от горечи их, восприимлет их духовную отраду»⁶³.

В подтверждение своих слов Палама приводит слова Лествичника:

«Жажда и бдение стесняют сердце, а когда сердце стесняется, тогда произникают слезные воды»⁶⁴.

Причиной духовного плача, по Лествичнику и Паламе, является воздержание во сне, пище и телесном покое. Воздержание, утеснение чрева — вот что рождает плач, нищету духовную, болезнование сердца о грехах. Без этого болезнования сердца невозможно очиститься от греха:

«Хотя бы мы и великие подвиги проходили в жизни нашей, но если мы не приобрели болезнующего сердца (τὴν δὲ καρδίαν ἐνώδυνον οὐ κεκτῆμεθα) то все они притворны и суетны. Ибо тем, которые, так сказать, после омовения осквернились, необходимо, поистине необходимо очистить руки свои неослабным огнем сердечным и елеем милости Божией»⁶⁵.

⁶⁰ PINAMONTI LA VIA DEL CIELO APPIANATA... P. 47.

⁶¹ Ἐξομολογητάριον 2008. Σ. 286.

⁶² Игнатий Лойола, св. Духовные упражнения. Духовный дневник. М.: Институт философии, теологии и истории святого Фомы, 2006. С. 21.

⁶³ Добротолюбие. Т. 5. С. 267: К Ксении. 33 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ Συγγράμματα. Τόμος Ε΄. Σ. 219–220 (50).

⁶⁴ Лествица. 6. 13 (С. 106–107) // PG 88. 796B.

⁶⁵ Лествица. 7. 64 (С. 122–123) // PG 88. 816A.

Болезнующее сердце, духовный плач, согласно святителю Григорию, совершенно очищает человека от страстей, делает его непреклонным ко злу, а грехи соделывает как не бывшими:

«Плач не только здесь приносит утешение, но и добродетель крепко твердою делает, делая душу непреклонною на худшее... Некто из отцов говорил: „Плач делает и хранит“. И не этот только плод от плача, что от него человек делается почти неподвижным на худое и неудобровозвратным к прежним грехам, но и то, что грехи сии становятся как бы не бывшими (ὥς μὴ γεγονότα διατίθῃσιν). Ибо так как человек из-за них в начале плачет, то Бог почитает их как бы невольными в нем; что же невольно, то не вменяется в вину (τὰ δὲ ἄκούσια οὐχ ὑπεύθυνα)... так в Бога согрешающий, если, раскаявшись, в плаче о грехах проводит дни свои, то праведно грехи его вменяются в непроизвольные (ὥς οὐχ ἑκούσια δικαίως αὐτῷ λογισθήσεται τὰ ἀμαρτήματα)»⁶⁶.

Заключение

Итак, подводя итог, можно выстроить следующую последовательность возникновения «Слова душеполезного», которое мы встречаем в качестве заключительной части книги св. Никодима «Руководство к Исповеди»:

Текст Пинамонти;

Перевод Романитиса;

Переложение св. Никодима Святогорца в «Духовных упражнениях»;

Переложение св. Никодима Святогорца в «Руководстве к Исповеди» с добавлением святоотеческих цитат.

Необходимо заметить, что критики творчества св. Никодима — Феодорит Лавриот и Иаков из Нового Скита — были правы, указывая на то, что преподобный перерабатывал и издавал католические пособия. Их ошибка заключалась в том, что с творениями именно Лойолы Святогорец не соприкасался. Отношение последнего к этим обвинениям было нейтральным. Он считал, что полезное из творений «врагов» (т. е. католиков) нужно брать, а худое — отвергать. Однако вместе с полезным св. Никодим включил в свои книги чуждые православному Востоку концепции, такие как «сокрушение» (συντριβή; contrizione), понимаемое как физическая боль сердца (ὁ πόνος τῆς καρδίας; il dolore di cuore); генеральная исповедь (γενική ἑξομολόγησις; la confessione generale); материя таинства на примерах таинств Крещения и Покаяния.

Нужно признать, что, хотя прп. Никодим не переводил и не перерабатывал «Духовных упражнений» Лойолы, но некоторую зависимость первого от последнего, пусть и опосредованную, через иезуита Пинамонти, необходимо констатировать. Настоящая статья призвана лишь зафиксировать определенные моменты в творениях прп. Никодима Святогорца, где ему не удалось избежать католического влияния. Тема эта нуждается в дальнейшем внимании исследователей.

⁶⁶ Добротолюбие. Т. 5. С. 273: К Ксении. 41 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τόμος Ε΄. Σ. 228–229 (67).

Издания Ветхого Завета

1. Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα. Ἐκδοσις Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι, β. γ.
2. ΠΑΝΤΑ ΤΑ ΚΑΤ' ΕΞΟΧΗΝ ΚΑΛΟΥΜΕΝΑ ΒΙΒΛΙΑ ΘΕΙΑΣ ΔΗΛΑΔΗ ΓΡΑΦΗΣ ΠΑΛΑΙΑΣ ΤΕ ΚΑΙ ΝΕΑΣ. SACRAE SCRIPTURAE VETERIS NOVAE OMNIA. VENETIIS, 1518.
3. Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα ID EST VETUS TESTAMENTUM SECUNDUM SEPTUAGINTA SENIORUM INTERPRETATIONEM. LONDINI, MDCCCXXI (1821).
4. Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα. VETUS TESTAMENTUM GRAECUM JUXTA SEPTUAGINTA INTERPRETES. PARISIIS, MDCCCXL (1840).

Издания творений преподобного Никодима Святогорца

5. Ἐξομολογητάριον 1794 — ΒΙΒΛΙΟΝ ΨΥΧΩΦΕΛΕΣΤΑΤΟΝ ΔΙΗΡΗΜΕΝΟΝ ΕΙΣ ΤΡΙΑ ΜΕΡΗ, ὧΝ ΤΟ ΜΕΝ ΠΡΩΤΟΝ ΠΕΡΙΕΧΕΙ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΝ ΣΥΝΤΟΜΟΝ ΚΑΙ ΠΡΑΚΤΙΚΗΝ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΝ, ΠΩΣ ΝΑ ΕΞΟΜΟΛΟΓῃ ΜΕ ΚΑΡΠΟΝ. ΤΟ ΔΕΥΤΕΡΟΝ. ΤΟΥΣ ΚΑΝΟΝΑΣ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΝΗΣΤΕΥΤΟΥ ΑΚΡΙΒΩΣ ΕΞΗΓΗΜΕΝΟΥΣ, ΜΕΤΑ ΚΑΙ ΤΙΝΩΝ ΑΛΛΩΝ ΑΝΑΓΚΑΙΩΝ. ΤΟ ΔΕ ΤΡΙΤΟΝ. ΣΥΜΒΟΥΛΗΝ ΓΛΑΦΥΡΑΝ ΚΑΙ ΣΥΝΤΟΜΟΝ ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΜΕΤΑΝΟΟΥΝΤΑ, ΠΩΣ ΝΑ ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΙ ΚΑΘΩΣ ΠΡΕΠΕΙ. ΕΚ ΔΙΑΦΟΡΩΝ ΔΙΔΑΣΚΑΛΩΝ ΣΥΝΕΡΑΣΘΕΝ, ΚΑΙ ΕΙΣ ΑΡΙΣΤΗΝ ΤΑΞΙΝ ΤΑΧΘΕΝ ΠΑΡΑ ΤΟΥ ΟΣΙΟΛΟΓΙΩΤΑΤΟΥ ΕΝ ΜΟΝΑΧΟΙΣ ΚΥΡΙΟΥ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΚΑΙ ΝΥΝ ΠΡΩΤΟΝ ΤΥΠΟΙΣ ΕΚΔΟΘΕΝ, ΕΙΣ ΚΟΙΝΗΝ ΤΩΝ ΑΝΑΓΙΝΩΣΚΟΝΤΩΝ ΩΦΕΛΕΙΑΝ. ρψϷδ'. ΕΝΕΤΙΗΣΙ, 1794. Παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. Con Licenza de' Superiori.

6. Ἐξομολογητάριον 1804 — ΒΙΒΛΙΟΝ ΨΥΧΩΦΕΛΕΣΤΑΤΟΝ ΔΙΗΡΗΜΕΝΟΝ ΕΙΣ ΤΡΙΑ ΜΕΡΗ. ΠΕΡΙΕΧΟΝ Διδασκαλίαν σύντομον πρὸς τὸν Πνευματικόν, πῶς νὰ ἐξομολογῇ μὲ καρπὸν. Τοὺς Κανόνας τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ ἀκριβῶς ἐξηγημένους. Συμβουλήν γλαφυράν πρὸς τὸν Μετανοοῦντα πῶς νὰ ἐξομολογῇται καθὼς πρέπει, καὶ Λόγον ψυχωφελέστατον περὶ Μετανοίας. Συνερασθὲν μὲν ἐκ διαφόρων Διδασκάλων, καὶ εἰς ἀρίστην τάξιν ταχθὲν παρὰ τοῦ ἐν μοναχοῖς ἐλαχίστου ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ. ΚΑΙ ΤΥΠΟΙΣ ΕΚΔΟΘΕΝ ΠΡΟΤΕΡΟΝ. Ἡδὴ δὲ ἀυξηθὲν, καὶ τύποις δευτέροις ἐκδοθὲν διὰ φιλοτίμου δαπάνης ΤΟΥ ΠΑΝΙΕΡΟΤΑΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ ΚΥΡΙΟΥ ΙΕΡΟΘΕΟΥ. Εἰς κοινὴν ἀπάντων τῶν Ὁρθοδόξων ὠφέλειαν. ΕΝΕΤΙΗΣΙ. 1804. Παρὰ Νικολάῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. Con regia approvazione.

7. Ἐξομολογητάριον 1818 — ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ ΗΤΟΙ ΒΙΒΛΙΟΝ ΨΥΧΩΦΕΛΕΣΤΑΤΟΝ ΠΕΡΙΕΧΟΝ Διδασκαλίαν σύντομον πρὸς τὸν Πνευματικόν, πῶς νὰ ἐξομολογῇ μὲ καρπὸν. Τοὺς Κανόνας τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ ἀκριβῶς ἐξηγημένους. Συμβουλήν γλαφυράν πρὸς τὸν Μετανοοῦντα πῶς νὰ ἐξομολογῇται καθὼς πρέπει, καὶ Λόγον ψυχωφελέστατον περὶ Μετανοίας. Συνερασθὲν μὲν ἐκ διαφόρων Διδασκάλων, καὶ εἰς ἀρίστην τάξιν ταχθὲν ΠΑΡΑ ΤΟΥ ΕΝ Τῷ ΑΓΙῳ ΟΡΕΙ ΑΣΚΗΣΑΝΤΟΣ ΑΟΙΔΙΜΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ. ΗΔΗ ΤΡΙΤΟΝ ΕΚΔΟΘΕΝ ΔΑΠΑΝῃ ΤΟΥ ΤΥΠΟΓΡΑΦΟΥ. ΕΝΕΤΙΗΣΙ. ΠΑΡΑ ΝΙΚΟΛΑῶ ΓΛΥΚΕΙ Τῷ ΕΞ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ. 1818.

8. Γυμνάσματα πνευματικά 1800 — Εἰς ΔΟΞΑΝ ΠΑΤΡΟΣ, ΥΙΟΥ ΚΑΙ ΑΓΙΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ ΤΟΥ ΕΝΟΣ ΘΕΟΥ ΓΥΜΝΑΣΜΑΤΑ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΑ ΔΙΑΜΟΙΡΑΣΜΕΝΑ ΕΙΣ ΜΕΛΕΤΑΣ, ΕΞΕΤΑΣΕΙΣ ΚΑΙ ΑΝΑΓΝΩΣΕΙΣ Ἄπερ προσθήκαις ὅτι πλείσταις, καὶ ἀφαιρέσεσι, καὶ ἀλλοιώσεσι καλλωπισθέντα τε καὶ μετ' ἐπιμελείας διορθωθέντα, καὶ σημειώμασι διαφόροις καταγλαϊσθέντα παρὰ τοῦ Ὁσιολογιωτάτου ἐν Μοναχοῖς Κυρίου ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ. ΝΥΝ ΠΡΩΤΟΝ Τύποις ἐξεδόθησαν διὰ φιλοτίμου δαπάνης, καὶ σπουδαίας ἐπιστάσεως τοῦ τιμιωτάτου, καὶ χριστιανικωτάτου ΚΥΡΙΟΥ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΚΑΡΥΤΖΙΩΤΟΥ ΤΟΥ ΕΚ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ. Εἰς κοινὴν ἀπάντων τῶν Ὁρθοδόξων Χριστιανῶν ὠφέλειαν καὶ σωτηρίαν. ΕΝΕΤΙΗΣΙ, 1800. ρϷ. ΠΑΡΑ ΝΙΚΟΛΑῶ ΓΛΥΚΕΙ Τῷ ΕΞ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ. CON LICENZA DE' SUPERIORI

9. ΟΜΟΛΟΓΙΑ ΠΙΣΤΕΩΣ ΗΤΟΙ ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΔΙΚΑΙΟΤΑΤΗ Κατὰ τῶν, ὅσοι ἀμαθῶς καὶ κακοβούλως ἐτόλμησαν παρεξηγεῖν καὶ διαβάλλειν Παραδόσεις τινὰς τῆς Ἁγίας Ἐκκλησίας καὶ ἄλλα τινὰ τῶν περὶ Πίστews ὑγίη καὶ ὀρθόδοξα φρονήματα τοῦ αἰοδίου Διδασκάλου

ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΤΟΥ ΑΓΙΟΡΕΙΤΟΥ ΝΥΝ ΠΡΩΤΩΝ ΤΥΠΟΙΣ ΕΚΔΟΘΕΙΣΑ Διὰ συνδρομῆς καὶ δαπάνης ΤΟΥ ΠΑΝΟΣΙΟΛΟΓΙΩΤΑΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΟΡΙΩΤΟΥ Εἰς κοινὴν ὠφέλειαν τοῦ Χριστιανικοῦ Πληρώματος. ΕΝ ΒΕΝΕΤΙΑ ΠΑΡΑ ΠΑΝΩ ΘΕΟΔΟΣΙΟΥ ΤΩ ΕΞ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ. 1819.

10. ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ ΗΤΟΙ ΒΙΒΛΙΟΝ ΨΥΧΟΦΕΛΕΣΤΑΤΟΝ ΠΕΡΙΕΧΟΝ Διδασκαλίαν σύντομον πρὸς τὸν Πνευματικὸν πῶς νὰ ἐξομολογῇ μὲ βοήθον τοὺς Κανόνας τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ ἀκριβῶς ἐξηγημένους, συμβουλὴν γλαφυράν πρὸς τὸν μετανοοῦντα πῶς νὰ ἐξομολογῇται καθὼς πρέπει, καὶ λόγον ψυχοφελῆ περὶ μετανοίας. Συνεργανισθὲν μὲν ἐκ διαφόρων Διδασκάλων καὶ εἰς ἀρίστην τάξιν ταχθέν. ΠΑΡΑ ΤΟΥ ΕΝ ΤΩ ΑΓΙΩ ΟΡΕΙ ΑΣΚΗΣΑΝΤΟΣ ΑΟΙΔΗΜΟΥ ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΥ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ. Ἡ ΕΚΔΟΣΙΣ, ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΟΝ ΝΕΚΤΑΡΙΟΣ ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ, ΑΘΗΝΑΙ 2008.

Произведения G. P. Pinamonti

11. LA VIA DEL CIELO APPIANATA CON ESPORRE GL' IMPEDIMENTI CHE VI SI ATTRAVERSANO E LA MANIERA DI SUPERARLI OPERA TRATTA DAL LIBRO DEGLI ESERCIZI SPIRITUALI E DISPOSTA IN DIECI LEZIONI DAL. P. GIO. PIETRO PINAMONTI DELLA COMPAGNIA GESU. MONZA, TIPOGRAFIA CORBETTA, 1836.

12. Opere del Padre Giovanni Pietro Pinamonti della Compagnia di Gesù. In Parma, MDCCVI (1706).

13. Esercizj spirituali di S. Ignazio. Bologna, 1698.

14. La religiosa in solitudine. Bologna, 1695.

15. La via del Cielo appianata. Firenze, 1700.

Иные источники, исследования

16. *Игнатий Лойола, св.* Духовные упражнения. Духовный дневник. М.: Институт философии, теологии и истории святого Фомы, 2006.

17. *Лега В. П.* История западной философии. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. Ч. 1.

18. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Киев: Ника-Центр. 2014.

19. *Γρηγόριου τοῦ Παλαμᾶ* Συγγράμματα. Τόμος Ε'. Θεσσαλονίκη, 1992.

20. *Εὐλόγιος (Κουριλᾶς), ἐπίσκοπος Κορυτσᾶς.* Κατάλογος Ἀγιορειτικῶν Χειρογράφων // Θεολογία. 1938. ΙΣΤ'.

21. *Θεόκλητος Διονυσιάτης, μοναχός.* ΑΓΙΟΣ ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ Ο ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ. Ο ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΤΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ (1749–1809). ΑΘΗΝΑΙ, 1959.

22. *Λάμπρος Σπυρίδων.* Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὅρους ἐλληνικῶν κωδίκων. Τόμος πρῶτος. Ἐν Κανταβρηγία τῆς Ἀγγλίας, 1895. (Второй том вышел там же в 1900 году.)

23. *Παπουλίδης Κωνσταντίνος.* Ἡ συγγένεια τοῦ βιβλίου «ΓΥΜΝΑΣΜΑΤΑ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΑ» τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου μὲ τὸ «EXERCICIOS SPIRITUALES» τοῦ Ἁγίου Ἰγνατίου de Loyola // ΜΑΚΕΔΟΝΙΚΑ. Τεύχος 11. 1971. Σ. 167–173.

24. *Ποτάπιος Κausοκαλυβίτης, μοναχός.* Ο μοναχός Ιάκωβος Νεασκητιώτης καὶ τὸ υμνογιολογικὸ ἔργο γιὰ τὴ Θεοτόκο καὶ τοὺς Ἀγιορείτες Οσιομάρτυρες. Διδακτορικὴ διατριβή. Θεσσαλονίκη, 2012.

25. *Ρωμανίδης Ἰωάννης, πρωτοπρεσβύτερος.* Τὸ Προπατορικὸν ἀμάρτημα. Θεσσαλονίκη, 2000.

26. *Στουπάκης Νικόλαος Μιχ.* Γεώργιος Κορέσσιος (1570 ci. — 1659/60). Ἡ ζωὴ, τὸ ἔργο του καὶ οἱ πνευματικοὶ ἀγῶνες τῆς ἐποχῆς του. Διδακτορικὴ διατριβή. Αθήνα, 1992.

27. *Τσακίρης Βασίλειος* Οἱ μεταφράσεις τῶν ἔργων Πνευματικὸς Διδασκόμενος καὶ Μετανοῶν Διδασκόμενος τοῦ Paolo Segneri ἀπὸ τὸν Ἑμμανουήλ Ρωμανίτη καὶ ἡ ἐπίδρασή τους στὸ Ἐξομολογητᾶριον τοῦ Νικοδήμου τοῦ Ἀγιορείτου. Εἰσαγωγικὴ μελέτη // PAOLO SEGNERI Ὁ Μετανοῶν Διδασκόμενος Μία μετάφραση τοῦ Ἑμμανουήλ Ρωμανίτου. Ἔκδοσις Θεσβίτης, Θήρα, 2005.

28. *Φραγκίσκος Εμμανουήλ* «Ἀόρατος Πόλεμος (1796), Γυμνάσματα Πνευματικὰ (1800). Ἡ πατρότητα τῶν μεταφράσεων τοῦ Νικοδήμου Ἀγιορείτη» // Ὁ Ἑρانيστής. 1993. 19.

29. *Citterio Elia*. NICODEMO AGIORITA // CORPUS CRISTIANORUM, LA THEOLOGIE BYZANTINE ET SA TRADITION. II. (XIII–XIX). TURNHOUT, BREPOLS PUBLISHERS, 2002.
30. *Citterio Italo*. L'orientamento ascetico-spirituale di Nicedemo Aghiorita. Alessandria, 1987.
31. PATROLOGIAE CURSUS COMPLETUS SERIES GRAECA. PARIS, 1857–1866. T. 1–161.

Archpriest Vasiliy Petrov. The “Edifying Word” of St. Nicodemus the Hagiorite: Textological and Theological Analysis.

The work is devoted to the study of “Edifying Word”, the final part of one of the works of the saint Nicodemus the Hagiorite (1749–1809), entitled “A Guide to Confession” (Εξομολογητάριον). In the article, the author identifies the sources of the “Word”, the attitude of St. Nicodemus and the attitude of St. Nicodemus and his contemporaries to borrowing from Western literature, and then presents a textual and theological analysis of the work. The article will be of interest to a wide audience interested in the work of the St. Nicodemus and his era and the theological trends in Greek Church literature of the XVIIIth century.

Keywords: St. Nicodemus the Hagiorite, the Greek theology, a guide to confession, repentance, confession, contrition of sins, the Catholic influence, D. P. Pinamonti, Jesuits.

Archpriest Vasiliy Anatoliyevich Petrov — Lecturer at Kaluga Theological Seminary, Graduate of Theological Faculty of National and Kapodistrian University of Athens (2002) (vasiliypetrov@rambler.ru).

Священник Михаил Легеев

СМЫСЛ ИСТОРИИ: ТОРЖЕСТВО ИЛИ КЕНОЗИС ЦЕРКВИ? К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА

Дистанция, пролегающая между человеком как Церковью и даже общиной как Церковью, с одной стороны, и единой католической Церковью Христовой, с другой стороны, была обозначена и богословски объяснена в наших прошлых статьях¹. Иерархия церковного достояния «аскеза, таинства, католическая полнота»² представляет эту экклезиологическую модель в отношении внутреннего устройства Церкви, таким образом, рассматривает путь Церкви в отношении к самой себе, взятый в его внутренней перманентности; эта модель, таким образом, представляет не динамику церковного пути в истории Церкви (неизменно связанную с внешним миром и его взаимоотношением с Церковью), а статический принцип её внутреннего устройства и организации. Теперь же мы постараемся рассмотреть путь Церкви в отношении к внешнему миру. Этот путь с необходимостью представит экклезиологическую модель уже не в своей статике, но — в исторической динамике. Исторический путь Церкви в её отношении с внешним миром имеет свою логику и закономерности, в рамках которых находят своё историческое место как видимое торжество Церкви, так и её кенозис. Настоящая статья посвящена вводным вопросам в историософию Церкви.

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

«Когда мы говорим о „вещах последних“ или затрагиваем проблемы, как сейчас принято говорить, эсхатологические, мы вступаем в ту область, где непрестанно удостоверяемся в бессилии нашего богословского исследования перед множеством различных аспектов, которые должны мы одновременно охватить, перед множеством перемежающихся и пересекающихся плоскостей, которые мысль не может зафиксировать, их не искажая»³.

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

¹ См.: Легеев М., свящ. Отдельный человек как Церковь и его границы // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской Духовной Академии. 30.09.2015. С. 146–151; Легеев М., свящ. Малая священная история отдельного человека как экклезиологическая модель // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 88–99; Легеев М., свящ. Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклезиологии // Научные труды кафедры богословия / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. Вып. I: 2015–16 уч. год. С. 135–157; Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. «Вперёд к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века. Часть 1 // Христианское чтение. 2016. № 6. С. 107–127; Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. «Вперёд к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века. Часть 2 // Христианское чтение. 2017. № 1. С. 16–28; Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. Путь Церкви: аскеза, таинства, католическая полнота // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 16–28.

² См.: Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. Путь Церкви...

³ Лосский В. Н. Господство и царство (эсхатологический этюд) // Он же. Боговидение. Минск, 2007. С. 480.

«Таинственное возрастание в Боге... определённо является в гуще истории и может, до определённой степени, влиять на исторический процесс, но само оно истории не принадлежит, в сущности потому, что предсказывает и предчувствует конец истории»⁴.

«Историю мира люди мыслят по-разному: для одних — это история царств и войн; для других — это история культуры и цивилизаций, научных познаний и философской мысли, и всего того, что принадлежит этому плану; для нас же история человечества есть не что иное, как осуществление в ней Божественного замысла о человеке; иначе говоря, духовный рост человека от момента его зарождения до момента познания им Творца своего и уподобления Ему через это познание»⁵.

«Всем нам необходимо пройти через таинство смерти ради большего уподобления Христу»⁶.

1. Введение

Дело единой Церкви Христовой в истории всемасштабно и всеохватно. Её конечная историческая победа, то есть историческая победа её как целого, принадлежит эсхатологии — принадлежит окончанию истории, принадлежит вечности, выходит за пределы истории⁷. И вместе с тем, *временные победы Церкви на пределах истории — совершившийся факт прошлого — имели несомненное значение для жизни человека и социума*, а значит, в каком-то смысле, и для жизни самой Церкви. Каково же это значение? Как оценить его в перспективе очевидно необходимого исторического видимого поражения Церкви перед лицом мира?

Действительно, многие богословы XX века пытались осмыслить столь резкие изменения в отношениях Церкви с внешним миром, когда уже *победившая в историческом земном бытии Церковь оказалась вдруг перед лицом враждебного мира с исторической перспективой тотальной враждебности и по видимости полным поражением в деле воцерковления человечества*. Все победы Церкви в истории, казавшиеся многим незыблемыми, растаяли без следа — и эта совершенно новая и, что ещё важнее, *труднообъяснимая экклезиологическая реальность*, по-видимому, имевшая свою *историческую логику*, всё же требовала богословского объяснения.

Был дан целый ряд таких объяснений, от крайних, а порою и выходящих за грань богословского дискурса концепций в духе так называемых «уранополитизма» или, напротив, «цезарепапизма», до более взвешенных, но, как правило, имевших подготовительный характер позиций, обращавших внимание на отдельные важные аспекты обозначенной проблемы, но не охватывавших её целиком. На наш взгляд, удовлетворительный ответ на поставленный вопрос может быть дан лишь со стороны богословия истории⁸, которое одно имеет необходимые инструменты для его систематического рассмотрения.

⁴ Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Минск: Лучи Софии, 2007. С. 310.

⁵ Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра; Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 183.

⁶ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. М.: Путём зерна, 2000. С. 37.

⁷ В новейшей богословской мысли такую точку зрения отстаивали, прежде всего, представители направления евхаристической экклезиологии (протопр. Н. Афанасьев, протопр. А. Шмеман, митр. Иоанн (Зизиюлас)), но также и богословы, пытавшиеся преодолеть определённые крайности евхаристической экклезиологии, такие как протопр. И. Мейендорф и архим. Софроний (Сахаров).

⁸ О концептуальном понимании богословия истории автором настоящей статьи, его предметной области, методов, внутренних инструментов и решаемых задач см.: Легоев М., свящ. Богословие истории... С. 135–157.

2. Логика истории: кенозис Христов и кенозис Церкви

Есть ли у истории своя логика?

Этим вопросом вновь и вновь задаётся внецерковная историософия, но лишь в русле богословия Церкви ответ на него не будет грешить критической односторонностью. Церковь Христова — этот невидимый стержень истории — определяет её ход, её закономерности, этапы и эпохи, *включая, как это ни парадоксально, положение самой Церкви в мире*, влиятельное и торжествующее или умаленное и гонимое.

Богословие истории однозначно отвечает на поставленный вопрос: да, у истории есть своя логика, и эта логика — именно путь Церкви, путь, продолжающий и повторяющий в своих основных чертах, закономерностях и ступенях путь земного служения Её Главы — Христа⁹. История Христа, Его земного служения, прообразует путь и историю Церкви. Совершенный исторический путь святой и кафолической Церкви несёт на себе отпечатление тех *вех* и тех *закономерностей* (как в своём внутреннем развитии, так и в отношении с миром), которые раз и навсегда осуществились и стали достоянием вечности в земном пути Христовом.

Путь этот может быть выражен просто, хотя и имеет в себе далеко не одно измерение:

1. **Дела**, выраженные в заповедях Христовых, выступающие *образами* (греч. *τρόπος* — «образ, способ») и примерами для поступков и дел каждого человека, направляющего свой путь к Богу;
2. **Учение**, выраженное в *словах* (греч. *λόγος* — «слово, смысл»), единящее людей во Христе и свидетельствующее о том, какова должна быть жизнь человека с Богом, свидетельствующее о подлинном облике природы и личности человека;
3. **Жертва**, совершённая на Кресте, погружение в смерть, молчание и мрак «бogoоставленности», являющая миру и человеку *реальность* сверхприродного, Божественного бытия Христа (ср.: греч. *ἔκστασις* — «исступление, выход»¹⁰), переданная в евхаристическом со-бытии со Христом, испытываемая членами Церкви через обожение в приобщении к Его самоотвержению и кенозису.

Обозначенные составляющие наследия Христова человеку не есть лишь сосуществующие стороны Его подвига. Их можно проследить именно как путь — как **постепенно вызревающую последовательность, поступенность Его подвига**: от дел, чудес, совершаемых Христом в помощь страждущему человеку, до Его Жертвы Крестной — от подаваемого и постепенно приоткрываемого Им образа Божественной и Богочеловеческой жизни до очевидной и всецело открытой человеку реальности этой жизни и этого бытия.

⁹ См. об этом также: *Легеев М., свящ.* Малая священная история... С. 97–98; *Легеев М., свящ.* Богословие истории... С. 142–147.

¹⁰ Здесь, во Христе, — свидетельство об этой иной реальности; для человека же — *выход* в иную реальность. См., напр.: «Он [пророк] видел не собственными глазами, будучи в естественном состоянии, но видел... в *исступлении* во время бывшего ему откровения» (*Иустин Мученик, св.* Разговор с Трифоном Иудеем // *Он же.* Творения. М.: Паломник-Благовест, 1995. Гл. 115).

В своём историческом движении и развитии отдельный человек, член Церкви¹¹, в своих особенных формах¹² проходит этот универсальный путь богочеловеческого бытия, который открыл и передал Церкви Христос — путь, обнимающий Его общественное служение, от Крещения и до Крестной смерти и Воскресения¹³. Но этот путь Христов продолжается не только как путь со Христом отдельного человека.

Как мы показали в наших предыдущих статьях, отдельный человек, будучи церковным членом, также есть Церковь и есть модель всецелой и кафолической Церкви¹⁴. С другой стороны, если человек, взятый в своём «внутреннем составе», есть Церковь¹⁵, то и всецелая Церковь есть, напротив, «собирательный человек»¹⁶. Эта собираемость, соборность¹⁷, даже все-человечность не есть простая совокупность людей, членов церковных; прежде всего её основание коренится во Христе, единственном, Кто обладает всецелой и всесовершенной природою человека¹⁸. Он, Глава Церкви, есть подлинный Всечеловек¹⁹. Он — коренной и начальный источник *природы Церкви, то есть обоженной природы человека*, обладателями которой уже вслед за Ним постепенно становятся церковные члены. Путь Христов вновь совершается и продолжается, хотя уже и иным образом, в этом «всецелом человеке» — единой и кафолической Церкви Христовой, реальном и живом организме кафолически-ипостасного бытия. Подобие Церкви Христу, своему Главе, означает то, что ей в своей истории, хотя и своим, особым образом, но надлежит пройти весь Христов путь. ***Церкви надлежит особым образом повторить весь путь земной жизни Христа***, Его общественного служения Богу и человеку.

Обратим внимание на следующий аспект этого пути: чем больше открывал Христос Себя миру (открывал как Своё Божество, так и Своё совершенное человечество — открывал Себя как Личность, Божественную Ипостась), тем больше мир

¹¹ Представляющий своего рода модель Церкви: «Церковь можно разуметь в двух видах, или как собрание верных, или как душевный состав. Посему когда Церковь берётся духовно — в значении человека, тогда она есть целый состав его» (*Макарий Египетский, прп. Беседа XXXVII / Творения. М.: Паломник, 2002. С. 430*); «Человек есть в таинственном смысле Церковь» (*Максим Исповедник, прп. Мистагогия // Он же. Творения: в 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 1. С. 160*); «Церковь... сводит всё воедино в таинстве, совершаемом на божественном жертвеннике. И кто благоразумно смог... быть посвящённым [в этот таинство], тот подлинно соделал свою душу Церковью Божией и божественной» (Там же. С. 166); «Человек создан как Церковь в малом» (*Иустин Попович, прп. Догматика Православной Церкви: экклесиология. М., 2005. С. 228*).

¹² Ипостасных (личных), если говорить о человеке, или соборно-ипостасных, если говорить о Церкви.

¹³ Последовательный путь Его дел, учения и Жертвы (Я есть Путь и Истина и Жизнь (Ин. 14:6)), к которому призваны приобщиться и приобщаются члены Его Церкви. Именно этот путь в его триединстве изображается, например, святителем Григорием Нисским под образом Моисея, восходящего на гору Синай: «То, что считается противоположным благочестию, есть тьма, и избавление из тьмы происходит через причастность к свету. И ум, продвигаясь всё дальше, увеличивая и совершенствуя своё внимание, достигает рассуждения о познании сущего, и чем ближе он к его созерцанию, тем лучше видит, что Божественное естество незримо. Оставив всё внешнее... он всё время проникает вглубь, пока рассудок не достигнет с немалым усилием незримого и непостижимого и не узрит там Бога... проникнув в светлый мрак» (*Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея Законодателя. М., 1999. С. 65–66. Гл. 162–163*).

¹⁴ См., напр.: *Легеев М., свящ. Малая священная история... С. 88–99*.

¹⁵ *Макарий Египетский, прп. Беседа XXXVII... С. 430*.

¹⁶ См.: «Святая Церковь Божия есть Человек... потому что Церковь является образом и подобием человека, созданного по образу и подобию Божию» (*Максим Исповедник, прп. Мистагогия... С. 160*).

¹⁷ Кафоличность.

¹⁸ «Господь и Бог воспринял нашу целостную природу (ὁλόκληρον τὴν φύσιν)» (*Максим Исповедник, прп. Quaestiones ad Thalassium. Quaestio XLII. PG 90, С. 405*).

¹⁹ «Богочеловек — единственный истинный человек», «Богочеловек — всеполнота. И эта всеполнота постоянно пребывает в Его Богочеловеческом теле, Церкви» (*Иустин Попович, прп. Догматика Православной Церкви: экклесиология... С. 39, 48*).

отдалялся от Христа, тем больше становилось напряжение между Христом и миром, тем больше становилась очевидной дистанция между каждым проявлением совершенства во Христе и каждым проявлением несовершенства в окружающем Его мире.

Весь процесс домостроительного пути Христова обычно именуется **кенозисом**²⁰ **Сына Божия** — Его добровольным умалением (буквально — «опустошением») Себя ради спасения человека, начиная с Боговоплощения²¹ и заканчивая Его Крестной Жертвой²². Шире — это понятие кенозиса некоторыми православными богословами употребляется по отношению и ко всей Святой Троице²³; хотя подобное употребление этого термина и может иметь определённые оговорки. Употребимо понятие кенозиса и по отношению к призванному «подражать Христу»²⁴ и «уподобляться Ему»²⁵ человеку; но также — и ко всей Церкви, подражающей Христу в своём служении и продолжающей дело Христово, совершающей свой исторический путь независимо от отношения к ней окружающего её мира. Откровение ап. Иоанна Богослова таинственно показывает общие очертания этого **кенотического пути Церкви**: от тысячелетней экуменической (вселенской) доминанты²⁶ до всеобщего отвержения в эпоху правления антихриста.

Хотя под кенозисом понимается весь *исторический процесс* самоотдачи Себя миру Христом, а затем и Его Церковью, однако особенным образом это именование присуще окончанию такого процесса и пути, его заключительному этапу, характеризующему наибольшей степенью и полнотой «опустошения», радикального самоотвержения. Крест всецелой Церкви, *прообразованный* сперва в крови её мучеников, а затем и Голгофе целых Поместных Церквей²⁷, предлежит последним временам бытия мира²⁸.

Как происходит это развитие кенотического пути Церкви, вообще следование единой Церкви богочеловеческой логике пути Христова? И какое значение и место в этом кенотическом движении имеют эпохи церковного торжества, хотя и оставшиеся в прошлом, но всё же принадлежащие истории? Ответы на эти вопросы далеко не очевидны и требуют отдельного и обстоятельного богословского рассмотрения.

²⁰ Греч. κένωσις.

²¹ «Пребожественный по человеколюбию снизошёл до природы и поистине восуществился и стал человеком... в преисполнении Своего невыразимого *опоражнивания* (τῆς ἀφθέρκτου κενώσεως)» (Дионисий Ареопагит, св. О Божественных именах // Он же. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глаголь, 1994. С. 72–73).

²² Сын Божий, однажды и навсегда связав Себя с ограниченной природою человека, продлит Свой кенозис и в Раю, поскольку обоженное человечество церковных членов, которым Он стал Главой, и в эсхатологической вечности останется ограниченным — потенциально и бесконечно растущим, и приближающимся к Богу, хотя и безгрешным в этом приближении.

²³ См., напр.: «[Бог] любит совершенной любовью, выражающейся в отдании всего Себя в акте неисповедимого „истощания“» (Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни... С. 241).

²⁴ См., например: Игнатий Антиохийский, *сщмч.* Послание к ефесеянам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 336. Гл. 10; Он же. Послание к траллийцам // Там же. С. 348. Гл. 1; Он же. Послание к римлянам // Там же. С. 355. Гл. 6; Он же. Послание к филладельфийцам // Там же. С. 359. Гл. 3. И др.

²⁵ См., напр.: Дионисий Ареопагит, св. О церковной иерархии // Он же. О Церковной иерархии. Послания. СПб.: Алетейя, 2001. С. 79. Гл. 3:10. И др.

²⁶ Предание церковное отвергло хилиастические, то есть отсылающие ко времени после второго пришествия Христова, варианты толкования тысячелетнего царства Христова на земле, о котором говорится в тексте Апокалипсиса и о первом воскресении святых, царствующих с Христом ещё до всеобщего воскресения и молящихся за Церковь Христову (Откр. 20:4–7). Распространено толкование образного понимания «царствования со Христом тысячу лет» (Откр. 20:4), опирающееся на следующие слова Священного Писания: «У Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Пет. 3:8). Однако, не отвергая подобное понимание, заметим, что, на наш взгляд, буквальное в данном случае понимание слов Апокалипсиса вполне может быть объяснено с точки зрения богословия истории.

²⁷ Константинопольской 1453 г., Русской 1917 г.

²⁸ Откр. 13:7, 15 и др.

3. Церковь как поле борьбы в истории

Исторические победы Церкви в мире, освящение ею всего социума, целой экumenы²⁹, несомненно, имели место и не могут быть отброшены как нечто случайное или ошибочное.

Однако среди богословов XX века, с новой силой поднявшего вопрос об отношениях Церкви и мира, имели место попытки *признать за нечто ничтожное* и едва ли не богословски ошибочное *значение этих побед*, а саму сращенность Церкви с социумом, с государством, очевидно несущую на себе видимое торжество Церкви, — за некий искажённый путь, не соответствующий духу исторического странствия Церкви³⁰. В различных формах продолжают эти попытки и сейчас³¹. Гонимость Церкви со стороны мира (в значении этого слова «мир греха»), о которой как о об исторически непреложной реальности говорит Сам Христос³², так или иначе отождествлялась и отождествляется в такой позиции с противостоянием Церкви и космоса, Церкви и творения. Нынешний страдательный или, по крайней мере, периферийный в глазах мира путь Церкви, по мнению таковых исследователей, призван подтвердить эту идею.

До известной степени вышеуказанное отождествление действительно верно. Человек, взятый как человечество, — человек, заражённый грехом, — представляет в самом себе этот «мир греха», является его носителем, борцом с Богом и Церковью, **независимо от того, где протекает эта борьба — в нём самом или на поле мира и истории**. Человек, даже став Церковью³³, всё ещё остаётся носителем этого мира; так,

²⁹ Греч. *οἰκουμένη* — «эккумена, обитаемая вселенная»; под ней в Римской империи понималось охваченное греко-римской цивилизацией «ядро» мира, то есть большая часть обитаемого людьми мира, за исключением периферии, не вошедшей в империю.

³⁰ «Насколько беспорядна реальность исторического процесса, настолько *спорно участие Церкви в этом процессе*» (Афанасьев Н., *протопр.* Проблема истории в христианстве // Он же. Церковь Божия во Христе. М.: ПСТГУ, 2015. С. 104) и др. Об отношении к участию Церкви в общеисторическом процессе такого направления, как евхаристическая экклезиология см.: *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* «Вперёд к отцам»... Часть 1... С. 117–123.

³¹ См., напр.: «Церковь по сути — иноприродное явление для мира сего... Церковь, капитально разместившись в падшем мире, перестала отчётливо осознавать и переживать своё эсхатологическое измерение... Следствием всего этого и явилось постепенное истончение религиозного сознания и подмена его сознанием нерелигиозным, что привело к тому, что повседневное ощущение Церкви, практическая экклезиология многих христиан в той или иной мере лишилась религиозного ощущения, религиозного мировосприятия как такового. Мы называем это секуляризацией» (Пётр (Мешиеринов), *игум.* Вызовы времени: экклезиология // Портал «Богослов.ру». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1246620.html> (дата обращения: 01.04.2017)); «Церковь не может параллельно существовать и взаимодействовать с обществом... или Церковь превращает мир в литургическую общину, или мир превращает Церковь в „социальный институт“» (Диодор (Ларионов), *мон.* «В мире, но не от мира»: к вопросу о богословии «социального служения» // Портал «Богослов.ру». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/465391.html> (дата обращения: 01.04.2017)); «Ее [Церкви] патриотизм был патриотизмом небесного отечества, а ее гражданство — небесным гражданством. „Мы не имеем здесь пребывающего (греч. *μένουσαν*; точное значение — неизменного, постоянного. — прим. свящ. М. Легеева) града, но небесного взыскуем“ (Евр. 13, 14)» (Диодор (Ларионов), *мон.* «PRO DOMO SUA: Несколько слов о Православии и национальном патриотизме» // Портал «Богослов.ру». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/413489.html> (дата обращения: 01.04.2017)); «В церковном сознании РПЦ имеет место навязанный со стороны государства и нации ложный стереотип, будто патриотизм является составляющей христианства. На самом деле патриотизм — явление языческое. Это одна из болезней церковного сознания... Слово Божие запрещает любить что-либо от мира сего. А, ведь, родина или отечество — это часть мира» (Шляпин А., *свящ.* Христианство и патриотизм // Сайт священника Алексея Шляпина. URL: <http://ieralexei.ortox.ru/uranopolit/view/id/1130425> (дата обращения: 01.04.2017)).

³² «Раб не больше господина своего. Если Меня гнали, будут гнать и вас» (Ин. 15:20).

³³ См. сноски 11, 14.

в определённом смысле, борьба добра и зла протекает даже и внутри самой Церкви, а именно Церкви, взятой в своих отдельных частях и членах.

Именно в антропологической перспективе вышеуказанное отождествление верно, но ошибочен такой вывод из него, который предлагает радикально и бесповоротно, во всех планах и смыслах бытия разрубить Церковь и мир.

Каждый человек, став членом Церкви, привносит в неё или, точнее сказать, вольно или невольно пытается привнести в неё тот *груз «мира», который не может быть изжит в нём без долгого пути истории человека в недрах самой Церкви, пути человека как Церкви*³⁴. Не просто мир и даже не просто человек *есть поле борьбы между Богом и дьяволом* — но сама Церковь, и прежде всего *человек как Церковь*. Всё, вошедшее в Церковь, в орбиту её святой и кафолической жизни, — а именно человек, социум, социальные институты и т. д., то есть вся жизнь человека и его отношения, — не может быть просто препарировано и становится полем брани Бога и мира внутри самих себя, а значит — и *внутри Церкви*.

4. Три истории и три «эсхатологии»

Но всякая борьба предполагает процесс — предполагает путь и результат.

Экклезиологическая модель «человек, община, кафолическая Церковь» даёт нам возможность анализа процессов, происходящих в истории, включая её эсхатологию, включая тот *результат*, к которому устремляется человек и человечество в поисках Бога.

Течение единой истории разворачивается перед нами как три истории, взаимопроникающие друг в друга и сосуществующие друг в друге. Это — священные истории человека, общины и, наконец, всецелой Церкви; их взаимопроникновение обусловлено особенностями устройства самой Церкви, обладающей одновременно тремя образами органического бытия: кафолическим, синаксическим и ипостасным³⁵. Три истории порождают три предания — три опыта христианской жизни, сосуществующие друг в друге, но и отличные друг от друга³⁶. Эти три опыта завершаются тремя эсхатологиями; каждый путь имеет своё окончание — в смысловом и историческом плане бытия³⁷. *Взаимопроникновение и взаимное отношение этих историй, этих преданий, этих эсхатологий служит основанием разных оценок* (в том числе богословских оценок) *одного и того же события*, исторического факта, явления.

То или иное событие, имеющее одно значение для отдельно взятого человека, будет иметь иное значение для общины и совершенно иное — для единой Церкви. Богословие истории способно дать фундамент для понимания этого простого

³⁴ См., напр.: *Легеев М., свящ.* Малая священная история... С. 88–99.

³⁵ Или кафолическо-ипостасным, синаксически-ипостасным и ипостасным. См. об этом: *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви...

³⁶ Помимо Предания, так сказать, «с большой буквы», можно говорить и о малом предании. Так, малое «священное предание» конкретно взятого человека составляет *его личный опыт жизни с Богом, отношений с Ним*; ведь и сама история этой жизни и этих отношений может быть названа «малой священной историей» отдельного человека. Можно говорить и о предании общин, об их ипостасных, точнее сказать синаксически-ипостасных, традициях в истории, пролагаемых преемством тех апостолов, отцов и учителей, которые звеньями живой цепи складывают и передают этот *общинный опыт богообщения* в истории.

³⁷ Эсхатология *сегодня* — это дело единой Церкви, становящееся в своих членах. Эсхатология сегодня, заключённая в Евхаристии, есть перманентная победа Церкви в своих членах, но она не есть победа, торжество и слава Самой Церкви, Церкви как единого целого, не есть окончание её дела. В этом смысле дело *общины как Церкви* и дело *отдельного человека как Церкви* имеют иной исторический масштаб и в этом смысле отличаются от дела единой Церкви. То, что для отдельно взятого человека как Церкви есть окончание и исполнение своего исторического пути, то же самое (состояние, событие, исторический факт) для единой Церкви ещё лишь ступень, промежуточный этап истории. Эсхатология «малой священной истории» отдельного человека не совпадает в историческом плане с эсхатологией кафолической Церкви.

факта. Если же мы даём оценку тому или иному событию, выхватывая его из «контекста» сложного ипостасного бытия Церкви (одновременно ипостасного, синаксисо-ипостасного и кафолически-ипостасного в их взаимопроникновении³⁸), то эта оценка будет неизменно «грешить» односторонностью и недопониманием существа вопроса³⁹.

5. Кафолически-ипостасное свидетельство о Троице и путь церковной истории

Достояние церковной жизни (а именно аскеза, таинства, кафолическая полнота), принадлежа троическому устройению Церкви⁴⁰, отображает в себе дело Святой Троицы, её троический образ действия, подаваемый и направляемый миру и человеку. Простираясь в историю, формируя исторический опыт человека, общины или единой Церкви, достигая предела этого опыта в личной эсхатологии каждого из трёх путей, это достояние вновь отображает дело Святой Троицы, но уже не в собственном иерархическом устройении (и, соответственно, иерархическом устройении Церкви), а в самой *истории* Церкви, в чём-то подобно тому, как это происходило во всемирной истории отношений Бога и человека⁴¹. Но если во всемирной истории, простирающейся в грандиозные домостроительные эпохи Отца, Сына и Святого Духа, происходило *постепенное раскрытие дела Святой Троицы для человека*, завершающееся возникновением и бытием Церкви, то здесь, на протяжении исторической жизни самой Церкви Христовой, вновь происходит раскрытие и явление дела Святой Троицы миру, но уже *иным личным образом — не триипостасным*⁴², связанным с выходом Бога Троицы к человеку, *но кафолически-ипостасным*, связанным с простиранием и выходом всей Церкви к миру и человеку⁴³. Святая Троица сопутствует Церкви и таинственно проникает в её жизнь, так что Божественная жизнь Троицы становится и жизнью Церкви. Вневременное отпечатлевается во времени и даже в определённом смысле становится принадлежащим времени, точно так же, как и, напротив, живущее по законам времени (то есть человек) принимает в себя вечность и становится достоянием вечности.

Так, жизнь Церкви в истории оказывается линейна и уже сама в себе распадается на три эпохи⁴⁴. Эта линейность и поэтапность истории Церкви связана не с совершенствованием самой Церкви, кафолической, святой и совершенной в своём единстве и в своей единой органичности, содержимой Главою Христом и одухотворяемой Святым Духом, но с совершенствованием церковных членов, идущих со Христом и, одновременно, ко Христу⁴⁵, а вместе с тем и с таинственным путём всего

³⁸ См.: *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви...

³⁹ Например, рассуждая о мировых и глобальных путях всецелой Церкви, отвергать те процессы, которые происходят в социуме и человеке.

⁴⁰ То есть человеку как Церкви, общине как Церкви и, наконец, единой и кафолической Церкви. См. об этом: *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви...

⁴¹ Здесь и далее см.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории... С. 137–140 и др.

⁴² Или, лучше сказать, не только триипостасным.

⁴³ Этот кафолический образ действия Церкви к миру, во-первых, ипостасирует в себе *действия (энергии)* Божественные и человеческие. Во-вторых, он совокупляет в себе множество согласных и иерархически соподчинённых *энергий* человеческой природы; но также и содержит в себе *множество личных образов действия* в истории конкретных людей, церковных членов, а также общин. И наконец, в третьих, он отображает в себе *триипостасный образ действия*, или Откровения, Лиц Святой Троицы, раскрывая это отображение в единой истории кафолической Церкви. Подробнее эти аспекты мы планируем раскрыть в статье, посвящённой понятийному аппарату богословия истории.

⁴⁴ Древней Церкви, Вселенских Соборов и утраченной экумены.

⁴⁵ Модель Церкви, представленная в знаменитом образе женщины из «Пастыря» Ерма («А явилась она мне, братья, в первом видении, в прошлом году, очень старую, сидящую

человечества, **которому Церковь готова отдать всю себя**, подобно тому, как и линейность всецелой и всемирной истории раскрывает поступенно триипостасный образ Откровения, или действия, Лиц Святой Троицы в связи с изменениями, происходящими в человеке⁴⁶, но не в Боге⁴⁷.

Взятые как хриstopодобный выход Церкви к миру, эпохи церковной жизни и истории свидетельствуют о том, что католическая Церковь, неизменная в своём совершенстве, живёт жизнью Христа и отображает в себе Его Крестный Путь служения Богу и человеку в истории, равно как и раскрывает таинственную жизнь и бытие Святой Троицы в возможную меру, сообщаемую человеку.

Труд, созерцательное единение и, наконец, *кенозис* единой и католической Церкви, перманентно совершаясь в церковных членах и общинах, вместе с тем образуют линейные ступени истории церковной жизни⁴⁸.

6. Заключение

«Весь род человеческий именуется единым человеком, ибо для могущества Божия не существует ни прошедшего, ни будущего... Поэтому вся наша **природа, простираясь (в истории) от первого до последнего**, есть единый Образ Того, Кто есть «Сый» (Исх. 3:14)»⁴⁹. Но всякие поиски отображения бытия Святой Троицы в истории человека и в устройении его природы (именно их впервые начинают искать богословы конца II — начала III века⁵⁰) оказываются неполными; и только бытие Церкви — подлинного подобия Святой Троицы — обнаруживает в себе наиболее полное и близкое впечатление троической жизни⁵¹. В жизни Церкви как в образе троического бытия, в свою очередь, оказываются заключены, подобно некоторым «составным элементам», те отображения троичности, которые богословы древности находили в устройении природы человека и в его истории отношений с Богом. И природа человека, и всякая история его отношений с Богом находят свою функцию в Церкви — в её устройении, истории и жизни.

Подобным образом в устройении, истории и жизни Церкви находит своё отображение, но и более того — продолжение, Священная История Нового Завета, история земного пути второй Ипостаси Святой Троицы, Сына Божия, история Его выхода к человеку, кенозиса, этого удивительного «опустошения», отдачи Себя — Отцу, Богу, Церкви, людям.

Лишь эти «факты» могут стать опорною точкою для новых исследований в области богословия истории в современной церковной мысли.

на кафедре. Во втором видении она имела лицо юное, но тело и волосы старческие, и беседовала со мною стоя; впрочем, была веселее, нежели прежде. В третьем же видении она вся была гораздо моложе, с прекрасным лицом, но со старческими волосами; она была вполне весела и сидела на скамейке... Поэтому и те, которые всецело, от всего сердца покаются, помолодеют и окрепнут» (*Ерм. Пастырь* // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 237–238. 1:3:10, 13), иллюстрирует именно духовные изменения, происходящие в человеке, изображает путь, перманентный и собирательный по своему характеру, поскольку включает в себя пути многих людей.

⁴⁶ То есть в человечестве.

⁴⁷ См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории... С. 140–141.

⁴⁸ Дальнейшему раскрытию этой темы будет посвящена наша следующая статья: «Логика церковной истории: труд, торжество, кенозис».

⁴⁹ *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в царство непоколебимое. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский м-рь; М.: Паломник, 2000. С. 87.

⁵⁰ Сщмч. Ириней Лионский закладывает фундамент богословия истории, но именно его младшие современники, Тертуллиан и Климент Александрийский, пытаются создать первые «системы богословия», в которых троическая жизнь, с одной стороны, а история человека и устройство его природы, с другой, предстали бы ядром такой системы.

⁵¹ Ср.: «Церковь полна Святой Троицы» (*Origenis. In Psalm. 23,1* // PG 12, 1265 B).

Источники и литература

4. *Афанасьев Н., протопр.* Проблема истории в христианстве // *Он же.* Церковь Божия во Христе. М.: Из-во ПСТГУ, 2015. С. 104–112.
5. *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея Законодателя. М., 1999.
6. *Диодор (Ларионов), мон.* «В мире, но не от мира»: к вопросу о богословии «социального служения» // Портал «Богослов.ру». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/465391.html> (дата обращения: 01.04.2017).
7. *Диодор (Ларионов), мон.* «PRO DOMO SUA: Несколько слов о Православии и национальном патриотизме» // Портал «Богослов.ру». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/413489.html> (дата обращения: 01.04.2017).
8. *Дионисий Ареопагит, св.* О Божественных именах // *Он же.* О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глаголь, 1994. С. 10–339.
9. *Дионисий Ареопагит, св.* О церковной иерархии // *Он же.* О Церковной иерархии. Послания. СПб.: Алетейя, 2001.
10. *Ерм. Пастырь* // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 222–309.
11. *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к ефесянам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 331–340.
12. *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к римлянам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 352–357.
13. *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к траллийцам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 347–351.
14. *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к филладельфийцам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 358–363.
15. *Иустин Мученик, св.* Разговор с Трифоном Иудеем // *Он же.* Творения. М.: Паломник-Благовест, 1995.
16. *Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Цекрви: экклесиология. М., 2005.
17. *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.
18. *Легеев М., свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклесиологическая модель // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 88–99.
19. *Легеев М., свящ.* Отдельный человек как Церковь и его границы // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской Духовной Академии. 30.09.2015. С. 146–151.
20. *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* «Вперёд к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века. Часть 1 // Христианское чтение. 2016. № 6. С. 107–127.
21. *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* «Вперёд к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века. Часть 2 // Христианское чтение. 2017. № 1. С. 18–26.
22. *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви: аскеза, таинства, кафолическая полнота // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 16–28.
23. *Лосский В. Н.* Господство и царство (эсхатологический этюд) // *Он же.* Боговидение. Минск, 2007. С. 480–493.
24. *Макарий Египетский, прп.* Беседа XXXVII // *Он же.* Творения. М.: Паломник, 2002. С. 427–432.
25. *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // *Он же.* Творения: в 2 т. М.: Мартис, 1993. Т. 1. С. 154–184.
26. *Мейендорф И., прот.* Византийское богословие. Минск: Лучи Софии, 2007.
27. *Пётр (Мещеринов), игум.* Вызовы времени: экклесиология // Портал «Богослов.ру». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1246620.html> (дата обращения: 01.04.2017).
28. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. М.: Путём зерна, 2000.

29. *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в царство непоколебимое. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский м-рь; М.: Паломник, 2000.
30. *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра; Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009.
31. *Шляпин А., свящ.* Христианство и патриотизм // Сайт священника Алексея Шляпина. URL: <http://ieralexei.ortox.ru/uranopolit/view/id/1130425> (дата обращения: 01.04.2017).
32. *Maximus Confessor.* Quaestiones ad Thalassium. Quaestio XLII // PG 90.
33. *Origenis.* In Psalm. 23, 1 // PG 12.

Priest Mikhail Legeyev. The Meaning of History: Toward the Question of the Triumph or Kenosis of the Church.

The distance between man as the Church and the community as the Church, on the one hand, and the one catholic Church of Christ, on the other hand, was defined and explained theologically in our past articles. The hierarchy of the heritage of the Church, including asceticism, the mysteries, and the catholic unity, presents this ecclesiological model with respect to the interior structure of the church, and, in this way, examines the way of the Church with respect to itself, taken as part of its internal permanence. This model, therefore, offers not a dynamic description of the way of the Church in church history (which is tightly connected with the external world and its relationship with the Church), but a static principle of the Church's internal structure and organization. In this article we will try to describe the way of the Church with respect to the external world. This requires us to present not a static ecclesiological model, but one that accounts for historical dynamics. The historical way of the Church in its relationship with the external world has its own logic and laws, which describe both the visible triumph of the Church and its kenosis. The present article introduces the topic of the historiosophy of the Church.

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

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

Священник Димитрий Лушников

ОТНОШЕНИЕ К КРИТИКЕ КАНТОМ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ БЫТИЯ БОЖИЯ В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX вв. КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ

В статье рассматриваются основные положения критики Кантом космологического доказательства бытия Божия и реакция на эту критику в русской духовно-академической аналитической традиции. Кант указывает на то, что космологическое доказательство злоупотребляет двумя логическими законами, на которые опирается: законом причинности, когда переносит категорию причинности от явлений к субстрату этих явлений (вещи-в-себе), утверждая трансцендентальное его употребление, и законом достаточного основания, когда трактует мир как несамобытный и случайный. Анализируется отношение к кантовой критике проф. Н. П. Рождественского, проф. В. Д. Кудрявцева-Платонова, проф. А. И. Введенского, проф. П. В. Тихомирова. Приводится разработанная проф. С. С. Глаголевым новая форма космологического доказательства, учитывающая критику Канта, и определяется достоинство этой формы. Делается вывод о том, что сила и значение космологического доказательства зависят от решения гносеологической проблемы реальности внешнего мира и объективного значения закона причинности.

Ключевые слова: Кант, доказательства бытия Божия, космологический аргумент, закон причинности, закон достаточного основания, случайность и необходимость, условность и абсолютность, С. С. Глаголев, В. Д. Кудрявцев-Платонов, А. И. Введенский, П. В. Тихомиров, Н. П. Рождественский, Московская духовная академия.

Влияние Канта на мировую философскую мысль — бесспорно. Одним из первых вопросов, с каким сталкивается всякий исследователь той или иной философской проблемы, состоит в следующем: какое положение она занимает относительно философии Канта. Несомненно, что оценка достоинства каких-либо рациональных построений в области онтологии невозможна без определенного взгляда на достоинство тех или иных пунктов кантова учения. То расхожее утверждение, что нужно прежде разобраться с последним для того, чтобы идти дальше, является актуальным не только для философии, но и для основного богословия, которое, будучи наукой философской по своему методу, первой приняла на себя удар критической философии Канта. Как известно, «целью всей критики Канта был вопрос: метафизика — обладает ли теми условиями, которые гарантируют физике и математике их объективную значимость? Именно такой смысл имела постановка критической проблемы у Канта»¹. Ответ гносеологии Канта таков: в области познания сверхчувственного бытия человек абсолютно бессилен, а все построения рационального богословия (каким является основное), необоснованны и произвольны, и говорить о существовании Бога с точки зрения чистого, т. е. теоретического знания не приходится. Всякие же доказательства бытия Божия, как уже было сказано ранее², в принципе невозможны для Канта, т. к.

Священник Димитрий Юрьевич Лушников — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии (hram-sretenya@yandex.ru).

¹ Тихомиров П. В. Проблема и метод Кантовой критики познания // Вера и разум. 1899. Т. II. Ч. II. С. 24.

² См. Лушников Д., свящ. Отношение к критике Кантом доказательств бытия Божия в духовно-академической традиции конца XIX — начала XX вв. Онтологический аргумент // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 238–242.

они утверждаются на смешении понятий, на произвольном смешении оснований и на злоупотреблении логическими законами. Кроме отрицания возможности доказательств бытия Божия, и «две другие идеи Канта — если признать их верными, — могут быть пагубными для христианской веры: это философский агностицизм и отрицание права на веру в чудеса»³. Именно Кант дал толчок к развитию современного агностицизма и деизма.

Как уже отмечалось⁴, свою критику доказательств бытия Божия Кант начинает с доказательства онтологического, а затем переходит к космологическому и телеологическому, соответственно. Прежде чем перейти к оценке кантовой критики космологического доказательства и реакции на нее в русской духовно-академической традиции, следует кратко сказать об истории этого доказательства для того, чтобы яснее увидеть, с чем именно имел дело Кант. Первая форма космологического доказательства восходит к Аристотелю, который, рассматривая факт движения всего в мире, и, как результат этого, смену мировых явлений, зависящих одного от другого, заключал к существованию первого движения, к признанию «самодвижущего начала», самобытного и вечного начала движения, или, как называл его сам Аристотель, «Перводвижителя» (*Primum movens*). Подобным же образом рассуждал и Фома Аквинат. Дальнейшее развитие космологическое доказательство получило у Лейбница и Вольфа, у которых понятие изменяемости было заменено понятием случайности, условности, поскольку понятие движения более напоминало о физическом мире, и не простиралось на всю совокупность мирового бытия. Термин «случайность» указывал прежде всего на то, что ни один предмет в мире не имеет самостоятельного существования, а в своем бытии зависит от других причин и условий. Понятие же о первоначальной причине изменения уступило место понятию бытия безусловного, необходимого. Итак, космологическое доказательство ко времени Канта обрело форму следующего умозаключения: если есть бытие случайное, то должно быть признано, как начало всякого рода случайного бытия, бытие абсолютно необходимое, безусловное, существующее само по себе, и лежащее в основе всех этих случайных вещей (*natura necessaria, ens per se, causa sui*).

Для Канта космологическое доказательство несостоятельно, так как опирается на доказательство онтологическое, а именно на концепцию необходимого Существа. Но для Канта утверждения относительно существования чего-либо не являются необходимыми. Для него «необходимость есть категория мышления, а не существования. Концепция необходимого Существа не является самоочевидной, то, что необходимо логически, не будет необходимым актуально»⁵. В своей критике космологического доказательства Кант указал на существенные, по его мнению, недостатки — он находил в нем злоупотребление двумя логическими законами, на которые это доказательство опирается: закон причинности и закон достаточного основания⁶. Для Канта «категория причинности, приложимая только к явлениям, в доказательстве переносится на субстрат этих явлений (вещи в себе — мир), а затем делается другой скачок, когда утверждается, что причина мира есть существо совершеннейшее — Бог»⁷. Другими

³ Гайслер Н. Энциклопедия христианской апологетики. СПб. 2000. С. 450–451.

⁴ См. Лушиников Д., *свящ.* Отношение к критике Кантом... Онтологический аргумент // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 239.

⁵ Гайслер Н. Энциклопедия... С. 449.

⁶ Закон достаточного основания впервые стал рассматриваться в качестве логического закона со времени Лейбница, который говорил о нем как об особом законе, долженствующем занять место в логике наряду с законом противоречия. До этого закон достаточного основания смешивался или напрямую отождествлялся с законом причинности, например, понятия «*causa*» и «*ratio*» Декарта и Спинозы считались взаимозаменяемыми. Кант решительно отметил различие между двумя сходными и весьма близкими по своей природе законами (см. подробнее Городенский Н. Закон достаточного основания и закон причинности // Вера и разум 1899. Т. II. Ч. II. С. 473–588).

⁷ Глаголев С. С. Из чтений о религии. С. 270.

словами, интуиция причинности — это только априорная форма познания на уровне чувственного восприятия реальности, что не означает того, что она распространяется на бытие вещи в себе, на бытие мира. Кант считает, что доказательство опирается на недоказанную посылку, верит в объективное значение закона причинности, и, более того, допускает то, что категория причинности может иметь трансцендентальное употребление, т. е. переноситься из мира опытного в область сверхчувственную.

Злоупотребление законом достаточного основания в доказательстве состоит, по мнению Канта, в трактовке мира как несамобытного, случайного, и потому нуждающегося в причине для своего бытия. Мир как целое в своем единстве вполне может быть мыслим как нечто в самом себе необходимое, в самом себе имеющее достаточное основание своего бытия.

Кроме этого, по Канту, космологическое доказательство в принятую необходимую причину бытия нелегитимно привносит два предиката: совершенство и представление о бытии личного Бога.

Приступая к рассмотрению отношения к кантовой критике космологического доказательства, следует указать на то обстоятельство, что «никакого единого восприятия Канта, его философии ни в русской философской культуре, ни даже в русской духовно-академической среде не существовало»⁸.

Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Николай Павлович Рождественский (1840–1882), один из корифеев отечественной дореволюционной апологетической мысли, считал, что возражениями Канта «не столько ослабляется истина космологического доказательства, сколько указывается путь к более обстоятельному его разъяснению»⁹. Рождественский утверждает, что переход из опытного мира в вышеопытный для решения вопроса о первопричине мира не является произвольной тенденцией нашего мышления, а один из основных и необходимых его законов: «по необходимому, внутренне присущему нашему уму закону причинности мы вынуждаемся обращаться к вышеопытному миру в тех случаях, когда мир опытный не дает нам никакого удовлетворительного ответа»¹⁰. По сути, Н. П. Рождественский постулирует обратное том, что постулирует Кант. Если Кант говорит о факте абсолютного разрыва между двумя мирами, то Рождественский, напротив, утверждает взаимосвязь между ними, обосновывая это желанием сохранить целостность своего бытия и способностью отвечать на волнующие вопросы. Бесконечная регрессия (*regressus in infinitum*) для него недопустима, так как недостаточность объяснения не является объяснением. На самом деле, для проф. Рождественского опровержения Канта о злоупотреблении законом причинности нет. И дело здесь даже не в самой проблеме причинности, которая образует труднейшую и вряд ли разрешимую проблему логики и гносеологии¹¹, а в нерешаемости в принципе гносеологической проблемы, касающейся реальности внешнего мира. Вопрос стоит о том, насколько допустим перенос категории причинности на вещи в себе. Для Канта возможно лишь приписать вещи-в-себе способность быть причиной, но не утверждать, что ее собственное существование причинно-обусловлено чем-либо. Очевидно, что здесь допускается, что вещь-в-себе просто существует и не нуждается ни в какой причине для своего существования. Другими словами, дилемма о том, касается ли закон причинности

⁸ Круглов А. Н. Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX вв. М., 2009. С. 339.

⁹ Рождественский Н. П. Христианская апологетика. Курс основного богословия. СПб., 1893. Том 1. С. 320.

¹⁰ Там же. С. 330.

¹¹ «История вопроса о законе причинности начинается с самых первых проблесков философствующей мысли человечества, и, кажется, никогда не достигнет своего конца. Едва ли есть еще предмет, о котором говорили бы больше, чем о причинах и о законе причинности, при всем том многие стороны вопроса едва ли когда дойдут до вполне определенного и всеми согласно признаваемого раскрытия» (См. подробнее *Городенский Н. Закон достаточного основания...* С. 489).

только мышления или распространяется на бытие, остается нерешенной. Это обстоятельство, по мнению профессора Московской духовной академии Павла Васильевича Тихомирова (1868–1925), делает ценность космологического доказательства весьма условным. «Состоятельность космологического доказательства обратно пропорциональна состоятельности воззрений на причинность и вещь-в-себе»¹².

Критикуя утверждение Канта о возможности существования мира как целого самобытно, Н. П. Рождественский приводит следующие доводы: для существования самобытной материи необходимо наличие свойств самобытности — необходимости существования и неизменяемости. Но, во-первых, в идее материи необходимость существования не заложена, ее легко можно мыслить как несуществующую. Во-вторых, для самобытного бытия необходимо, чтобы способ его существования был неизменяем¹³, но все свойства материи изменяемы, следовательно, и то, что принято называть мировым целым (универсумом) так же изменяемо¹⁴.

Но были и такие мыслители, которые поддерживали Канта в вопросе о самобытности мира как целого. Основная идея заключается в следующем: мир следует рассматривать не по его внешним, изменчивым проявлениям, а по его существу как субстанцию. Основой этой мировой субстанции является круговорот явлений и перемен. В постоянном мировом движении обнаруживается изменчивое в неизменном, случайное в необходимом, т. е. неизменной является сама эта изменчивость, и таким образом, существо мира остается неизменным, пребывая само себе равным в изменении форм, и необходимым, потому что имеет основания своих изменений в себе самом¹⁵.

Подводя итог апологетике космологического доказательства Н. П. Рождественским, можно сделать вывод о том, что ему не удастся преодолеть критику Канта, как и Канту напрочь разбить космологическое доказательство, поскольку оно зависит от решения нерешаемых вопросов: о реальности внешнего мира и о значении категории причинности.

Профессор Московской духовной академии Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов (1828–1891), оценивая силу и значение космологического доказательства, говорил, что оно «само по себе отдельно взятое, доводит только до пантеистического абсолютного, как субстанциональной основы бытия мира, или до стоического представления о Боге как душе мира, находящейся в столь же существенном отношении к Нему, как душа к телу»¹⁶. Он полагал, что понятие условного и безусловного не настолько противоположны и несовместимы, чтобы требовать субстанционального отличия Бога от мира. В пределах отдельно взятого космологического доказательства пантеизм остается непреодоленным. Это происходит потому, что «при заключениях от известного к неизвестному мы не имеем никакого права в последнем примышлять какие-либо черты, кроме требующихся выводом. Если космологическое доказательство приводит к признанию самобытной основы мира, то им это только и доказываемся — и ничего более»¹⁷. Поэтому для Кудрявцева-Платонова космологическое доказательство становится по-настоящему доказательством бытия Божия, когда рассматривается вместе с телеологическим доказательством.

Профессор Московской духовной академии Алексей Иванович Введенский (1861–1913), ученик Кудрявцева-Платонова, очень точно определил слабое место в кантовой критике космологического доказательства. Так, он указал на несостоятельность обоснования Кантом закона причинности, объясняя это тем, что оно «страдает принципиальным паралогизмом, обусловленным двусмысленностью введенных

¹² Тихомиров П. В. Имманентная критика рационального богословия. Харьков. 1899. С. 12.

¹³ Сама по себе изменяемость может допускать как существование, так и несуществование, а последнее для бытия самобытного или безусловного — немыслимо (см. подробнее Лушников Д., *связи*. Основное богословие. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. С. 115–116).

¹⁴ См. Рождественский Н. П. Христианская апологетика... С. 329–330.

¹⁵ См. подробнее: Тихомиров П. В. Имманентная критика... С. 12–14.

¹⁶ Кудрявцев-Платонов В. Д. Начальные основания... С. 156.

¹⁷ Тихомиров П. В. Проблема и метод... С. 9.

в аргументацию понятий, вследствие чего изложение закона причинности представляется как один сложный софизм»¹⁸. Введенский утверждает, что то, что есть положительного и состоятельного в кантовской аргументации закона причинности (а это там несомненно присутствует), не может быть названо специально кантовским¹⁹.

В свою очередь, П. В. Тихомиров предлагает логически стройное умозаключение относительно ценности космологического доказательства, учитывая критику последнего Кантом. Он говорит следующее. Во-первых, космологическое доказательство **безусловно не доказывает**, что а) Бог есть творец мира, б) Он есть существо премудрое, личное, и, как таковое, премирное. Во-вторых, **условно доказывает**, что Бог есть существо неизменное, необходимое. Условия, при которых возможно это положительное значение космологического доказательства, следующие: 1) реальность мира и возможность его познания, 2) реальное значение закона причинности не только в области феноменов, но и вещей-в-себе. Но, к сожалению, Тихомиров не предлагает собственного варианта космологического доказательства, лишь намечая путь для его формирования, который видит в реализации правильного соотношения пантеизма и теизма, состоящего в примирении имманентности и трансценденности, что является, по его мнению, самой трудной проблемой теистического учения²⁰.

Новая формулировка космологического доказательства в ответ на кантову критику его была предложена профессором Московской духовной академии Сергеем Сергеевичем Глаголевым (1865–1937)²¹. Свое доказательство он начинает с анализа отвлеченного понятия случайности и подводит под это понятие конкретное содержание. Вселенная, по Глаголеву, образуется из каких-то начал, которые способны к действию, и способны воспринимать действие. Эти начала множественны, конечны и несамобытны. Они множественны, потому что во Вселенной постоянно происходят изменения, а изменений не было бы, если бы начало было бы одно. Они конечны, и эту конечность Глаголев доказывает следующим образом. Самая маленькая материальная частица, обладающая очень незначительной силой притяжения, тем не менее действует на всю Вселенную, и, значит, сфера ее действия бесконечна, но при этом напряженность ее действия ограничена. Бесконечность сферы действия конечной силы не упраздняет того факта, что сама по себе действующая сила конечна, и напряженность ее может быть выражена конечным числом. Бесконечной же силой мы можем только такую, напряженность которой равна бесконечности. И если бы в мире действовала такая, с бесконечным напряжением, сила, то она парализовала бы все другие силы и все подчинила бы себе. Но такой силы в мире нет, так как напряженность любой силы в каждом отдельном объеме исчисляется конкретными величинами. Таким образом, мир конечен в каждом пункте своего бытия, а, значит, конечен вообще. Возражение, что мир, будучи конечным в отдельных пунктах, бесконечен как целое, как сумма конечных величин, несостоятельно, так как действие этой суммы во всяком пункте должно быть бесконечно. «Ни логика, ни математика не соглашаются с допущением бесконечной силы, разлагающейся на конечные образующиеся элементы, а, значит, те начала, из взаимодействия которых образуется мир, конечны — каждое в отдельности и все в своей сумме»²². И если что-то конечно, то оно должно иметь начало, а отсюда следует вывод, что «мир не существует от вечности, а что не существует от вечности, несамобытно, не может дать себе бытия, следовательно, бытие мира имеет свою причину в ином, Высшем бытии, не связанным с этим миром необходимой связью и не подчиненным ему»²³. Здесь Глаголев

¹⁸ Абрамов А. И. Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М., 1994. С. 96.

¹⁹ Введенский А. И. Закон причинности и реальность внешнего мира. Харьков. 1901. С. 94.

²⁰ См. Тихомиров П. В. Проблема и метод... С. 14–15.

²¹ См. Глаголев С. С. Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. Харьков. 1900. С. 274–281.

²² Там же. С. 276.

²³ Глаголев С. С. Новое миропонимание. Богословский вестник. 1911. Январь. Т. I. С. 17.

намечает для себя путь преодоления пантеизма космологического доказательства. Происхождение мира, продолжает он, нельзя представлять аналогичным происхождению различных вещей. Говоря о происхождении, следует разуметь, что бытие — сущность, прежде не существовавшая, которая *стала бытием*. Нельзя понимать, что Высшее Начало образовало мир из Себя, что мир возник путем эманации из какого-то Первого Принципа. Если мир возник через отделение от сущности этого Начала, то мы должны допустить, что Оно разделилось, изменилось, а, значит, Оно сложное, как и наше бытие, и, в свою очередь, произошло от некоего другого Высшего Начала. Но так как *regressus infinitum* невозможен, остается *предположить*, что наше бытие произведено бытием бесконечным. Но у бесконечного нет конечных частей. А значит, бесконечное произвело наше бытие, не отделяя от себя части, т. е. не путем эманации, а путем творения. «Изменения в смысле приращения или убавления в бесконечном быть не может, не может в бесконечном происходить перемещения частей, ибо все его части бесконечны, точнее, в нем нет частей. Бесконечное — это полнота бытия, и каждое из его бесконечных свойств всегда существует во всей своей бесконечной полноте»²⁴, заключает проф. Глаголев. Таким образом, анализируя космологическую проблему, он приходит к библейскому учению о творении мира, так же как и проф. Несмелов путем психолого-онтологического анализа нашего самосознания приходит к библейскому учению о человеке как образе Божиим.

Оппоненты проф. С. С. Глаголева указывали на то, что предложенная им форма доказательства не является безупречной, имеет условную ценность. Прежде всего «оно дает нам понятие только об онтологических свойствах причины, но не говорит об идеальных духовных свойствах»²⁵. Предполагаемое и требуемое в доказательстве распространение категории причинности на вещи-в-себе, что предполагает некоторую познавательность их сущности, остается у Глаголева недоказанным. Но это слабое место космологического доказательства, пожалуй, навсегда останется непреодолимым, потому что состоит в вере в объективное значение закона причинности и возможности богопознания. Прежде самого доказательства предполагается вера в существование трансцендентного мира.

Таким образом, рассмотрение результатов восприятия кантовой критики космологического доказательства бытия Божия в русской духовно-академической традиции показывает, что эта критика не смогла поколебать само стремление богословов российских духовных школ к самой возможности рациональной работы в деле утверждения христианского мировоззрения. Эта интеллектуальная работа имела не только научное, но и педагогическое значение.²⁶ Более того, можно констатировать, что критика Канта, напротив, способствовала оживлению этой работы, которая нашла свое выражение в выявлении действительных достоинств и недостатков рационального академического богословия конца XIX — начала XX вв. Можно утверждать, что аналитическое наследие духовных школ России данного периода может стать добротным фундаментом для дальнейших исследований в этой области.

²⁴ Глаголев С. С. Сверхъестественное откровение... С. 290.

²⁵ Оренбургский И. Судьба кантовой критики доказательств бытия Божия в русской богословско-философской литературе // Вера и разум. 1909. № 6. С. 754.

²⁶ Шмонин Д. В. Богословие образования: контекстный поиск // Христианское чтение. 2014. № 5. С. 112–134.

Источники и литература

1. Абрамов А. И. Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М., 1994. С. 81–113.
2. Введенский А. И. Закон причинности и реальности внешнего мира. Харьков. 1901.
3. Гайслер Н. Энциклопедия христианской апологетики. СПб. 2000.
4. Глаголев С. С. Из чтений о религии. Сергиев Посад, 1905.
5. Глаголев С. С. Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. Харьков. 1900.
6. Глаголев С. С. Новое миропонимание. Богословский вестник. 1911. Январь. Т. I. С. 1–42.
7. Городенский Н. Закон достаточного основания и закон причинности // Вера и разум 1899. Т. II. Ч. II. С. 473–588.
8. Круглов А. Н. Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX вв. М., 2009.
9. Кудрявцев В. Д. Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1915.
10. Лушников Д., свящ. Основное богословие. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015.
11. Оренбургский И. Судьба кантовой критики доказательств бытия Божия в русской богословско-философской литературе // Вера и разум. 1909. № 4. С. 495–509; № 5. С. 604–624; № 6. С. 745–768.
12. Рождественский Н. П. Христианская апологетика. Курс основного богословия. СПб., 1893. Том 1.
13. Тихомиров П. В. Проблема и метод Кантовой критики познания // Вера и разум. 1899. Т. II. Ч. II. С. 1–24, 36–64.
14. Тихомиров П. В. Имманентная критика рационального богословия. Харьков. 1899.
15. Шмонин Д. В. Богословие образования: контекстный поиск // Христианское чтение. 2014. № 5. С. 112–134.

Priest Dimitriy Lushnikov. Attitude to Kant's Criticism of the Arguments for the Existence of God in the Tradition of the Russian Theological Academies of the late XIX — early XX centuries. Cosmological Argument.

The article examines the main provisions of Kant's criticism of the cosmological argument of the existence of God and the reaction to this criticism in the analytical tradition of the Russian Theological Academies. Kant points out that cosmological argument abuses the two logical laws on which it relies: the law of causality, when it transfers the category of causality from phenomena to the substratum of these phenomena (thing-in-itself), asserting its transcendental use, and the law of sufficient reason when it treats the world as both not self-sufficient and casual. In the article is analyzed the attitude to the Kant's criticism by prof. N. P. Rozhdestvensky, prof. V. D. Kudryavtsev-Platonov, prof. A. I. Vvedensky, prof. P. V. Tikhomirov. And also, is represented a new form of cosmological argument elaborated by prof. S. S. Glagolev, so it takes into account Kant's criticism, and determines the dignity of this form. The conclusion is drawn that the strength and significance of the cosmological argument depend on the solution of the epistemological problem of the reality of the external world and the objective significance of the law of causality.

Keywords: Kant, arguments for the existence of God, cosmological argument, the law of causality, the law of sufficient cause, randomness and necessity, conventionality and absoluteness, S. S. Glagolev, V. D. Kudryavtsev-Platonov, A. I. Vvedensky, V. P. Tikhomirov, N. P. Rozhdestvensky, Moscow Theological Academy.

Priest Dimitriy Yuryevich Lushnikov — Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Theology at the St. Petersburg Theological Academy (hram-sretenya@yandex.ru).

А. О. Крылов

ПОНИМАНИЕ СВЯТОСТИ В ТВОРЕНИЯХ СВЯТИТЕЛЯ ДИМИТРИЯ РОСТОВСКОГО: НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ

В литературе, посвященной святителю Димитрию Ростовскому, можно встретить разные точки зрения насчет того, насколько в своем богословии владыка был близок к вековым традициям русского православия. Цель данной статьи — попытаться проанализировать взгляды Ростовского митрополита на святость, нашедшие выражения в его творениях. Для этого автор обращается к наблюдениям предшествующих исследователей наследия свт. Димитрия Ростовского, а также непосредственно к его сочинениям. В статье показано, что было важным для свт. Димитрия Ростовского, когда он писал о святых и святости: историчность святости, связь святости и мученичества, святости и внешнего, святости и состояния «внутреннего человека». Автор приходит к выводу, что повествование свт. Димитрия о святости одновременно сохраняло дух церковного Предания, отвечало на вопросы, которые ставило перед православными христианами Новое время, и вместе с тем было созвучно чертам характера славянских народов. Это объясняет непреходящую востребованность «Книги житий святых» и её глубокое влияние на православную культуру Восточной Европы на протяжении столетий.

Ключевые слова: святость, свт. Димитрий Ростовский, история православного богословия, Жития святых, Четы-Минеи, русская культура петровской эпохи.

1. К постановке проблемы

Ф. М. Достоевский, рассуждая о русском национальном характере, отмечал, что «по всей земле русской чрезвычайно распространено знание Четий-Миней, <...> распространен дух её по крайней мере. <...> Эти рассказы передаются не по книгам, но заучиваются изустно. В этих рассказах, и в рассказах про святые места, заключается для русского народа, так сказать нечто покаянное и очистительное»¹.

Четы-Минеи — так в России XIX столетия обычно называли многотомный свод житий православных святых, написанный свт. Димитрием Ростовским (1651–1709). Известно, что Ф. М. Достоевский уделял особое внимание творениям Ростовского владыки, что наследие святителя оказало значительное влияние на формирование богословских идей писателя². Однако прав ли Достоевский, усматривая даже истоки такой «исторической черты» русского народа, как «ревность к делу Божию, ко святым местам, к угнетенному христианству и вообще ко всему покаянному, божественному»³ именно в «духе Четий-Миней»? Не следует ли вслед за прот. Г. Флоровским рассматривать митр. Димитрия Ростовского как «латинского эрудита», чьи творения имеют западнический характер и не выходят за рамки «ложноклассицизма»?⁴

Алексей Олегович Крылов — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана, младший научный сотрудник Центра истории богословия и богословского образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (dismal.enigma@gmail.com).

¹ Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. СПб., 1995. Т. 14. С. 256.

² Хондзинский П., прот. Святитель Димитрий Ростовский и Федор Михайлович Достоевский // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 5 (43). С. 31.

³ Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т... Т. 14. С. 256.

⁴ Флоровский, Г., прот. Пути русского богословия. М., 2009.

В поисках ответа на этот вопрос попробуем обратиться к тому, каким же было понимание святости, выраженное в творениях свт. Димитрия Ростовского.

Центральное место здесь принадлежит «Книге житий святых», ставшей первым печатным сводом православной агиографии. Богатое содержание и доступная форма труда сразу же снискали заслуженную любовь читателей. «Книга Житий святых» была составлена свт. Димитрием в 1685–1704 гг. и затем регулярно переиздавалась (с середины XVIII в. — в среднем раз в пять лет).

Множества поколений православных людей знакомились с примерами святой жизни именно по рассказам из книги свт. Димитрия. Само сочинение продолжает переиздаваться и сейчас (правда, уже обычно в русскоязычной переработке начала XX в.) «Четьи-Минеи» Димитрия Ростовского стали настоящей школой святости для поколений православных людей⁵. Влияние агиографического наследия свт. Димитрия ощущается и непрямым образом: достаточно упомянуть, что наличие тем, сюжетов и мотивов православной агиографии в сочинениях отечественных писателей XVIII–XXI вв. является, по сути, результатом присутствия «Книги житий святых» в русской словесности Нового времени⁶.

Как же именно воззрения автора «Книги житий святых» повлияли на ее содержание?

Прежде всего, «Книга житий святых» весьма объемна, она представляет собой одно из самых крупных произведений славянской литературы, настоящую «энциклопедию святости». Четьи-Минеи включают в себя и дидактический, и повествовательный материал, однако преобладает агиологический. Они содержат 664 жития, из которых 24 жития описывают жизнь и подвиги ветхозаветных святых, 571 — общеправославных, 65 — русских и 4 — южнославянских⁷. Дидактический и повествовательный материал значительно уступает агиологическому по объему, однако он включает в себя: «22 слова, посвященных истории и прославлению важнейших христианских праздников и некоторых святых; 22 сказания о различных воспоминаемых Церковью священных событиях и чудесных проявлениях милости Божией к человеческому роду; 6 заимствованных из Богослужебных книг синаксарей и 7 назидательных повестей, взятых из второй части Пролога»⁸. Вся эта информация расположена в порядке месяцеслова. Наконец, изложение каждого дня обыкновенно заключается авторскими заметками свт. Димитрия, включающими в себя перечень прочих святых, чья память также отмечается в этот день (с указанием кратких сведений о них) и примечаниями, в которых разъясняются и исправляются ошибки и противоречия источников, даются необходимые справки по истории и географии.

Этот энциклопедический труд был ориентирован на простого читателя, однако мог удовлетворить потребности самого взыскательного. Тексты «Книги житий святых» сочетают лаконизм, образность и простоту, их церковнославянский язык также чист и прост, он вплотную приближается к литературному русскому языку⁹.

⁵ Подробнее см.: Яхонтов А., свящ. Влияние Житий святых на жизнь русского народа // Странник. 1892. № 12. С. 653–679.

⁶ Этому вопросу посвящена докторская диссертация Д. Б. Терешкиной: Терешкина Д. Б. «Четьи-Минеи» и русская словесность Нового времени. Дисс. ... д. филол. наук. Великий Новгород, 2015.

⁷ Державин А. М., прот. «Радуются верных сердца»: Четьи-Минеи Димитрия, митр. Ростовского, как церковно-исторический и литературный памятник. М., 2006. Ч. 2. С. 7–8.

⁸ Там же. С. 8.

⁹ «Особенно приятен, правилен, свеж и проникнут какой-то жизненностью язык Димитрия Ростовского. Хотя его язык и есть церковнославянский, но церковнославянский в новом виде, освобожденный, однако ж, от малороссийской и польской примеси. Он производит на читателя особенного рода впечатление: он как будто покрыт тонкою, прозрачною пленкою, сквозь которую, хотя и тускло, виднеются уже переливы живой русской речи», — так характеризовал язык свт. Димитрия М. Н. Катков. Подробнее см.: Крылов А. О. Свт. Димитрий Ростовский и концепция истории древнерусской литературы Каткова // Литературоведческий журнал. 2013. № 32. С. 108–116.

Вторая сложность состоит в том, что, хотя «Книга житий святых» — это плод двадцатилетнего труда одного митр. Димитрия, а не коллектива ученых, митр. Димитрия сложно назвать единственным автором Четий-Миней.

В своей работе он последовательно выступал как агиолог, изучавший разнообразные источники, а затем как агиограф, писавший на основании изученных источников свою версию жития¹⁰. Тем самым, «Книга житий святых» представляет собой не простое собрание житий, заимствованных из различных источников, но по большей части — новое и самостоятельное сочинение, для которого источники дали только материал¹¹. «Полная свобода и самостоятельность — вот отличительные свойства его работы по изложению источников»¹².

Агиографический материал свт. Димитрий заимствовал прежде всего из Пролога (издание 1685 г.), Великих Четий-Миней (т. н. Макарьевских), киево-Печерского патерика (издание 1661 г.), Лаврения Сурия *De Probatis Sanctorum Historiis* (греческие жития Симеона Метафраста в латинском переводе), а также *Acta Sanctorum* за январь-май болландистов. Посредством этих сборников Ростовский владыка получал доступ к древнейшим житийным текстам различных авторов. Также свт. Димитрий пользовался многочисленными историческими сочинениями: славянскими, византийскими, латинскими.

Таким образом, чтобы ответить на вопрос, как свт. Димитрий понимал святость, требуется тщательный сравнительный анализ шести сотен написанных им житий в сравнении с первоисточниками. Десятки сохранившихся проповедей Ростовского владыки, его сочинения, посвященные духовной жизни и чудесам от Черниговской иконы Божией Матери, объемный «Розыск раскольнической брынской веры» также содержат многочисленные размышления Димитрия Савича о святых и святости. Работа по обобщению всего этого обширного материала — дело будущего, ожидающее своего исследователя. Задача настоящей статьи является более скромной: обобщить и проанализировать те наблюдения, которые в том или ином виде уже высказывались авторами, изучавшими наследие Димитрия Ростовского¹³.

2. Историчность святости

Святые для свт. Димитрия являются не вымышленными внеисторичными образами или героями притч, но конкретными историческими личностями, жившими в конкретное время. Жития свт. Димитрия — это прежде всего биографии, рассказы о фактах жизни святого. При этом целью автора «Книги житий святых» было составить последовательное жизнеописание, которое могло бы быть поучительным, что было непростой задачей. Так, некоторые жития Ростовскому владыке приходилось писать самому на основании разрозненной исторической информации. Это относится прежде всего к житиям древних общехристианских святых, таких как св. Евсевий Самосатский, прп. Матрона Солунская, 42 муч. Амморейских и других. В некоторых случаях требовалось составлять жития на основании различных источников и для русских святых; пример — житие княгини Ольги¹⁴. Авторитет житий свт.

¹⁰ Thomson F. J. St. Demetrius Tuptalo and his Liber Vitarum Sanctorum // *Analecta Bollandiana* 2014. № 132(2). P. 373.

¹¹ Державин А. М., *прот.* «Радуются верных сердца»... С. 298.

¹² Там же. С. 356.

¹³ В данной статье привлекаются лишь наблюдения исследователей, специально изучавших воззрения свт. Димитрия на святость. Наиболее полный на настоящий момент обзор исследований, посвященный личности и наследию свт. Димитрия см.: Крылов А. О. Митрополит Димитрий Ростовский в церковной и культурной жизни России второй половины XVII — начала XVIII вв. М., 2014. С. 8–44.

¹⁴ См. Федотова М. А. Житие княгини Ольги в Четых Минях Димитрия Ростовского // Псков, русские земли и Восточная Европа в XV–XVII вв. К 500-летию вхождения Пскова в состав единого государства. Псков, 2011. С. 362–383.

Димитрия как историко-биографических повествований был весьма высок вплоть до начала XIX в.¹⁵

При этом жития не носят характера исторических исследований. Историческая канва, безусловно, важна для агиографа, но важна скорее тем, что позволяет показать те обстоятельства, в которых святой совершил свой подвиг. Однако исторические факты в житиях не обладали для свт. Димитрия самоценностью: они могли как сокращаться при переработке исходного текста, особенно если житие было обширно и богато содержанием¹⁶, так и добавляться из других источников¹⁷. Также исторические факты не были объектом специального исследования как критерии достоверности агиографического повествования: в качестве таковых критериев для свт. Димитрия выступали скорее авторитетные источники жития, которые он всегда перечислял. Впрочем, согласование исторических фактов, сообщавшихся в разных источниках, было одной из целей автора «Книги житий святых».

Любопытно отметить, что свт. Димитрий предпринимал и серьезные научные изыскания. Главным образом его интересовала хронология и согласование различных событий по временной шкале. Это отразилось в житиях некоторых святых, но главным образом — в специальных работах Ростовского владыки по хронологии, в т. ч. вошедших в состав «Келейного летописа». Эти изыскания, в т. ч. труды по согласованию различных систем счисления, позволяют считать свт. Димитрия первым отечественным хронологом¹⁸.

3. Святость как мученичество

Особое значение свт. Димитрий придавал подвигу мученичества. По наблюдениям о. Павла Хонзинского, «Тема мученичества вообще является лейттемой всего богословского наследия святителя, так как неразрывно связана у него с темой народного горя и темой любви, ибо „несть истинная любовь, аще без креста, аще без страдания за любимаго“». Христос пострадал за человечество, Мать Его душой страдала, наблюдая мучения Своего Сына и Бога. Христос на кресте усыновил Своей Матери в лице апостола Иоанна всех христиан, и потому закон мученичества распространяется на всю Церковь: «несть сын Марии, иже не мученик»¹⁹. Страдания Церкви продолжают и дополняют страдания ее Главы... Это не обязательно должны быть страдания за Христа, но обязательно во Христе»²⁰.

Действительно, понимание связи любви к Богу (а стало быть, и святости) и христоподражательных невинных страданий, пронизывает всё наследие святителя. «„Центр тяжести“ Миней свт. Димитрия — жития мучеников»²¹. Передавая жития святых, свт. Димитрий всегда подробно пишет об их мученических подвигах и страданиях и кратко — о просветительской деятельности, подвигах ради Церкви и общества²². При этом допросы мучеников, описания их страданий, их слова и молитвы преосвященный автор старается излагать подробно или даже переводить дословно²³. Здесь нельзя не вспомнить явление свт. Димитрию мч. Ореста во сне, описанное в «Диариуше», в котором мученик с улыбкой упрекнул свт. Димитрия в том, что он недостаточно описал его страдания.

¹⁵ Thompson, Francis J. St. Demetrius Tuptalo and his Liber Vitarum Sanctorum...

¹⁶ Державин А. М., *прот.* «Радуются верных сердца»... С. 342.

¹⁷ Там же. С. 315.

¹⁸ Цыб С. В. Святитель Димитрий Ростовский, первый русский хронолог // Известия АлтГУ. 2000. № 4. С. 7–10.

¹⁹ Димитрий Ростовский, свт. Руно Орошенное. Чернигов, 1702. Л. 79.

²⁰ Хонзинский П., *прот.* Святитель Димитрий Ростовский и Федор Михайлович Достоевский... С. 25.

²¹ Там же.

²² Державин А. М., *прот.* «Радуются верных сердца»... С. 305.

²³ Там же. С. 336–337.

Мученический подвиг может быть различным. Это и страдания за исповедание Христа, но это и страдания в уподобление Христу, как у Бориса и Глеба. Простой народ, страдающий от побоев и поборов, для Ростовского митрополита есть буквально «новые страдалцы, страстотерпцы и мученицы!». К ним он обращает следующие слова: «Терпите, вы есте новые последних сих времен мученики. Так страдал святой Великомученик Георгий, и от нечестивого царя убиен за Христа. Вам соплетаются небесные венцы, токмо не изнемогайте в терпении, но взирайте на страдание Господа своего, большая за ны пострадавшего, и благодарите Его во всем, и на Его святую волю возлагайтесь, глаголюще: буди воля твоя, Господи! А Господь с любовию посреде вас, аще и невидимо, обретается: есть zde!»²⁴.

4. Святость и чудеса

Святые уподобляются Христу не только в страданиях, но и в способности творить чудеса. И святость для свт. Димитрия тесно связана с чудесами и чудесным. «Благословение же то ваше архипастырское дерзну и в сию книгу новую вложить, ради лучшего ея украшения и несомнительного вероятия чтомым в ней святых чудесным деянием, от святого Симеона Метафраста и иных многих историографов собранных»²⁵, — писал Димитрий Савич патриарху Адриану. Здесь можно не приводить многочисленные случаи чудесных происшествий из «Книги житий святых», достаточно сказать, что они так или иначе встречаются почти во всех житиях. Однако описание чудес святых никогда не было центральным для житий свт. Димитрия, при необходимости подробные описания чудес прижизненных и посмертных сокращались, оставлялись только те, которые имели наставительное значение для читателя²⁶.

5. Святой — на границе миров

Чудеса в житиях свт. Димитрия подчеркивают и еще одну сторону святости: святой не только находится на пересечении трех миров: человеческого, божественного — Неба, и диавольского — преисподней, но активно взаимодействует с ними. Поэтому святые у свт. Димитрия постоянно встречаются с духовным миром: им являются Сам Господь, Божия Матерь, ангелы и святые, но также и являются и бесы. Вокруг них происходят чудеса, как божественной, так и демонической природы. Пахомий Великий, один из столпов египетского монашества, родился в семье идолопоклонников, но уже с детства, прежде Крещения, противостоял демонам: изbleвывал идоложертвенное, а когда его ребенком привели в языческий храм, то статуя божества замолчала; разгневанный жрец объявил родителям: «Почто приведосте семо врага богов наших»²⁷. Позднее, когда Пахомий, уже будучи монахом, шел по пустыне, ему был глас от Бога, чтобы он остался на месте, где сейчас находится, и основал здесь обитель. После чего иноку явился ангел в виде схимника и вручил на «дщице» устав иноческого и постнического жития²⁸.

После кончины святые как бы связывают Небо и землю: они молятся о мире, посещают храмы, сооруженные в их честь, и заботятся об украшении этих храмов, не оставляют своего отечества в беде. Святым Бог поручает особо заботиться о людях: так, Иоанну Предтече был поручен Симеон Дивногорец, Иоанну Богослову — Андрей Юродивый, вмч. Георгию — Феодор Сикеот, ап. Варфоломею — Иосиф Песнописец.

²⁴ Димитрий Ростовский, свт. Сочинения. М., 1840. Т. 2. С. 191.

²⁵ Федотова М. А. Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского. Исследование и тексты. М. 2005. С. 128.

²⁶ Державин А. М., прот. «Радуются верных сердца»... С. 307.

²⁷ Димитрий Ростовский, свт. Книга житий святых. Киев, 1689. Т. 1. Л. 584.

²⁸ Там же. Л. 586 об. — 587.

Примечательно, что места, подтверждающие заботу святых о мире, часто выносились в заметках на полях «Книги житий святых», т. е. именно эту идею считал особо важной для читателя преосвященный автор²⁹.

Такое понимание связи святости и чудесного можно считать одной из причин того, почему свт. Димитрий включал в свои жития те описания (прежде всего из Макарьевских миней), которые более критически настроенные авторы (например, те же болландисты, чьи тома с критическими замечаниями свт. Димитрий использовал при работе над своей «Книгой житий святых») считали невероятными³⁰.

6. Святость и внешнее

Однако добродетельная жизнь, страдания и даже способность совершать чудеса и общение с Небесными силами не свидетельствуют о том, что человек достиг подобия Божия, истинной святости. Всё это лишь внешнее, земное и может оказаться обманчивым: «яко еже есть в человецех высоко — мерзость есть пред Богом» (Лк 16:15). Святость же основывается на состоянии «внутреннего человека» и зависит от того, насколько в его сердце «вообразится Христос» (Гал 4:19)

С особой остротой вопрос о внешнем и внутреннем в святости встал в полемике со старообрядцами, которые, по словам свт. Димитрия, «над церковь Христову превозносятся, хвалящеся о своих подвизех и трудах молитвенных и постнических: нас же укоряют о ядении и питии, и о всем житии нашем в грешныя ны, себе же в святыя вменяюще»³¹. Ростовский владыка призывает своих оппонентов не хвалиться аскетической и молитвенной жизнью, поскольку хотя «имамы безчисленные образы богоугодения в житиях святых, ихже по силе наша подражати должны есмы, и в живых добродетельных мужех та видети можем; но сами в себе не можем их подлинно знать, угодно ли творим Богу яже творим. Аще бо человек ведал бы, яко дела его суть угодны Богу; убо и о спасении своем был бы известен. Но якоже о богоугодении, сие и о спасении своем известен быти никтоже похвалится. Не отчаиваемся спасения нашего; имамы надежду на Бога, хотящего всем спастися: но не может кто от нас рещи: аз угодих Богу, аз от числа спасенных есмь, моя дела суть добра и благоприятна Господу»³².

Итак, самая внешне праведная жизнь может быть неужгодна Богу, и это делает её бесполезной для спасения. Например, самолюбие приражается к самовольным подвигам и оставляет горделивого деятеля без плода. Наоборот, истинная духовная жизнь приводит на Небо даже тех людей, которые на поверхностный взгляд кажутся далеки от праведности. В «Книге житий святых» существует «тема тайного, скрытого от всех служения Богу»³³, в котором внешняя жизнь человека находится в контрасте с внутренней. Это проявляется в житиях юродивых, а также суровых аскетов, удалившихся от людей и ставших похожих внешне на диких зверей, наконец — христиан, вынужденных тайно исповедовать свою веру³⁴. Как пишется в житии блаженного Исидора Твердислова, «Содевахужесе и иная от него чудеса, но в явления неприидоша, ибо якоже его добродетельное аки под спудом образом юродства таимо бе, сие и чудодения его тайно совершахуса»³⁵.

²⁹ См. Шманько Т. Авторські коментарі на маргінесах «Четьїх-Миней» Дмитра Туптала // Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 33.

³⁰ Державин А. М., прот. «Радуются верных сердца»... С. 275–276.

³¹ Димитрий Ростовский, свт. Розыск о раскольниковской брынской вере. М., 1855. С. 563.

³² Димитрий Ростовский, свт. Розыск... С. 537–538.

³³ Нехлебаева Н. А. Творчество Димитрия Ростовского в контексте русских литературных представлений о внутреннем человеке конца XVII — начала XVIII столетия. Дисс. ... канд. филол. наук. Северодвинск, 2003. С. 84.

³⁴ Там же. С. 83–95.

³⁵ Димитрий Ростовский, свт. Книга житий святых... Л. 582 об. — 583.

7. Святость и «внутренний человек»

В одной из своих проповедей свт. Димитрий предлагает, как можно определить, богоугодна ли жизнь человека. Если «овцы во аде» из псалма (48:15) — это люди, творившие добрые дела, но не угодившие Богу, то истинные овцы Христовы имеют три отличительных признака. Первый — они знают своего Пастыря — Христа Спасителя. Знают — значит, верят и любят. А любовь проявляется в устранении от грехов и незамедлительном покаянии. Второй признак — исполнение заповедей Господних. Третий признак: ничто не может отторгнуть истинных овец от руки Пастыря, они хранят верность Богу в скорбях и искушениях.

Это и есть важнейшие черты святого «внутреннего человека» для свт. Димитрия.

7.1. Любовь к Богу и ближним

Важной особенностью «Книги житий святых» является то, как описываются отношения святых между собой. О. Александр Державин, много лет посвятивший изучению «Книги житий святых» свт. Димитрия, отмечает, что в житиях «Святые подвижники и исповедники горят какой-то удивительной любовью к Господу, всем сердцем стремятся в монастырь, со смирением переносят труды и подвиги, „радуясь“, умирают за Христа, проявляют к друг другу братскую любовь и прощение. Правда, все эти черты встречаются и в источниках, но у Святителя они переданы с особенной теплотой и сердечностью... особенно много теплоты и сердечности вносит Святитель в отношения друзей, учителей и учеников, пастыря и пасомых, мужа и жены, детей и родителей»³⁶. В житиях некоторых святых «Святитель их взаимные отношения окрасил таким трогательными чертами, каких мы не находим в источниках. Они созданы отзывчивым сердцем самого „списателя житий“, выношены его чистою и любвеобильною душою»³⁷.

Тема внутреннего человека и внутренней жизни является одной из основных для всего наследия свт. Димитрия. «Внутренний человек в клети сердца своего уединен и молящаяся втайне» — это общедоступное изложение учения об умной молитве. Человек двояк: внешний и внутренний, внешний молится устами, внутренний — умом. Душа естественно стремится к Богу как к своему Создателю, и ничто иное её не может «упокоить», соединиться с Богом можно только «крайней сердечною любовью». Чтобы возбудить в своем сердце такую любовь, нужно часто молиться, возводя ум к Богу. Сочинение заключается словами: «Собери убо вся своя помышления твоя и вся внешняя, житейская попечения отложив, представи ум твой Богу и зри Нань»³⁸.

В свою очередь, когда свт. Димитрий говорит о грехе, он говорит обычно о некой темной силе, препятствующей Богообщению, удаляющей человека от Бога.

7.2. Святость только при условии правой веры и в лоне Церкви

«Добродетельное чие житие не утверждает веры неправыя»³⁹. Свт. Димитрий в «Розыске» приводит примеры того, как святые вразумляли строгих аскетов и чудотворцев, исповадавших ереси, а также примеры еретиков, не только отличавшихся добродетельной жизнью, но и через которых Господь творил чудеса (патриархов Константинопольских Евдоксия-арианина и Сергия-монофелита). Не свидетельствует о святости и мученичество, совершаемое вне Церкви.

³⁶ Державин А. М., прот. «Радуются верных сердца»... С. 363–264.

³⁷ Там же. С. 365.

³⁸ Димитрий Ростовский, свт. Внутренний человек в клети сердца своего уединен поучаясь и молящаяся втайне // Сочинения. М., 1839. Т. 1. С. 158.

³⁹ Он же. Розыск... С. 562.

7.3. Святость и покаяние

Поскольку святость зависит от состояния «внутреннего человека», то раскаянный грешник, переживший свою жизнь, не просто избавляется от грехов, он соделывается уже праведником и святым.

В своей проповеди на день всех святых свт. Димитрий сперва говорит о том, что в этот праздник нет совершенной радости, ибо святые печалются о грешниках, а грешники печалются, взирая на святых. Но «Кто из грешников внимает глаголемым, кто слышит сия, кто и святых покаянием своим возвеселити, и сам свят быть хочет, начини отселе истинное покаяние. Аз же недостойный, начну к ликам Святых приписовати грешников и кающихся новыми святыми их нарицати»⁴⁰.

Ростовский владыка задается вопросом: «Можно ли грешному человеку быть абие святым и с святыми иметь место?»⁴¹ И далее приходит к выводу, что грешник, скоро кающийся в своих согрешениях, — не грешник, но праведник и никто пусть не дерзает называть его грешником. Но если и закоренелый грешник оставит привычный для него путь неправды и последует пути Божию, то и он наследует святость. Ведь и великие святые в своей жизни впадали грехи (как пророк Давид), но калялись перед Богом и получали прощение. Если грешник, пожив в гнусных грехах, однажды весь направится к покаянию и проживет до кончины в чистоте, то какого места в лике святых будет достоин такой грешник? Свт. Димитрий отвечает: «Да судит кто якоже хочет, аз же не стыжуся такового в лике девственников поставить и с девствующими того написати»⁴², и далее описывает покаявшуюся блудницу, омывшую ноги Христу, которая по достоинству стоит рядом с целомудренными апостолами. «Да радуются убо святые яко и грешницы им причисляются, и недостаточество ликов их наполняется! Да радуются и грешнии, яко и им место между святыми обретається!»⁴³

В «Книге житий святых» есть целый ряд примеров того, как деятельное покаяние грешника превращало его в святого (св. Евдокия, св. Мария Египетская и много других). Вообще, упоминание свт. Димитрием необходимости совершения дел покаяния следует понимать именно в этом контексте, а не в тридентском.

8. Вывод

Творения свт. Димитрия, написанные более трехсот лет назад, продолжают оставаться живыми и востребованными в церковной жизни до сего дня. Ростовский митрополит смог написать о святости так, что до сих пор его читают и переиздают, он стал крупнейшим славянским агиографом и одним из первых классиков русской литературы. В чем же характерные особенности его взгляда на святость?

Святые для свт. Димитрия — это реальные, исторические личности, достигшие святости в самых различных жизненных обстоятельствах. Святость по своей сути есть уподобление Господу, что проявляется в подвигах перенесения страданий ради Христа — мученичестве, без которого невозможна истинная любовь к Богу, в способности творить чудеса силой Божией. Святой при жизни тесно взаимодействует с незримым духовным миром, после кончины святой связывает собой Небо и землю, Вечное и временное. Связь святости и внешней праведности не проста: деятельная добродетельная жизнь и даже чудотворения вовсе не означают, что человек угодил Богу. Святого отличает любовь к Богу и ближним, проявляющаяся в исполнении заповедей и непрестанной молитве, смирении и всегдашней готовности к покаянию. Вне Церкви, без правой веры святость невозможна. Всякий грешник может и должен стать святым, его отделяет от святости лишь покаяние — ведь истинным покаянием,

⁴⁰ Димитрий Ростовский, свт. Сочинения... Т. 2. С. 304.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. С. 311.

⁴³ Там же. С. 313.

закрывающимся в перемене путей жизни и отношения к ней, грешник не только очищает грехи, но и стяживает святость.

Среди выделенных черт, авторских особенностей и акцентов ничего не свидетельствует о том, что Ростовский митрополит ощущал свой разрыв с тысячелетней агиографической традицией. Будучи непосредственным современником болландистов, свт. Димитрий Ростовский не стал «православным болландистом»: в трудах владыки почти нет рациональной критики традиции с точки зрения ученого.

При этом Ростовский владыка ставил перед собой задачу актуализации церковного Предания для читателей его творений и слушателей проповедей. Ростовский митрополит обращался к важным для его эпохи темам — истории и её течения, внутренней жизни человека и её связи с внешним миром, мученичеству и любви к Богу, Промыслу Творца в созданной Им вселенной, излагая истории святости, близкие поколениям христиан разных стран и народов.

Повествование свт. Димитрия о святости одновременно сохраняло дух церковного Предания, отвечало на вопросы, которые ставило перед православными христианами Новое время, и вместе с тем было созвучно чертам характера славянских народов. Возможно, в этом и есть тайна того, почему «дух Четий-Миней», по словам Ф. М. Достоевского, столь распространен в русском народе, а свт. Димитрий Ростовский стал «писателем, имевшим громаднейшее значение для всей православной Восточной и Южной Европы»⁴⁴.

Источники и литература

1. *Державин А. М., прот.* «Радуются верных сердца»: Четии-Миней Димитрия, митр. Ростовского, как церковно-исторический и литературный памятник: в 2 ч. М., 2006. Ч. 2. 384 с.
2. *Димитрий Ростовский, свт.* Внутренний человек в клети сердца своего уединен поучающийся и молящийся втайне // Сочинения. М., 1839. Т. 1. С. 147–158.
3. *Димитрий Ростовский, свт.* Книга житий святых. Киев, 1689. Т. 1. 657 л.
4. *Димитрий Ростовский, свт.* Розыск о раскольниковской брынской вере. М., 1855. 643 с.
5. *Димитрий Ростовский, свт.* Руно Орошенное. Чернигов, 1702. 112 л.
6. *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений: в 15 т. СПб., 1995. Т. 14. 783 с.
7. *Крылов А. О.* Митрополит Димитрий Ростовский в церковной и культурной жизни России второй половины XVII — начала XVIII вв. М., 2014. 373 с.
8. *Крылов А. О.* Свт. Димитрий Ростовский и концепция истории древнерусской литературы Каткова // Литературоведческий журнал. 2013. № 32. С. 108–116.
9. *Лихачёв Д. С.* Поэтика древнерусской литературы М., 1979. 376 с.
10. *Нехлебаева Н. А.* Творчество Димитрия Ростовского в контексте русских литературных представлений о внутреннем человеке конца XVII — начала XVIII столетия. Дисс. ... канд. филол. наук. Северодвинск, 2003. С. 186.
11. *Шманько Т.* Авторські коментарі на маргінесах «Четїх-Миней» Дмитра Туптала // Львівська медієвістика. Вип. 1. Львів, 2007. С. 31–41.
12. *Терешкина Д. Б.* «Четїи-Миней» и русская словесность Нового времени. Дисс. ... д. филол. наук. Великий Новгород, 2015. 430 с.
13. *Федотова М. А.* Житие княгини Ольги в Четых Минейх Димитрия Ростовского // Псков, русские земли и Восточная Европа в XV–XVII вв. К 500-летию вхождения Пскова в состав единого государства. Псков, 2011. С. 362–383.
14. *Федотова М. А.* Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского. Исследование и тексты. М., 2005. 384 с.
15. *Флоровский, Г., прот.* Пути русского богословия. М., 2009. 848 с.
16. *Цыб С. В.* Святитель Димитрий Ростовский, первый русский хронолог // Известия АлтГУ. 2000. № 4. С. 7–10.

⁴⁴ *Лихачёв Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 9.

17. Хондзинский П., прот. Святитель Димитрий Ростовский и Федор Михайлович Достоевский // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 5 (43). С. 23–32.
18. Яхонтов А., свящ. Влияние Житий святых на жизнь русского народа // Странник. 1892. № 12. С. 653–679.
19. Thomson F. J. St. Demetrius Tuptalo and his Liber Vitarum Sanctorum // Analecta Bollandiana 2014. № 132(2). P. 306–421.

Aleksey Krylov. The Notion of Sanctity in the Works of St. Demetrius of Rostov: Some Observations.

In the literature devoted to St. Demetrius of Rostov, one can find different points of view about the extent to which in his theology the bishop was close to the age-old traditions of Russian Orthodoxy. The purpose of this article is to try to analyze the views of the Metropolitan of Rostov on holiness, which found an expression in his written work. For this, the author refers to the observations of previous researchers of the literary heritage of St. Demetrius of Rostov, and also directly to his writings. The article shows what was important for St. Demetrius of Rostov when he wrote about saints and holiness: the historicity of holiness, the connection between holiness and martyrdom, between holiness and externals, and between holiness and the state of the “inner man.” The author comes to the conclusion that the views of St. Demetrius on holiness simultaneously preserved the spirit of Church Tradition, answered the questions posed to Orthodox Christians by the emerging Modernity, and, at the same time, were consonant with the character traits of the Slavic peoples. This explains the continuing relevance of the *Lives of the Saints* and its profound influence on the Orthodox culture of Eastern Europe over the centuries.

Keywords: Sanctity, Demetrius of Rostov, history of Orthodox theology, Lives of the Saints, Chet’i-Minei, Russian culture of the Petrine Era

Aleksey Olegovich Krylov — Candidate of Historical Sciences, Assistant Professor at the Department of History at N. Bauman Moscow State Technical University, Research Fellow at the Center for the History of Theology and Theological Education at St. Tikhon’s Orthodox Humanitarian University (dismal.enigma@gmail.com).

Д. Г. Добыкин, Н. А. Тарнакин

ТЕКСТОЛОГИЯ И БИБЛЕЙСКАЯ ИСТОРИЯ В ТРУДАХ ПРАВОСЛАВНЫХ БИБЛЕИСТОВ В СССР. Период с 1953 по 1964 гг.

Статья продолжает цикл публикаций, посвященных православной библеистике в СССР, основанных на изучении работ, опубликованных в «Журнале Московской Патриархии» и сборнике «Богословские труды» с 1953 по 1964 гг. В связи с весьма значительным количеством публикаций, большая часть которых впервые вводится в научный оборот, в настоящей статье рассматривается лишь часть материалов, причем они объединяются в подразделы: текстология и события библейской истории. На примерах конкретных статей показано, что в рассматриваемый период внимание отечественных исследователей было привлечено к вопросам новых переводов Священного Писания на русский язык и к изданию критического текста Нового Завета, вызвавших острую научную полемику с западными библеистами. Отмечается, что значительное количество статей посвящено юбилейным (Остромирово Евангелие, первый печатный «Апостол») и памятным датам. Делается вывод, что, хотя в указанный период преобладают статьи не строго научного характера, а скорее научно-популярные, это не умаляет их важности и значимости для тех лет.

Ключевые слова: библеистика, СССР, Ленинградская Духовная Академия, «Журнал Московской Патриархии», «Богословские труды», переводы, текстология, события библейской истории, апостолы, Остромирово Евангелие, первый печатный «Апостол», протоиерей Александр Мень, протоиерей Иоанн Белёвцев, протоиерей Иосиф Дынько-Никольский, А. А. Осипов, А. И. Иванов.

Введение

Статья продолжает цикл публикаций, посвященных православной библеистике в СССР¹. В связи с большим количеством рассматриваемых статей они объединены по темам исследования и по хронологии.

В целом стоит отметить, что православная библеистика советского периода сравнительно мало изучена. Если имена и труды дореволюционных библеистов достаточно известны, то об ученых недавнего прошлого информации немного. Конечно, о русских православных богословах XX в. есть публикации, однако их библейские труды упоминаются лишь вскользь. Поэтому работы библеистов советского периода отечественной истории нуждаются как во введении в научный оборот, так и в подробном изучении.

Значительное количество публикаций, тем не менее, дает возможность упомянуть в статье почти всех авторов и их работы. К сожалению, на данном этапе исследования не удалось определить имена абсолютно всех отечественных библеистов.

В качестве источника материалов в статье используется «Журнал Московской Патриархии» (далее ЖМП), а также начавшийся издаваться в 1960 году сборник

Дмитрий Георгиевич Добыкин — кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Санкт-Петербургской духовной академии (sravnika@yandex.ru).

Николай Александрович Тарнакин — студент 4 курса бакалавриата Санкт-Петербургской духовной академии (tarnakin.n.a@gmail.com).

¹ Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А. Русская православная библеистика в СССР. Период с 1922 по 1953 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 4. С. 225–237.

«Богословские труды». Напомним, что возможность публикации книг и научных монографий по библеистике в советское время практически отсутствовала. Лишь немногим авторам в те годы удавалось (как правило, неофициально) опубликовать свои труды за рубежом, например, протоиерею Александру Меню.

Русская православная текстология с 1953 по 1964 гг.

В первый тематический раздел собраны статьи, относящиеся к библейской текстологии и переводам Священного Писания. В них обнаруживаются несколько тем, вызвавших особый интерес в то время: начавшийся в 1951 году перевод Нового Завета на русский язык и выход в 1956 году нового издания Синодального русского перевода Библии. Также отмечены публикациями несколько памятных дат: 400-летие печатного «Апостола» и 900-летие Остромирова Евангелия.

Русским Библейским Обществом в Вашингтоне (США) в 1952 году была издана русская Библия. Профессор ЛДА Александр Александрович Осипов² в своей статье³, отмечая «нарушение православных традиций в отношении Священного Писания в Вашингтонской Библии»⁴, сформулировал ряд вопросов к новому изданию, в числе которых «соответствует ли этим тезисам (свт. Филарета) Вашингтонская Библия, повторяющая титульный лист синодальных изданий и тем самым претендующая на преемство?»⁵. Указав на недостатки вашингтонского издания, автор отмечает «насколько необходимым и своевременным является предпринимаемое ныне издание Русской Патриаршей Библии»⁶.

При участии Британского и Иностранного Библейского Общества в Париже в 1951 году начала свою работу комиссия по составлению перевода на русский язык Священного Писания Нового Завета. Ответственным переводчиком был приглашен епископ Кассиан (Безобразов), профессор Священного Писания Нового Завета, ректор Православного Богословского института в Париже.

В работе над переводом в основу было положено критическое издание греческого текста Эберхарда и Эрвина Нестле⁷. Испытывая глубокий пиетет к Синодальному переводу, еп. Кассиан постарался сохранить от него все, что можно было, по его мнению, сохранить. Таким образом, его перевод в значительной мере может восприниматься как редакция текста Синодального перевода⁸.

Пробный выпуск перевода Евангелия от Матфея был напечатан в 1953 году и разослан широкому кругу читателей для отзыва⁹ (полностью был издан в 1970 году). Московская Патриархия также получила пробный выпуск нового перевода, и в 1954 году ЖМП публикует статьи-рецензии доцента Московской духовной академии Алексея Ивановича Иванова¹⁰.

² В начале декабря 1959 года сообщил о своем разрыве с Церковью. 30 декабря 1959 года извергнут из сана и лишён церковного общения. Подробнее: *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1999. С. 370; *Фирсов С. Л.* Апостасия: «Атеист Александр Осипов» и эпоха хрущевских гонений на Русскую Православную Церковь. СПб., 2004. С. 120.

³ *Осипов А.* Об одном новом заграничном издании русской Библии // Журнал Московской Патриархии. М., 1955. № 10. С. 48–53.

⁴ Там же. С. 51.

⁵ Там же. С. 52.

⁶ Там же. С. 53.

⁷ *А. И.* Новое издание греческого текста Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 12. С. 69.

⁸ *Алексеев И.* К вопросу о новом переводе на русский язык Евангелия от Матфея // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 2. С. 76.

⁹ См. Там же. С. 76.

¹⁰ О нем см.: *Бронский В.* Профессор Алексей Иванович Иванов [некролог] // Журнал Московской Патриархии. М., 1977. № 11. С. 25–26; *Максимова И. Д.* Первый директор Владимирского музея // Рождественский сборник. Ковров, 1996. Вып. 3. С. 108–111.

В № 3 за 1954 год выходит статья, в которой проводится краткий обзор развития и состояния текстуально-критической науки на примере трудов протестантских ученых. Цель — выявить, «насколько оправдываются текстуальным преданием имеющиеся в критических изданиях отклонения от общепринятого церковного текста»¹¹. Подводя итоги усилиям установить подлинный Новозаветный текст, А. Иванов отмечает, что исследователи так и не пришли к единому мнению. Автор предлагает «отправляться для отыскания подлинных чтений Новозаветных Писаний от нашего церковного текста»¹², который, в свою очередь, ближе всего стоит к «Textus receptus»¹³.

В следующей статье того же года А. Иванов рассматривает историю развития переводов Священного Писания на русский язык. Большая часть статьи посвящена текстуальному анализу нового перевода Евангелия от Матфея, чтобы «выявить его подлинные тенденции и дать ему надлежащую оценку»¹⁴. В статье выдвигаются три требования, которым должен соответствовать русский перевод Священного Писания¹⁵. Отмечается, что составителям нового перевода «не следовало бы вставать на позиции протестантских критиков..., предлагая новую форму текста, отличную от православно-восточной»¹⁶. Поэтому, делает вывод автор, новый перевод «не может быть признан удовлетворительным с точки зрения чистоты и неповрежденности предлагаемого им текста»¹⁷. Также указывается, что «вольные отступления от оригинала и даже искажения его смысла в переводе весьма многочисленны»¹⁸. Отступления А. Иванов связывает с «зависимостью переводчиков от протестантских критических изданий», отмечая «пристрастие составителей перевода к протестантским критическим изданиям»¹⁹. Автор упрекает их в религиозном «космополитизме»: «в последнем замечании панхристианского характера по существу звучит панпротестантская тенденция... объединить все конфессии и церкви в одну интерконфессиональную организацию»²⁰. Делается вывод, что «пересмотр русского перевода Священного Писания Нового Завета предпринят с целью сблизить Синодальный русский текст Нового Завета с греческим текстом новейших критических изданий на Западе, выпускаемых протестантскими учеными»²¹.

Отметим, что, выступая против приближения нового издания к современному народному языку, А. Иванов указывает: «кажется весьма сомнительным знание современного разговорного русского языка инициаторами перевода, проживающими далеко от Родины»²². Также подвергается критике стремление переводчиков устранить из текста нового издания славянские слова, обороты и архаизмы, и по возможности упростить русскую речь²³. Автор подытоживает рецензию характеристикой нового перевода, как «предприятия неудачного с научной точки зрения и неприемлемого для православных русских людей в силу скрытых в нем неправославных тенденций»²⁴. Также А. Иванов указывает, что «причина всех перечисленных выше недостатков нового перевода ... в том, что инициатива предприятия исходит из инославных

¹¹ Иванов А. К вопросу о восстановлении первоначального греческого текста Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 3. С. 40.

¹² Там же. С. 49.

¹³ Там же. С. 49.

¹⁴ Иванов А. Новый перевод на русский язык Евангелия от Матфея // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 4. С. 50.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 55.

¹⁷ Там же. № 4. С. 55.

¹⁸ Иванов А. Новое критическое издание греческого текста Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 5. С. 38.

¹⁹ Там же. С. 44.

²⁰ Там же. С. 46.

²¹ Там же. С. 46.

²² Иванов А. Новый перевод... С. 49.

²³ Иванов А. Новое критическое... С. 46.

²⁴ Там же. С. 47.

кругов и осуществление его проводится без благословения и участия русской православной церкви»²⁵.

В довольно объемной статье 1956 года А. Иванов рассматривает последнее критическое издание (21-е), выпущенное Эрвином Нестле (1952 г.). При этом автор вступает в полемику с представителями протестантских кругов, отвечая на замечания и возражения, сделанных ими на его статью в ЖМП за 1954 год. Опровергая доводы своих оппонентов, автор указывает, что «текст издания Нестле является весьма сомнительным в своем достоинстве»²⁶, в то время как «непоколебимым остаётся при всех текстуально-критических испытаниях Традиционный церковный текст, принятый на Православном Востоке»²⁷.

Скептическое отношение к критическому тексту нового перевода можно увидеть в работах и других авторов. Как отмечает И. Алексеев²⁸, «безопаснее и научнее было бы отправляться для отыскания подлинного текста Новозаветных писаний от нашего церковного текста»²⁹.

Отметим, что в 1956 году А. И. Иванов защитил³⁰ в Московской духовной академии магистерскую диссертацию «Критические издания новозаветного текста и принятый Православною Церковью текст», в которой рассматриваются вопросы, нашедшие отражение и в его публикациях. Так, в первом выпуске «Богословских трудов» автор публикует обзор древних новозаветных рукописей и переводов «Текстуальные памятники священных новозаветных писаний»³¹, в котором придерживается в целом консервативных взглядов.

Научная полемика вокруг критического издания Нового Завета развернулась в 1957 году между А. Ивановым и профессором Робертом П. Кейси³². Отмечая «большие достоинства этого издания»³³, А. Иванов утверждает, что «мы не можем согласиться с тем недоверчивым и даже пренебрежительным отношением к свидетельствам многовековой церковно-текстуальной традиции, которое утвердилось в западной критике»³⁴.

В 1956 году на Западе были опубликованы несколько древних новозаветных рукописей. В связи с этим в 1959 году вышли две статьи³⁵ А. Иванова. В первой статье, посвященной папирусу Bodmer II (P⁶⁶), делается вывод о том, что «в настоящее время нет оснований категорически утверждать вывод о преимуществах... западных критических изданий, в частности издания Нестле перед принятым на Православном Востоке т. н. «византийским» текстом»³⁶. Во второй статье автор указывает, что «более половины изречений «Евангелия Фомы» совпадают с евангельскими цитатами в писаниях Псевдо-Климента и с вариантами «Диатессарона» Татиана»³⁷. Также автором рассматривается мнение западных ученых о том, что в основе «Евангелия Фомы»

²⁵ Там же.

²⁶ Иванов А. Новое критическое... С. 50.

²⁷ Там же.

²⁸ Алексеев И. К вопросу о новом переводе на русский язык Евангелия от Матфея // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 2. С. 77.

²⁹ Там же. С. 77.

³⁰ Доктусов Н. Защита магистерской диссертации [доцент А. И. Иванов «Критические издания новозаветного текста и принятый Православною Церковью текст»] // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 6. С. 16–17.

³¹ Иванов А. Текстуальные памятники Священных Новозаветных писаний // Богословские труды. М., 1960. № 1. С. 54–83.

³² Иванов А. К вопросу о новозаветном тексте // Журнал Московской Патриархии. М., 1957. № 9. С. 60–64.

³³ Там же. С. 64.

³⁴ Там же.

³⁵ Иванов А. О новооткрытом памятнике священной новозаветной письменности // Журнал Московской Патриархии. М., 1959. № 8. С. 79–80; Его же. Новое апокрифическое «Евангелие Фомы» // Журнал Московской Патриархии. М., 1959. № 9. С. 72–74.

³⁶ Иванов А. О новооткрытом памятнике... С. 80.

³⁷ Иванов А. Новое апокрифическое... С. 73.

лежит памятник «Евангелие от евреев»³⁸, и приводится критика апокрифа немецким ученым И. Лайпольдом³⁹. Делается вывод, что источник открытого Евангелия «в значительной мере совпадает с текстом наших канонических Евангелий»⁴⁰.

В 1956 году Московская Патриархия подготовила новое издание Синодального русского перевода Библии. Незадолго до этого ЖМП поместил ряд статей, излагающих принципы, которыми руководствовалась готовившая издание редакционная комиссия.

Так, в статье профессора ЛДА А. Осипова «К изданию русской Библии»⁴¹ подробно рассматривается предыстория создания русских переводов Священного Писания, в частности излагается история создания русской синодальной церковной Библии, празднующей в 1955 году свой 80-летний юбилей. В заключении статьи А. Осипов говорит о новом издании русской Библии, впервые с новой орфографией, принятой после революции⁴².

В статье «Размышления над русской Библией» А. Осипов утверждает, что редакторы нового издания русской Библии неотступно придерживались принципов, выдвинутых в прошлом веке митрополитом Филаретом (Дроздовым)⁴³. Подчеркивается, что существующая русская Библия не нуждается ни в каких существенных изменениях, поскольку текст ее «глубоко церковен, великолепно передает богословские и мессианистические оттенки сложных речений греческой Библии, вполне соответствует библейской цитации»⁴⁴.

В другой статье того же автора отмечается, что перевод русской Библии все же нуждается «в большем приближении к современному русскому языку и в уточнении перевода, но это работа, требующая времени»⁴⁵.

Выход в свет нового издания нашел отражение и в западных научно-богословских журналах. В 1957 году в журнале «*Orthodoxia*» опубликована статья священника-профессора Вл. Прелипчану «Новое издание Библии на русском языке». ЖМП откликнулся на эту публикацию краткой заметкой⁴⁶ Павла Васильевича Уржумцева⁴⁷, который излагает основные идеи оригинальной статьи.

Статья А. Осипова «О Священном Писании» в основной части содержит учение Церкви о неканонических книгах. Автор разбирает учение о Священном Писании Англиканской Церкви, и приходит к выводу, что признание «достоинства книг неканонических сильно сближает англиканское вероисповедание с православным по сравнению с протестантами разных толков»⁴⁸. Также формулируется несколько вопросов к Англиканской Церкви относительно библейских понятий и терминов⁴⁹.

³⁸ См. Там же. С. 73.

³⁹ См. Там же. С. 74.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Осипов А. К изданию русской Библии // Журнал Московской Патриархии. М., 1955. № 8. С. 58–66.

⁴² Там же. С. 66.

⁴³ См. Осипов А. Размышления над русской Библией // Журнал Московской Патриархии. М., 1955. № 11. С. 56–58

⁴⁴ Там же. С. 58.

⁴⁵ Осипов А. «Библия, или книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, в русском переводе, с параллельными местами и указателем церковных чтений» // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 7. С. 77.

⁴⁶ Уржумцев П. Свящ.-проф. Вл. Прелипчану. Новое издание Библии на русском языке. Из журнала «*Orthodoxia*» № 1, январь — март 1957 г. // Журнал Московской Патриархии. М., 1957. № 9. С. 80.

⁴⁷ Один из старейших сотрудников Издательства Московской Патриархии и Издательского Совета Русской Православной Церкви, начав трудиться в них еще в 1955 году. О нем: Отошел к Господу П. В. Уржумцев // Московская епархия. URL: <http://old.moseparh.ru/news/text/13695.html> (Дата обращения: 11.09.2017)

⁴⁸ Осипов А. О Священном Писании // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 9. С. 54

⁴⁹ См. Там же. С. 55.

Отметим публикацию⁵⁰ в 1955 году на страницах ЖМП наставника старообрядческой общины в г. Риге Ивана Ульяновича Ваконья⁵¹, иллюстрирующую процесс определенного смягчения взаимоотношения старообрядцев и Русской Церкви. Автор высоко оценивает «деятельность Православной Церкви по переводу на русский язык Священного Писания ..., чем широко пользуются и старообрядцы»⁵².

Также в ЖМП публикуется ряд статей к памятным датам. 900-летию создания Остромирова Евангелия посвящена статья Иоанна Иоанновича Белевцева⁵³, в которой отмечается, что «при наличии имеющихся в самом памятнике сведений решать вопрос о том, когда, где и кем был создан этот памятник, не приходится»⁵⁴. Также указывается, что Н. М. Карамзин использовал Остромирово Евангелие для своей «Истории Государства Российского»⁵⁵. Отмечается, что Остромирово Евангелие могло появиться в печатном виде «только благодаря содействию митрополита Филарета (Дроздова)»⁵⁶.

В марте 1964 года исполнилось 400 лет со времени выхода в свет первой русской печатной книги — «Апостола». Этому событию посвящены статьи Н. Иванова⁵⁷ «К четырехсотлетию русского печатного «Апостола»» и Н. С.⁵⁸ «О тексте московского «Апостола» 1564 года». Первая, довольно объемная статья (21 стр. в 3-х номерах), в первом номере рассматривает создание «Апостола» в исторической ретроспективе. Отмечается, что «типография была именно государственной, в отличие от частноблаготворительных типографий на Западе»⁵⁹. Во втором номере рассказывается о жизни первопечатника уже после создания «Апостола», в том числе о необоснованном обвинении в ереси и последующем переезде в Литву. Отмечается, что в связи с высокой потребностью в книгах, написанных для православных на церковно-славянском языке, Иван Федоров начинает печатать книги для православных храмов Литвы⁶⁰. Указывается на открытие Федоровым типографии в Остроге, где он издал знаменитую Острожскую Библию⁶¹. В третьей части описывается стиль первопечатника, а также повествуется о продолжателех его дела⁶².

Автор второй статьи, обозначенный как «Н. С.», напоминает, что И. Федорова при жизни обвиняли в искажении текста «Апостола». Приводя многочисленные примеры позднейшей правки текста, автор, тем не менее, указывает, что первопечатник в качестве источника выбрал лучшую рукопись⁶³.

Статья архимандрита Феоноста (Дерюгина)⁶⁴ рассматривает так называемые «надписания» — тексты, предшествующие псалмам, «реликты древних указаний

⁵⁰ Ваконья И. Бесценное богатство русских переводов слова Божия и церковной литературы (мысли старообрядца) // Журнал Московской Патриархии. М., 1955. № 6. С. 65–67.

⁵¹ О нем: Агеева Е. А. ВАКОНЬЯ (Иван Ульянович (1883–1965), деятель старообрядческого поморского согласия) // Православная энциклопедия. Т. VI. М., 2009. С. 503.

⁵² Ваконья И. Бесценное богатство... С. 65.

⁵³ Ныне протоиерей, заслуженный профессор СПбДА заведующий кафедрой церковной истории СПбДА. О нем: БЕЛЕВЦЕВ (Иоанн Иоаннович (род. 1928), прот.) // Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2009. С. 522–523.

⁵⁴ Белёвцев И. Остромирово Евангелие 1056–57 гг. // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 7. С. 65.

⁵⁵ Там же. С. 66.

⁵⁶ Там же. С. 68.

⁵⁷ На страницах «Журнала Московской Патриархии» встречается множество статей «И. Иванова». Дополнительная информация на данный момент отсутствует.

⁵⁸ Статья подписана инициалами «Н. С.».

⁵⁹ Иванов Н. К четырехсотлетию русского печатного «Апостола» // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 4. С. 75.

⁶⁰ См. Там же. 1964. № 5. С. 76.

⁶¹ См. Там же. 1964. № 5. С. 78.

⁶² См. Там же. 1964. № 6. С. 68–77.

⁶³ Н. С. О тексте московского «Апостола» 1564 года // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 6. С. 77–78.

⁶⁴ Архимандрит Феоност (Дерюгин Федор Александрович; 1887–1970) — выпускник СПбДС (1908), обучался в СПбДА (1909–1910, 1914), в 1947 г. принял постриг, доцент ЛДАиС (1947–1948), ректор Саратовской ДС (1948–1949).

к исполнению псалмов в ветхозаветном храме»⁶⁵. Приводится мнение отцов Церкви (св. Григорий Нисский, блаж. Феодорит и др.), усматривающих в некоторых из надписаний мессианский смысл⁶⁶.

Статьи по библейской истории с 1953 по 1964 гг.

Помимо статей по текстологии, в рассматриваемый период публикуются работы по библейской истории и личностям Священного Писания, прежде всего об Иоанне Крестителе и апостолах.

Отметим, что в это время в ЖМП публикуется всего одна работа, посвященная личностям Ветхого Завета. Профессор В. Никонов в статье «Святый пророк Божий Илия Фесвитянин»⁶⁷, основываясь на Священном Писании, в художественной форме описывает характер и значение деятельности пророка, а также историческую обстановку, в которой он жил.

В подраздел, посвященный событиям библейской истории, входят следующие статьи:

Статья И. С. Марковского⁶⁸ «Елеонская, или Масличная, гора и Гефсиманский сад»⁶⁹ является перепечаткой из журнала Болгарской Церкви «Духовная культура» № 4 за 1957 год. Публикация не является научной и носит просветительский характер, подробно описывая географию и виды Палестины. Однако в 1958 году такая статья тоже была необходима, так как у большинства верующих не существовало возможности совершать паломничество на Святую Землю.

В 1959 году выходит статья диакона Александра Меня⁷⁰ «Назарет — колыбель христианства»⁷¹, которую отличает использование ярких и выразительных художественных образов, выполняющих функцию авторского «художественного» толкования. В следующем году опубликована подобная по стилю изложения статья «Фавор и Голгофа»⁷², в которой сноски и ссылки отсутствуют, а рассуждения автора опираются исключительно на Священное Писание.

Статья Ивана Николаевича Хибарина⁷³ «Зачало Нового Завета»⁷⁴, в которой компилируются цитаты из Священного Писания, в яркой художественной форме повествует о начале земной жизни и выходе на общественное служение Иисуса Христа. Похожей является опубликованная в 1956 году статья протоиерея Иоанна Евфимиевича Потапова⁷⁵ «Колодезь Иаковлев»⁷⁶, которая евангельское повествование о беседе

Цит. по Карпук Д. А. «В современных учебных заведениях им зажжена лампада знания перед алтарем Вечной Истины» // Христианское чтение. СПб, 2016. № 4. С. 152.

⁶⁵ Феогност (Дерюгин), архим. Некоторые замечания о надписаниях псалмов // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 12. С. 56.

⁶⁶ См. Там же. С. 56.

⁶⁷ Никонов В. Святый пророк Божий Илия Фесвитянин // Журнал Московской Патриархии. М., 1953. № 8. С. 32–38.

⁶⁸ Статья автора только одна. Дополнительная информация на данный момент отсутствует.

⁶⁹ Марковский И. С. Елеонская, или Масличная, гора и Гефсиманский сад // Журнал Московской Патриархии. М., 1958. № 4. С. 50–53.

⁷⁰ Подробнее о нем: Предеин Д., прот. Протоиерей Александр Мень как выдающийся православный катехизатор и миссионер второй половины XX века. Одесса, 2015. 400 с.

⁷¹ Мень А., диак. Назарет — колыбель христианства // Журнал Московской Патриархии. М., 1959. № 9. С. 61–64.

⁷² Мень А., диак. Фавор и Голгофа // Журнал Московской Патриархии. М., 1960. № 7. С. 27–32.

⁷³ О нем: Скурят К. Е. С 1947 года...: (Воспоминания) // Богословский вестник. М., 1999 (2000). [Т.2]. Вып. № 3. С. 55; Вечная память почившим // Журнал Московской Патриархии. М., 1978. № 10. С. 25.

⁷⁴ Хибарин И. Зачало Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 1. С. 57–65.

⁷⁵ О нем: Вечная память почившим // Журнал Московской Патриархии. М., 1974. № 8. С. 44.

⁷⁶ Потапов И., прот. Колодезь Иаковлев // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 7. С. 45–47.

Иисуса Христа с самарянкой представляет в форме литературного произведения. Также в первой статье И. Хибарин делает вывод о недопустимости вероисповедной и национальной вражды между народами⁷⁷.

Протоиерей Николай Семенович Никольский⁷⁸ в статье «Великий Пяток в евангельских повествованиях»⁷⁹ рассматривает евангельские события в историческом контексте, используя солидную научную базу: памятники римского права, исторические источники (труд Иосифа Флавия) и труды святых отцов.

К трудам, посвященным Иоанну Крестителю, можно отнести следующие статьи:

Статья Н. Иванова «Пророк и Предтеча Господень Иоанн Креститель (память усекновения его главы 29 августа/11 сентября)»⁸⁰ представляет собой обстоятельное, в форме художественного произведения, изложение евангельских событий, связанных с жизнью Иоанна Крестителя.

Статья протоиерея Иосифа Дынько-Никольского⁸¹ «Иоанн Креститель» сосредотачивает внимание на словах «Иоанн не сотворил никакого чуда» (Ин. 10:41)⁸². Однако, по мнению автора, он совершил нечто более важное, поскольку всего себя «посвятил тому, чтобы, наставляя людей на прямые стези спасительного покаяния ... проторить дорогу Тому, Который идет за ним»⁸³.

Статья священника А. Мень «Последние дни и мученическая кончина Иоанна Крестителя»⁸⁴ не является строго научной, однако значимой с точки зрения изучения библейской истории. Написанная в ярком авторском стиле статья, содержащая элементы экзегезы и массу исторических сведений, дополняющих евангельскую историю, важна для целостного понимания общей картины исторических событий начала I века.

Статья П. Уржумцева «Ты ли еси Грядый, или иного чаем?» в целом носит публицистический характер, однако поднимает ряд научных вопросов, например, о так называемом «посольстве Иоанновом». Приводя распространенное в древности мнение о том, что Иоанн сомневался в мессианском достоинстве Христа⁸⁵, автор анализирует повествование о посольстве учеников Иоанновых, и приходит к выводу, что предназначение посольства «можно относить именно к самим ученикам»⁸⁶, а не к Иоанну, который «не нуждался ни в вопросе, ни в ответе на него»⁸⁷.

Следующие статьи описывают жизнь и деятельность святых апостолов:

В 1955 году в рубрике «Светочи церковной жизни» без указания авторства напечатаны статьи «Святой апостол и евангелист Марк»⁸⁸ и «Святой апостол Иаков Зеведеев»⁸⁹, в которых кратко и доступно описано их житие. Статьи лаконичны и являются не столько научными, сколько просветительскими.

⁷⁷ См. Хибарин И. Начало Нового Завета... С. 65.

⁷⁸ О нем: Кузьминов Л., *прот.*, Русак В. Протоиерей Николай Семенович Никольский [некролог] // Журнал Московской Патриархии. М., 1975. № 1. С. 31–32.

⁷⁹ Никольский Н., *прот.* Великий Пяток в евангельских повествованиях // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 4. С. 51–55.

⁸⁰ См. Иванов Н. Пророк и Предтеча Господень Иоанн Креститель // Журнал Московской Патриархии. М., 1957. № 9. С. 38–43.

⁸¹ Клирик Люблинской епархии Польской Православной Церкви. В 1920-х гг. служил в церкви г. Люблина (Польша). Настоятель в г. Холм в 1947–1954 гг. Цит. по: Лыбынцев Ю. А., Шавинская Л. Л. Белорусско-украинско-русская православная книжность межвоенной Польши. М., 1999. С. 16.

⁸² Дынько-Никольский И., *прот.* Иоанн Креститель // Журнал Московской Патриархии. М., 1958. № 8. С. 45–46.

⁸³ Там же. С. 46.

⁸⁴ Мень А., *свящ.* Последние дни и мученическая кончина Иоанна Крестителя // Журнал Московской Патриархии. М., 1961. № 11. С. 60–63.

⁸⁵ См. Уржумцев П. «Ты ли еси Грядый, или иного чаем?» // Журнал Московской Патриархии. М., 1962. № 5. С. 63.

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Св. апостол и евангелист Марк // Журнал Московской Патриархии. М., 1955. № 4. С. 27–28.

⁸⁹ Св. апостол Иаков Зеведеев // Журнал Московской Патриархии. М., 1955. № 4. С. 28–29.

Две статьи протоиерея И. Ефимова «Отречение св. апостола Петра»⁹⁰ и «Обращение Савла»⁹¹ являются, по существу, гомилетическими, с незначительным количеством данных. Они носят выраженный литературный характер, что приближает их по стилю к художественному произведению.

Статья Н. Иванова «Святой евангелист Лука (память 18/31 октября)»⁹² выделяется чрезвычайно подробным описанием жизни и деятельности апостола. Отметим, что автор придерживается современного стиля написания научных статей.

Статья протоиерея Н. Никольского⁹³ «Суд над апостолом Павлом и его кесарийские и римские узы. (К 1900-летию события)»⁹⁴ носит описательный характер, подробно и в доступной форме излагая историю, описанную в Деяниях апостольских. Приводится большое количество дат, описаний исторических личностей, а также описывается общий контекст эпохи. Особенностью статьи являются многочисленные указания на законы Римской Империи и правовые обычаи Иудеи⁹⁵.

Статья С. Преображенского «Образ св. апостола Петра в Евангелии»⁹⁶ приводит цитаты из Священного Писания, показывающие тесную связь между судьбой апостола Петра и земной жизнью Спасителя⁹⁷. По мнению автора, апостольский век представляет ап. Петра «подлинным «камнем» в деле утверждения Христовой Церкви»⁹⁸ не в смысле единоличного возглавления Церкви, как утверждает Католическая Церковь, а «твердым в години бедствий, ревностным проповедником веры, самоотверженным пастырем овец Христовых»⁹⁹.

В 1961–63 гг. священник Александр Мень публикует в ЖМП ряд работ, посвященных апостолам. Статья 1961 года «Светочи первохристианства»¹⁰⁰ написана в характерном для автора стиле с использованием ярких и выразительных художественных образов, выполняющих функцию авторского «художественного» толкования. Разумеется, такое толкование не является строго научным, однако вполне к нему приближается. В № 4 и № 5 за 1962 годы выходят две статьи того же автора о жизни и деятельности апостолов Фомы¹⁰¹ и Иоанна Богослова¹⁰². Особенностью этих статей стало совмещение научного характера и публицистичности. В 1963 году опубликована статья «Св. ап. Лука как дееписатель Церкви»¹⁰³ рассматривающая «Евангелие от Луки» и «Деяния» не как чисто исторические, но как историко-дидактические.

⁹⁰ Ефимов И., *прот.* Отречение св. апостола Петра // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 7. С. 48–51.

⁹¹ Ефимов И., *прот.* Обращение Савла // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 7. С. 51–53.

⁹² Иванов Н. Святой евангелист Лука // Журнал Московской Патриархии. М., 1958. № 10. С. 33–41.

⁹³ В 1962 году о. Николаю была присуждена степень доктора за исследование: «Жизнь и деятельность апостола Павла до его первых римских уз в русской богословской литературе с присоединением жизнеописания апостола». См. Кузьминов Л., *прот.*, Русак В. Прот. Н. С. Никольский... С. 31–32.

⁹⁴ Никольский Н., *прот.* Суд над апостолом Павлом и его кесарийские и римские узы // Журнал Московской Патриархии. М., 1960. № 1. С. 67–74.

⁹⁵ См. Там же. С. 68, 71, 72 и т. д.

⁹⁶ Преображенский С. Образ св. апостола Петра в Евангелии // Журнал Московской Патриархии. М., 1961. № 6. С. 60–65.

⁹⁷ Там же. С. 60.

⁹⁸ Там же. С. 64.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Мень А., *свящ.* Светочи первохристианства // Журнал Московской Патриархии. М., 1961. № 7. С. 58–66.

¹⁰¹ Мень А., *свящ.* «Господь мой и Бог мой!» // Журнал Московской Патриархии. М., 1962. № 4. С. 54–57.

¹⁰² Мень А., *свящ.* «Сын громов» // Журнал Московской Патриархии. М., 1962. № 5. С. 49–60.

¹⁰³ Мень А., *свящ.* Св. ап. Лука как дееписатель Церкви // Журнал Московской Патриархии. М., 1963. № 12. С. 50–52.

Статья¹⁰⁴ Л. Столярова, посвященная 1900-летию со дня мученической кончины апостола Марка, состоит из лаконичных параграфов, в которых рассматриваются различные аспекты его жизни и деятельности. Автор анализирует обстоятельства написания Евангелия, опираясь на многие свидетельства церковного Предания.

Статья Н. Иванова «Любимый ученик Иисуса Христа апостол и евангелист Иоанн Богослов»¹⁰⁵, носит публицистический и житийно-биографический характер, поскольку посвящена описанию жизни, деятельности и трудам апостола и евангелиста Иоанна Богослова.

Заключение

При рассмотрении исследований по библеистике, опубликованных в период с 1953 по 1964 гг. в «Журнале Московской Патриархии» и сборнике «Богословские труды», можно выделить несколько главных тем, которые получили свое осмысление на страницах журналов.

Издания критического текста Нового Завета. К критическим изданиям библейского текста отношение было скептическое, так как он расходился с текстом, принятым Восточной Церковью. Сама идея восстановления текста не отвергалась, однако считалось, что он должен основываться на византийском типе текста, который сохранился в поздних рукописях, лекционариях и цитатах святых отцов. Критический текст Нестле некоторыми исследователями воспринимался скорее как источник по истории текста.

Перевод Нового Завета еп. Кассиана (Безобразова) был встречен прохладно, так как был составлен с критического издания, в экуменической среде и без благословения Русской Православной Церкви. Была проведена работа по анализу этого перевода.

Синодальный перевод оценивался как требующий определенных исправлений, в том числе приближения к современному русскому языку и уточнения перевода.

Кроме этого был опубликован ряд статей житийно-биографического характера по «классическим темам»:

- по библейской истории,
- посвященных новозаветным личностям (одна статья о пророке).

В указанный период в публикациях можно проследить ряд особенностей. Поскольку «Журнал Московской Патриархии» был практически единственным источником информации о Церкви в СССР, статьи пусть даже не научного характера, но, тем не менее, ясно и художественно излагающие и дополняющие библейскую историю, содержащие множество исторических сведений и подробностей, приобретали особое значение.

¹⁰⁴ Столяров Л. Святой евангелист Марк // Журнал Московской Патриархии. М., 1963. № 5. С. 48–52.

¹⁰⁵ Иванов Н. Любимый ученик Иисуса Христа апостол и евангелист Иоанн Богослов // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 9. С. 66–73.

Источники и литература

1. А. И. Новое издание греческого текста Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 12. С. 69.
2. Агеева Е. А. ВАКОНЬЯ (Иван Ульянович (1883–1965), деятель старообрядческого поморского согласия) // Православная энциклопедия. Т. VI. М., 2009. С. 503.
3. Алексеев И. К вопросу о новом переводе на русский язык Евангелия от Матфея // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 2. С. 76–77.
4. БЕЛЁВЦЕВ (Иоанн Иоаннович (род. 1928), прот.) // Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2009. С. 522–523.
5. Белёвцев И. Остромирово Евангелие 1056–57 гг. // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 7. С. 64–68.
6. Бронский В. Профессор Алексей Иванович Иванов [некролог] // Журнал Московской Патриархии. М., 1977. № 11. С. 25–26.
7. Вако́нья И. Бесценное богатство русских переводов слова Божия и церковной литературы (мысли старообрядца) // Журнал Московской Патриархии. М., 1955. № 6. С. 65–67.
8. Вечная память почившим [Потапов И., протоиерей, Москва] // Журнал Московской Патриархии. М., 1974. № 8. С. 44.
9. Вечная память почившим [Хибарин И. Н., старейший сотрудник редакции «ЖМП», Москва] // Журнал Московской Патриархии. М., 1978. № 10. С. 25.
10. Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А. Русская православная библистика в СССР. Период с 1922 по 1953 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 4. С. 225–237.
11. Доктусов Н. Защита магистерской диссертации [доцент А. И. Иванов «Критические издания новозаветного текста и принятый Православною Церковью текст»] // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 6. С. 16–17.
12. Дынько-Никольский И., прот. Иоанн Креститель // Журнал Московской Патриархии. М., 1958. № 8. С. 45–46.
13. Ефимов И., прот. Обращение Савла // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 7. С. 51–53.
14. Ефимов И., прот. Отречение св. апостола Петра // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 7. С. 48–51.
15. Иванов А. К вопросу о восстановлении первоначального греческого текста Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 3. С. 38–50.
16. Иванов А. К вопросу о новозаветном тексте (ответ проф. Роберту П. Кейси) // Журнал Московской Патриархии. М., 1957. № 9. С. 60–64.
17. Иванов А. Новое апокрифическое «Евангелие Фомы» // Журнал Московской Патриархии. М., 1959. № 9. С. 72–74.
18. Иванов А. Новое критическое издание греческого текста Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 3. С. 49–58; № 4. С. 49–58; № 5. С. 43–52.
19. Иванов А. Новый перевод на русский язык Евангелия от Матфея (Лондон. Издание Британского и Иностранного Библейского общества. 1953) // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 4. С. 45–55; № 5. С. 38–47.
20. Иванов А. О новооткрытом памятнике священной новозаветной письменности // Журнал Московской Патриархии. М., 1959. № 8. С. 79–80.
21. Иванов А. Текстуальные памятники Священных Новозаветных писаний // Богословские труды. М., 1960. № 1. С. 54–83.
22. Иванов Н. К четырехсотлетию русского печатного «Апостола» // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 4. С. 69–75.
23. Иванов Н. Любимый ученик Иисуса Христа апостол и евангелист Иоанн Богослов // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 9. С. 66–73.
24. Иванов Н. Пророк и Предтеча Господень Иоанн Креститель (память усекновения его главы 29 августа/11 сентября) // Журнал Московской Патриархии. М., 1957. № 9. С. 38–43.
25. Иванов Н. Святой евангелист Лука (память 18/31 октября) // Журнал Московской Патриархии. М., 1958. № 10. С. 33–41.

26. Карпук Д. А. «В современных учебных заведениях им зажжена лампада знания перед алтарем Вечной Истины». Документы по истории развития богословской науки в Ленинградской Духовной Академии в первые годы ее существования // Христианское чтение. СПб, 2016. № 4. С. 110–156.
27. Кузьминов Л., прот., Русак В. Протоиерей Николай Семенович Никольский [некролог] // Журнал Московской Патриархии. М., 1975. № 1. С. 31–32.
28. Лабынцев Ю. А., Щавинская Л. Л. Белорусско-украинско-русская православная книжность межвоенной Польши: Исследования и публикации по материалам экспедиции. М.: Индрик, 1999. 312 с.
29. Максимова И. Д. Первый директор Владимирского музея // Рождественский сборник. Ковров, 1996. Вып. 3. С. 108–111.
30. Марковский И. С. Елеонская, или Масличная, гора и Гефсиманский сад // Журнал Московской Патриархии. М., 1958. № 4. С. 50–53.
31. Мень А., диак. Назарет — колыбель христианства // Журнал Московской Патриархии. М., 1959. № 9. С. 61–64.
32. Мень А., диак. Фавор и Голгофа // Журнал Московской Патриархии. М., 1960. № 7. С. 27–32.
33. Мень А., свящ. «Господь мой и Бог мой!» // Журнал Московской Патриархии. М., 1962. № 4. С. 54–57.
34. Мень А., свящ. «Сын громов» (очерк жизни и творений апостола Иоанна Богослова) // Журнал Московской Патриархии. М., 1962. № 5. С. 49–60.
35. Мень А., свящ. Последние дни и мученическая кончина Иоанна Крестителя // Журнал Московской Патриархии. М., 1961. № 11. С. 60–63.
36. Мень А., свящ. Св. ап. Лука как дееписатель Церкви // Журнал Московской Патриархии. М., 1963. № 12. С. 50–52.
37. Мень А., свящ. Светочи первохристианства // Журнал Московской Патриархии. М., 1961. № 7. С. 58–66.
38. Н. С. О тексте московского «Апостола» 1564 года // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 6. С. 77–78.
39. Никонов В. Святой пророк Божий Илия Фесвитянин // Журнал Московской Патриархии. М., 1953. № 8. С. 32–38.
40. Никольский Н., прот. Великий Пяток в евангельских повествованиях // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 4. С. 51–55.
41. Никольский Н., прот. Суд над апостолом Павлом и его кесарийские и римские узы (к 1900-летию события) // Журнал Московской Патриархии. М., 1960. № 1. С. 67–74.
42. Осипов А. «Библия, или книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, в русском переводе, с параллельными местами и указателем церковных чтений». Издание Московской Патриархии, Москва, 1956, 1272 стр. и 4 стр. карт и чертежей // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 7. С. 76–78.
43. Осипов А. К изданию русской Библии // Журнал Московской Патриархии. М., 1955. № 8. С. 58–66.
44. Осипов А. О Священном Писании // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 9. С. 47–55.
45. Осипов А. Об одном новом заграничном издании русской Библии // Журнал Московской Патриархии. М., 1955. № 10. С. 48–53.
46. Осипов А. Размышления над русской Библией // Журнал Московской Патриархии. М., 1955. № 11. С. 55–62.
47. Отошел к Господу один из старейших сотрудников Издательства Московской Патриархии и Издательского Совета П. В. Уржумцев // Московская епархия. URL: <http://old.moseparh.ru/news/text/13695.html> (Дата обращения: 11.09.2017).
48. Потапов И., прот. Колодезь Иаковлев // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 7. С. 45–47.
49. Предеин Д., прот. Протоиерей Александр Мень как выдающийся православный катехизатор и миссионер второй половины XX века. Одесса: Астропринт, 2015. 400 с.

50. *Преображенский С.* Образ св. апостола Петра в Евангелии // Журнал Московской Патриархии. М., 1961. № 6. С. 60–65.
51. Св. апостол и евангелист Марк // Журнал Московской Патриархии. М., 1955. № 4. С. 27–28.
52. Св. апостол Иаков Зеведеев // Журнал Московской Патриархии. М., 1955. № 4. С. 28–29.
53. *Скурат К.Е.* С 1947 года...: (Воспоминания) // Богословский вестник. М., 1999 (2000). [Т. 2.] Вып. № 3. С. 18–60.
54. *Столяров Л.* Святой евангелист Марк // Журнал Московской Патриархии. М., 1963. № 5. С. 48–52.
55. *Уржумцев П.* «Ты ли еси Грядый, или иного чаем?» // Журнал Московской Патриархии. М., 1962. № 5. С. 60–64.
56. *Уржумцев П.* Свящ.-проф. Вл. Прелипчану. Новое издание Библии на русском языке. Из журнала "Orthodoxia" № 1, январь — март 1957 г. // Журнал Московской Патриархии. М., 1957. № 9. С. 80.
57. *Феогност (Дерюгин), архим.* Некоторые замечания о надписаниях псалмов // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 12. С. 56–62.
58. *Фирсов С.Л.* Апостасия: «Атеист Александр Осипов» и эпоха хрущевских гонений на Русскую Православную Церковь. СПб: Сатис, 2004. 286 с.
59. *Хибарин И.* Зачало Нового Завета. (Земная жизнь и общественное служение Господа Иисуса Христа) // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 1. С. 57–65.
60. *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах). М., 1999. 400 с.

Dmitry Dobykin, Nikolay Tarnakin. Textology and Biblical Studies in the Works of the Russian Orthodox Biblical Scholars in the USSR. The Period from 1953 to 1964.

The article continues the cycle of publications devoted to Orthodox biblical studies in the USSR based on the study of works published from 1953 to 1964 in "Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii" (Journal of the Moscow Patriarchate) and in the collection "Bogoslovskiye Trudy" (Theological works). In connection with a very large number of publications, most of which are first introduced into scientific circulation, this article deals with only a part of the materials, and they are combined into subsections: textology and events of biblical history. The examples of specific articles show that during the period under review the attention of domestic researchers was drawn to the issues of new translations of Holy Scripture into Russian and to the publication of a critical text of the New Testament that provoked an acute scientific polemic with Western biblical scholars. It is noted that a significant number of articles are devoted to the jubilee ("Ostromir Gospel", the first printed "Apostle") and memorable dates. It is concluded that, although articles of a strictly scientific nature predominate in this period, rather than scientific-popular ones, this does not diminish their importance and significance for those years.

Keywords: biblical studies, USSR, Leningrad Theological Academy, "Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii" (Journal of the Moscow Patriarchate), "Bogoslovskiye Trudy" (Theological works), translations, textology, events of biblical history, apostles, "Ostromir Gospel", first printed "Apostle", archpriest Alexander Men', archpriest John Belyovtsev, archpriest Iosif Dynco-Nikolsky, A. A. Osipov, A. I. Ivanov.

Dmitry Georgievich Dobykin — Candidate of Theology, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the St. Petersburg Theological Academy (sraivnik@yandex.ru).

Nikolay Aleksandrovich Tarnakin — student of the 4th year of the bachelor's degree at the St. Petersburg Theological Academy (tarnakin.n.a@gmail.com).

Священник Димитрий Трибушный

РЕЦЕПЦИЯ ПОНЯТИЯ «ВСЕЕДИНСТВО» В БОГОСЛОВСКОЙ СИСТЕМЕ ПРЕПОДОБНОГО ИУСТИНА ЧЕЛИЙСКОГО

Статья посвящена рецепции понятия «всеединство» в богословской системе преподобного Иустина Челийского. Преподобный Иустин (Попович) — мыслитель, испытавший значительное влияние русской религиозно-философской мысли и метафизики всеединства в частности. О степени подобного влияния свидетельствует, например, тот факт, что именно Попович использовал соловьевское понятие «всеединство» в курсе догматического богословия для выражения ключевых идей своей системы. В статье предлагается ключ к реконструкции системы преподобного, включающей как наиболее традиционный — исторический, так и оригинальный — онтологический — уровни. Некоторые аспекты учения о логосном всеединстве прп. Иустина сравниваются с идеями русской метафизики всеединства, что позволяет говорить об их идейной близости. При этом подчеркивается, что сведение его творчества к охранительным или просветительским задачам было бы крайним и недопустимым упрощением. Так же, как и причисление его к представителям христианского модернизма. Оригинальную концепцию всеединства сербского святого нельзя отождествить ни с системой Владимира Соловьева, ни с системами соловьевских учеников.

Ключевые слова: онтология, «всеединство», логосы, естественное, христология, гносеология, воплощение, преподобный Иустин Челийский (Попович), Владимир Соловьев, протопресвитер Василий Зеньковский.

Иустинология: от мифа к логосу

Преподобный Иустин Челийский — последний представитель православного варианта метафизики всеединства в XX веке. Этот факт до сих пор остался незамеченным многочисленными исследователями творчества святого. Несмотря на очевидную связь мысли сербского богослова с идеями отечественного религиозно-философского ренессанса, имя его ни разу не встречается в списках последователей Соловьева и его учеников, его идеи не систематизированы, концепция не включена в соответствующий контекст¹. Между тем, как показал в своих исследованиях профессор Богдан Лубардич, преподобный Иустин воспринял следующие идеи русских мыслителей: 1. идею Богочеловечества; 2. идею всеединства во Христе; 3. идею целостного знания во Христе; 4. критику дехристианизированной западной культуры; 5. идею Церковности².

Священник Димитрий Олегович Трибушный — выпускник филологического факультета Донецкого национального университета (1997) и Одесской духовной семинарии (2002). Штатный клирик Свято-Серафимовского храма г. Макеевка Донецкой епархии (zhivoidrodnik@gmail.com).

¹ Библиография прп. Иустина приводится в следующих изданиях: Человек Богочовека Христа: споменица = feastschrift = homage / уредио епископ Атанасије. Београд: Наследници оца Јустина Поповића. Требинье: Манастир Тврдош, 2004. С. 352–382; Лубардит Б. Јустин Телијски и Русија: путеви рецепције руске филозофије и теологије. Нови Сад: Беседа, 2009. С. 179–211.

² См.: Лубардић Б. Јустин Телијски и Русија: путеви рецепције руске филозофије и теологије...; Он же. Павле Флоренски и патролошки радови Јустина Поповића: историјат једне рецепције — прилог разумевању почетака „неопатристичке синтезе“ у српској теологији // Српска теологија у двадесетом веку — истраживачки проблеми и резултати / Б. Шијаковић (уред.).

Современная церковно-историческая наука знает Поповича — ревнителя ортодоксии, забывая о том, что именно он — единственный православный мыслитель, решившийся ввести дискуссионные, незнакомые отеческому любомудрию понятия «всеединство», «Богочеловечество» в курс догматического богословия³. Причем ключевые понятия Владимира Соловьева в контексте патристически ориентированной системы воспринимаются не как инородные тела. Богословие прп. Иустина (Поповича) действительно является богословием всеединства и Богочеловечества.

Что же мешает преодолеть стереотипное восприятие наследия преподобного? Прежде всего, мифологизация его образа. В современной иустинологии все разнообразие жизненного и творческого поведения святого сводится исключительно к охранительному аспекту, что, в свою очередь, связано с отсутствием систематического описания его мысли.

На первый взгляд, все основные идеи Поповича собраны в его *opus magnum* «Догматика Православной Церкви» («Православная философия истины»). На самом деле «Православная философия» — только часть системы или система в системе. Мысль аввы Иустина развивается не линейно, как, например, в случае Булгакова или Бальтазара, но преимущественно спиралеобразно. Различные варианты системы мы встречаем в таких трудах, как «Философия и религия Достоевского», «Святосаввые как философия жизни», «Православная Церковь и экуменизм». Благодаря подобному «вечному возвращению» ключевые интуиции Поповича на каждом новом витке не просто повторяются, но и наполняются новым содержанием.

Соответственно, исследователь, пытающийся описать учение прп. Иустина на основании только одного из вариантов системы, неизбежно упрощает его мысль. Так, например, нельзя назвать удачным опыт реконструкции иеромонаха Нектария (Радовановича), обратившегося в статье «По страницам богословских трудов архимандрита Иустина (Поповича)» только к «Догматике», а точнее, к ее отдельным положениям⁴. В результате подобного сокращения учение преподобного лишилось столь необходимых и оригинальных (в данном контексте) элементов, как учение о логосах и всеединстве. Внимание отца Нектария сосредоточено на традиционном в наследии прп. Иустина, в то время как оригинальное и своеобразное не стало предметом авторской рефлексии.

Достаточно высоко оценил дебют отца Иустина — книгу «Философия и религия Достоевского» — Лев Зандер. В своей рецензии он отметил, что труд Поповича «является не только глубоким анализом религиозного творчества Достоевского, но и прекрасным „Введением в православное мирозерцание“»⁵. При этом рецензент указал и на недостатки работы: «Систему о. Поповича можно назвать радикальным дуалистическим трансцендентизмом. Бог и дьявол предостоят ему в такой силе святости и ужаса, что природа, тварь, человек остаются совершенно подавленными, незаметными, ничтожными. Теология и демонология делают ненужными антропологию и биологию... имея своей единственной и исключительной точкой опоры Богочеловека Христа-Бога, о. Попович забывает о твари, о ее святости, о ее пределе — который и явлен людям в образе Богорождающей природы — в лице Приснодевы Марии.

Т. 9. Београд: ПБФ БУ, 2010. С. 66–165; Он же. Преписка Јустина Поповића и Георгија Флоровског — прилог разумевању рецепције главних идеја Соловјева у међуратном периоду у Србији // Историја српске филозофије / Ирина Деретић (уред.). П. Београд: Evto Giunti, 2012. С. 381–453.

³ Спор о понятиях «всеединство», «Богочеловечество» рассматривается, например, в статье: Лосский Н. В защиту Владимира Соловьева // Русский Нью-Йорк. Антология «Нового журнала». М.: Русский путь, 2002.

⁴ Нектарий (Радованович), иером. По страницам богословских трудов архимандрита Иустина (Поповича) // ЖМП. 1984. № 2. С. 47–51. (Переиздано: ЖМП. 1999. № 4.)

⁵ Зандер Л. А. Книга о Достоевском, как введение в православное мирозерцание // Путь. № 8. С. 150.

Говоря языком философии, в его системе совершенно отсутствует учение о природе, натурфилософия: для богослова же в его системе нет места для Мариологии»⁶. Возможно, в дальнейшем преподобный Иустин учел критику Зандера, поскольку для его учения как целого характерно иное, куда более просветленное, восприятие твари: «Евангелие непрестанно пишется. Каждая тварь как логосное творение непрестанно пишет Евангелие Слова — Господа Иисуса Христа. Его пишет каждый цветок, каждая травинка, каждый мотылек, каждая птичка, а тем более человек — Богообразное, Христообразное существо»⁷.

Действительно, система всеединства, предлагаемая преподобным, не допускает возможность существования автономной тварной природы: «На самом деле суть самой видимой природы — сверхъестественна; сверхъестественность — это душа естественного, душа природы... Естественное сверхъестественно и сверхъестественное естественно для безгрешного»⁸.

Порой отец Иустин вовсе отказывает твари в возможности обладать собственным содержанием. В ней «нет ничего конечного, ничего собственно своего, все таинственно и бесконечно»⁹. Но в целом он не столь радикален. Тварное наделено определенной степенью самостоятельности. Подчеркивая асимметрию в соотношении сверхъестественного и естественного («человек на девяносто девять процентов с неба и лишь на один процент от земли»¹⁰) или отказывая твари в самостоятельном содержании, отец Иустин не ничтожит ее как пустоту, а величит как вместилище Божества. Посему и наблюдение Льва Зандера, возможно и актуальное для «Философии и религии Достоевского», теряет свою актуальность в контексте всего учения прп. Иустина.

Как мы видим, одна из основных задач иустинологии — реконструкция целостного мировоззрения преподобного, предполагающая последовательное раскрытие ключевых положений его концепции, установление связи как между отдельными элементами системы, так и между ее различными вариантами. В данной работе мы предлагаем только контур, прорисовать систему.

От христологии к христологии

Все обширное, разножанровое наследие аввы Иустина фактически посвящено одному событию и одной идее — событию Боговоплощения и идее единства. Вариации на тему единства мира во Христе мы встречаем в онтологии (концепция логосного всеединства), гносеологии (познание как соединение с познаваемым), сотериологии (Христос как победитель разделений), экклесиологии (критика экуменизма как имитации единства). Событие Боговоплощения осмыслено преподобным в двух взаимосвязанных перспективах:

1. исторической (Богочеловек и Его деяния);
2. онтологической (Логос как всеединство и три этапа Его воплощения в твари).

⁶ Там же. С. 152–153.

⁷ *Иустин (Попович), прп.* Подвижнические и богословские главы. Стословие 3. 50 // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. М.: Паломник, 2004.

⁸ *Он же.* Догматика Православной Церкви: Пневматология. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2007. С. 58.

⁹ *Он же.* Христообразное сердце мира // *Он же.* На Богочеловеческом пути. СПб.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь; Изд-во «Владимир Даль», 1999. С. 160.

¹⁰ *Он же.* Человек на девяносто девять процентов с неба // Там же. С. 197. См. также: «Чем меньше Бога в человеке, тем меньше человека в человеке» (*Он же.* Философские пропасти. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 15); «По сути в человеческом существе Бог — первое, а человек — второе» (Там же. С. 64).

Подобное двуединство позволяет избежать одного из соблазнов соловьевской метафизики: «Вл. Соловьев, говоря о Христе, обычно говорил, как будто бы о Логосе неоплатонизма, а не об Иисусе из Назарета»¹¹.

Внимание иустинологии сосредоточено преимущественно на историческом уровне, наиболее систематизированном и традиционном, включающем все основные разделы догматического богословия: от триадологии до эсхатологии. Нас же интересует онтология, не замеченная исследователями.

Онтология всеединства аввы Иустина является продолжением христологии: «Христос — всеединство. Христос — воссоединитель. В Нем, в Богочеловеке, или в Церкви, соединяется Бог и человек, небо и земля, ангелы и люди, существа и вещи, атомы и вселенная, всё, что на небе, и всё, что на земле, кроме греха, смерти и диавола»¹².

Понятие «всеединство» в контексте мировоззрения сербского богослова используется не в соловьевском смысле. Мир сотворен и не единосущен Создателю: «Церковь — наисложнейший организм — в нее входит все во всех мирах. Богочеловеком охвачено всё — от Бога до атома. Всё в Боге, но однако, не всё — Бог, ибо в Нем всё остается индивидуальным, оригинальным, своим: в существовании и в личности прежде всего. Ибо личность — самая таинственная тайна после Бога»¹³. Используемая формула «Всё в Боге» — альтернатива пантеистической «Всё есть Бог» — позволяет назвать отца Иустина «православным панентеистом».

Всеединство, исповедуемое преподобным, — следствие воплощения Логоса.

Таинство твари

Воплощение логосов

Согласно прп. Иустину, воплощение Логоса совершается в два этапа: «Если при сотворении мира слова Божии [читай: логосы. — *свят. Д. Т.*] облеклись в вещество, то при воплощении Господа нашего Иисуса Христа [читай: Логоса. — *свят. Д. Т.*] Сам Бог облачается в тело, в вещество, во плоть. Поэтому воплощение Бога стало промыслительным во всей вселенной: для каждой личности, для каждого существа, для каждой твари»¹⁴.

Логосы, согласно отцу Иустину, «нематериальные, невидимые мысли» Логоса¹⁵, Божий замысел о мире и человеке, в соответствии с которым творится сущее. Так, видимая природа — «материальная проекция нематериальных, невидимых мыслей („логосов“) Божиих»¹⁶.

Воплощение логосов совершается посредством светоносных логосных сил. Для преподобного Иустина «и человек, и тварь, и все сущее соткано из света»¹⁷. Логосный свет фактически является метафизическим, духовным телом мира: «он разлит по всей твари... выше — космический и выше — солнечный свет, всегда сиявший и ныне сияющий помимо физических светил»¹⁸.

Адам и его потомки — не замкнутые в себе монады, но существования, открытые в мир, онтологически связанные со всем сущим: «Человек соткан из всех

¹¹ Бердяев Н. А. Русская идея // *Он же*. Самопознание: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2001. С. 170.

¹² Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви: Пневматология... С. 78.

¹³ *Он же*. Записки об экуменизме. Новооткрытый текст // Православие (альманах). М., 2012. Вып. 1. С. 11.

¹⁴ *Он же*. Бог вошел в недра человеческой жизни // *Он же*. На Богочеловеческом пути... С. 243.

¹⁵ *Он же*. Подвижнические и гносеологические главы... 27. С. 348.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Иустин (Попович), прп. Подвижнические и богословские главы. Стословие второе. 20. // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича)... Т. 1. С. 126.

¹⁸ Там же.

тварей — микрокосмос. Каждая тварь представлена в человеке, оправдывается человеком, проживает с человеком его жизнь — ее жизнь является подобием жизни человека»¹⁹.

В основании этого единства прп. Иустин также видит логосность: «...человек веры всю тварь ощущает как нечто свое, как часть себя — что на самом деле и есть, ибо вся тварь логосна»²⁰.

Онтология и (или) история Воплощение Логоса

От логосной онтологии отец Иустин переходит к логосным амартологии, христологии, экклезиологии и эсхатологии.

Изначальное логосное всеединство было нарушено грехом. Грех — «единственная алогосность и алогичность в мире»²¹.

Как могла возникнуть алогичность в логичном мире? Прп. Иустин говорит о «злоупотреблении творческими логосными силами»²².

Посему Боговоплощение совершается для того, чтобы восстановить «первобытную логосность мира»²³, Церковь создается для «ологосенья» человека²⁴, ологосенья, развивающего «ощущение и сознание всеединства мира, бытия, твари и их всецельности, вселогичности»²⁵.

В конце концов мир вернется к изначальному всеединству, ибо все творения Богочеловека созданы как Церковь и составляют Церковь, а Он есть Глава тела Церкви (Кол 1:18). Это есть «Божественное единство и Божественная целесообразность твари под главенством Логоса»²⁶.

Как мы видим, православная догматика в учении аввы Иустина неразрывно связана с его онтологией логосного всеединства. Христология определяет онтологию, онтология, в свою очередь, влияет на христологию.

В исторической перспективе Богочеловек — ответ на грехопадение человека и всей твари. Однако не стоит забывать об уровне онтологическом, тем более что в трудах сербского святого наряду с традиционными размышлениями о причине и смысле Боговоплощения можно встретить и подобные высказывания: «С чисто онтологической точки зрения Богочеловек не чудо, а необходимость такого мира и такого человека. Поэтому в Святом Евангелии и сказано, что Бог Слово, воплотившись, во Своя прииде (Ин 1:11)»²⁷; «Человек весь трансцендентен, весь „вышестествен“, весь — с неба. Его естество выше естественного происхождения — от Бога Троичного. Естественное, что Бог становится человеком, Богочеловеком: единственным настоящим, единственным „естественным“, единственным совершенным человеком»²⁸.

¹⁹ Иустин (Попович), прп. Молитвенный дневник. 4 января 1921 года. // Он же. На Богочеловеческом пути... С. 87.

²⁰ Он же. Подвижнические и гносеологические главы. 92. // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича)... Т. 1. С. 377.

²¹ Он же. Экклезиология... С. 45.

²² Там же. С. 44.

²³ Там же. С. 48.

²⁴ Там же. С. 46.

²⁵ Там же. С. 46–47.

²⁶ Иустин (Попович), прп. Православная Церковь и экуменизм. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1997. С. 91.

²⁷ Он же. Высшая ценность и непогрешимый критерий // Он же. Философские пропасти... С. 84–85.

²⁸ Он же. Подвижнические и богословские главы. Стословие 3. 10 // Он же. На Богочеловеческом пути... С. 146.

По учению прп. Иустина, отличающемуся от традиционного, школьного богословия, «онтогенетическое сродство»²⁹ объединяет не только Создателя и человека: «Богopodobие составляет сущность мира»³⁰.

Соответственно, «Боговоплощение: смысл и цель бытия всех сотворенных существ. Все существа сотворены с тем намерением, чтобы как можно полнее, преизряднее воплотить в себе Бога Слово, обожиться, сопричаститься Слову и стать едино с Ним. Поэтому и все создано „Им и ради Него...“»³¹.

Таким образом, Рождество Христово является не только ответом Божественной любви на грехопадение, но и реализацией изначального замысла Творца о мире как всеединстве — мире, воплотившем Логос. А значит, мы вправе допускать воплощение Логоса даже в том случае, если бы Адам не согрешил в раю.

Данный аспект учения прп. Иустина Челийского напоминает нам об одном эпизоде из спора о Софии. Критикуя отца Сергия Булгакова, митрополит Сергей (Страгородский) отмечает: «По Булгакову, вочеловечение Сына Божия не только не случайность, в плане мироздания, но, наоборот „ради воплощения Бог и сотворил мир“. <...> Возможность и даже необходимость вочеловечения Бога заложена в самой природе вещей, поскольку существует сообразность между Божеством и человечеством <...>»³². Для митрополита Сергия подобные идеи недопустимы. Однако заветная мысль прп. Иустина о естественности Боговоплощения также основана на идеях изначального предназначения мироздания для воплощения Создателя и сообразности между Божеством, человечеством, да и всей тварью.

Если для митрополита Сергия грехопадение неестественно, а Боговоплощение, следовательно, случайно, то для отца Иустина грехопадение неестественно, а воплощение Логоса естественно и в определенном смысле необходимо. Мир изначально создан как реальность, способная принять Бога, вместить Невместимого.

В споре о Софии митрополит Сергей (Страгородский) рассматривает историческую перспективу Рождества Христова, а отец Сергей Булгаков — онтологическую. Что касается прп. Иустина, то благодаря единству и взаимовлиянию двух уровней его системы, он выступает как примиритель. История не терпит слагательного наклонения: на историческом уровне Боговоплощение следует за грехопадением, но сводить причины воплощения Бога исключительно к сотериологии недопустимо³³.

Разве не умаляет величие Творца само предположение о том, что грандиозный замысел обожения человека и освящения космоса, реализованный в таинстве воплощения, фактически определен случайностью, является Божественной реакцией на событие грехопадения? Неужели воля Бога подчиняется человеческой воле?

²⁹ Азбучник богочеловечных мысли Аве Иустина / избрала и приредила Невенка Пјевач. Белград: Звоник, 2006. С. 25.

³⁰ *Иустин (Попович), прп.* Подвижнические и богословские главы. Стословие 3. 34 // *Он же.* На Богочеловеческом пути... С. 152.

³¹ *Он же.* Подвижнические и богословские главы. Стословие 2. 53 // Там же. С. 133.

³² Указ Московской Патриархии Преосвященному Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию // *Лосский В.* Спор о Софии. Статьи разных лет. М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1996. С. 84–85.

³³ К подобным выводам пришел и Владимир Цветкович. В своем докладе «Рецепция учения Максима о логосах у св. Иустина Поповича» на IV международной богословской конференции, посвященной памяти преподобного Максима Исповедника (Грузия, 24–27 октября 2011 года), он отметил: «Если воплощение является в первую очередь выражением Божественной любви, тогда Бог воплотился бы, даже если падения Адама не произошло». (*Cvetković V.* St Justin Porović's reception of St Maximus the Confessor). Пользуясь возможностью, благодарим Владимира Цветковича за предоставленный текст доклада.

Гносеология прп. Иустина, являющаяся продолжением его христологии и онтологии, завершает тему воплощения Логоса.

Познание Бога возможно, поскольку человек изначально создан для того, чтобы воплотить в себе Бога: «Человеку, который жаждет познать Истину, остается одно: совоплотиться Богочеловеку, стать сотелесником Его, стать членом Богочеловеческого Тела Его — Церкви (Еф 5:30; 3:6). Если достигает этого, обретает „ум Христов“ (1 Кор 2:16), и Христом мыслит, Христом живет, Христом чувствует, и таким образом приходит к совершенному познанию Истины»³⁴.

Каким образом можно совоплотиться Спасителю? «Это совоплощение совершается верою и остальными святыми добродетелями, которые всегда от веры и всегда безвыходно в вере и ее бесконечностях»³⁵, а также «путем обретения любви, которая является сущностью Божией, путем реального соединения с Богом, путем обожения»³⁶. Далее прп. Иустин излагает философию любви священника Павла Флоренского: «В европейском понимании любить — значит мысленно, чувственно соприкоснуться с любимым. В православном понимании, любить — значит воплотиться в любимого, выйти душой из себя и соединиться с любимым, стать единосущным с любимым»³⁷.

Подразумевается, что при этом расстояние между природами сохраняется, Бог не соединяется с человеком без остатка, как в пантеизме: «Невидимый Бог через любовь становится воплощенным, видимым. Любовь переносит любящего в любимого, воплощает одного в другом. Их жизнь становится одной, их души — одной, их сердца — одним. Они чувствуют себя одним, хотя есть и остаются двумя раздельными личностями»³⁸.

Онтология всеединства прп. Иустина Челийского организована как круг: от протологии — христологии мы возвращаемся к эсхатологии — христологии. Таким образом в системе воплощаются слова Спасителя «Я есмь Альфа и Омега» (Откр 1:8).

От Владимира Соловьева к протопресвитеру Василию Зеньковскому

Из истории христианской мысли известно, что рецепция философской терминологии сопровождается и рецепцией некоторых элементов самой философской системы, к которой принадлежит термин. Так, например, использование античного понятия «Логос» в Священном Писании стало поводом к воцерковлению стоической концепции «семенных логосов», что, впрочем, не позволяет считать святого апостола Иоанна Богослова стойком или учеником Филона. Обратившись за помощью к словарию Соловьева, преподобный Иустин следовал собственному видению всеединства. Однако различные вариации на тему единства Творца и твари, встречающиеся в творениях преподобного, позволяют еще раз убедиться в близости идей сербского богослова и русских философов.

³⁴ Иустин (Попович), прп. Гносеология святого Исаака Сирина... С. 311.

³⁵ Он же. Догматика Православной Церкви: Пневматология... С. 303.

³⁶ Он же. Философия и религия Ф. М. Достоевского. Мн.: Издатель Д. В. Харченко, 2008. С. 186.

³⁷ Там же.

³⁸ Иустин (Попович), прп. Толкование на 1-ое соборное послание святого апостола Иоанна Богослова. Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1998. С. 125. Ср.: «Акт познания есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный. Познание есть реальное выхождение познающего из себя, что то же, — реальное вхождение познаваемого в познающего, — реальное единение познающего и познаваемого» (Флоренский П., свящ. Столп и утверждение Истины. М.: Изд-во Правда, 1990. Т. 1. С. 73).

Русская метафизика всеединства	Метафизика всеединства прп. Иустина (Поповича)
1. Творение свято. В творении можно встретить Бога. Неблагодатной, «чистой» природы не существует ³⁹ .	1. «На самом деле суть самой видимой природы — сверхъестественна; сверхъестественность — это душа естественного, душа природы... Естественное сверхъестественно и сверхъестественное естественно для безгрешного» ⁴⁰ .
2. «Воплощение Божества не есть что-либо чудесное в собственном смысле, т. е. не есть нечто чуждое общему порядку бытия, а напротив, существенно связано со всей историей мира и человечества... К человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялось все человечество» (Владимир Соловьев) ⁴¹ .	2. «С чисто онтологической точки зрения Богочеловек не чудо, а необходимость такого мира и такого человека... Боговоплощение: смысл и цель бытия всех сотворенных существ. Все существа сотворены с тем намерением, чтобы как можно полнее, преизряднее воплотить в себе Бога Слово, обожиться, причаститься Слову и стать единым с Ним». «Богочеловек — цель человека, богочеловечество — цель человечества» ⁴² .
3. «Мы знаем природу и материю, отделенную от Бога и извращенную в себе, но мы верим в ее искупление и ее соединение с божеством, ее превращение в Богоматерию, и посредником этого искупления и восстановления признаем истинного, совершенного человека, т. е. Богочеловека в Его свободной воле и действии» ⁴³ .	3. «Созданная Богом Словом, материя уже самим тем богочентрична... Ибо созданная Богом Словом, материя вся своим внутреннейшим нервом боголюбива, христолубива» ⁴⁴ .
4. По Соловьеву, «то, что (обычно) называется душой, что мы называем нашим „я“ или нашей личностью, есть не замкнутый в себе и полный круг жизни, обладающий собственным Содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или подставка (ипостась — hypostasis) чего-то другого, высшего» ⁴⁵ .	4. «Человек на девяносто девять процентов с неба и лишь на один процент от земли» ⁴⁶ , «Чем меньше Бога в человеке, тем меньше человека в человеке».
5. «Все это, т. е. потенциально вся вселенная, способно становиться нашим телом, делаться его внешним периферическим продолжением» (С. Н. Булгаков) ⁴⁷ .	5. «Всю совокупную тварь Адам ощущает как свое тело, как свое расширенное существо» ⁴⁸ .

³⁹ См.: Лаут А., *прот.* Софиология отца Сергия и живая традиция // Вестник РХД. 2015. 203.

⁴⁰ Иустин (Попович), *прп.* Догматика Православной Церкви: Пневматология... С. 58.

⁴¹ Цит. по: Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект; Раритет, 2001. С. 478.

⁴² Иустин (Попович), *прп.* Толкование на Евангелие от Матфея // Он же. Собрание творений. Т. 5: Толкование на Евангелие от Матфея. Святосаввы как философия жизни. М.: Паломник, 2014. С. 233.

⁴³ Соловьев В. Три речи в память Достоевского. Речь третья // Электронная библиотека ModernLib.ru. URL: http://modernlib.ru/books/solovev_vladimir_rudolfovich/tri_rechi_v_pamyat_dostoevskogo/read/ (дата обращения: 12.02.2016).

⁴⁴ Иустин (Попович), *прп.* Догматика Православной Церкви: Пневматология. С. 452.

⁴⁵ Цит. по: Зеньковский В., *прот.* История русской философии... С. 489.

⁴⁶ Иустин (Попович), *прп.* Человек на девяносто девять процентов с неба // На Богочеловеческом пути... С. 197.

⁴⁷ Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. Т. 1: Философия хозяйства. Трагедия философии. М.: Наука, 1993. С. 112–113. Подобные идеи мы встречаем также у Льва Карсавина.

⁴⁸ Иустин (Попович), *прп.* Подвижнические и богословские главы. Стословие 1. 19 // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича)... Т. I. С. 109.

6. «Нашей мысли трудно понять его сущностное единство мира при наличии в нем столь различных сфер, как царства минеральное, растительное, животное, человеческое. А между тем все эти царства суть ступени в бытии одного и того же мира, суть разные аспекты единого тварного бытия. Именно отсюда и раскрывается неустрашимость понятия центра мира, который мы называем „душа мира“, не внося в это понятие никакого психологизма, а имея в виду сказать, что дело идет о живом центре, активирующем все бытие.... Церковь (в этом ее натурфилософском значении) и есть источник и основа единства мира, его живучести, его гармоничного строя; Церковь, понятая метафизически, есть начало, объединяющее все бытие, т. е. есть некая „душа мира“»⁴⁹.

6. «Гносеологический характер агапичной силы любви: приятное чувство при взгляде на луну, листья — это остаток нашего кровного, органического, духовного родства с ними, доказательство нашей единотелесности, *единодушности*, [выделено нами — *свящ. Д. Т.*] единосущности. <...> После падения: всякий человек и тварь — осколки раздробленной грехом души — всеобщей души и всеобщего тела. Через Христа — Церковь совершается постепенное зарастание ран существа, срастание, слияние в единую сущность существовавшего разьединенных грехом частей»⁵⁰.

Приведенные фрагменты еще раз убеждают нас в том, что обращение аввы Иустина к наследию Соловьева неслучайно. Особенно близок преподобному протопресвитеру Василий Зеньковский, чье творчество посвящено демифологизации метафизики всеединства. Отец Василий признает актуальность вопросов, поставленных русской философией XX века, но при этом отказывается и от термина «софиология», и от излюбленных психологических аналогий Серебряного века: «Все толки о „вечно женственном“, всякое сведение *natura naturans* к женственному началу проходят мимо того, что мир управляется и живится Господом Иисусом Христом»⁵¹. В системе Зеньковского нет места для представления о твари как становящемся Абсолюте и Абсолютном как всеединстве. Мир есть Иное для Создателя, он сотворен свободной волей Бога. В трудах протопресвитера Василия Зеньковского, как и в системе преподобного Иустина, философия всеединства возвращается к софийным интуициям патристики.

Интересно, что отец Иустин — практически единственный авторитетный христианский богослов XX века, отказавшийся участвовать в споре о Софии. Его отказ от полемики тем более удивителен, что авва известен как пламенный ревнитель ортодоксии. Поведение прп. Иустина, отличавшегося абсолютным отсутствием лицеприятия, нельзя объяснить восхищением личностями ведущих представителей философии всеединства⁵². Возможно, его таинственное молчание — следствие осознания близости собственного учения к отдельным положениям философии всеединства.

⁴⁹ Зеньковский В. В. Основы христианской философии // *Он же*. Собрание сочинений. М.: Русский путь; Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2011. Т. 4.: Христианская философия. С. 414, 364.

⁵⁰ Иустин (Попович), прп. Молитвенный дневник // *Он же*. На Богочеловеческом пути... С. 92.

⁵¹ Зеньковский В. В. Основы христианской философии... С. 187. Ср. с мыслью протоиерея Георгия Флоровского о Софии: «Скажу резко, у Соловьева все лишнее, а с тем вместе главного нет вовсе. <...> А для отыскания надо идти чрез христологию, а не чрез тринитологию, ибо только в Христе Иисусе „троическое явися поклонение“» (Письмо Г. Флоровского С. Булгакову от 22 июля (4 августа) 1926 г. // *Пентковский А. М.* Письма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу // *Символ*. № 29. 1993. С. 206–207).

⁵² См., напр.: Иустин (Попович), прп. Собор русской молодежи // За Крест Честной и свободу золотую! Русско-Сербское Братство Святых Царя Николая и Владыки Николая, 2004. С. 109.

Одна из наиболее актуальных проблем современной патрологии — проблема усвоения письменного наследия новопрославленных святых и кандидатов на прославление. Очевидно, что канонизация подвижника не является канонизацией его мысли. Посему Православной Церкви еще предстоит решить вопрос о статусе школьного богословия архиепископа Серафима (Соболева), персонализма схииеромонаха Софрония (Сахарова), догматики протоиерея Думитру Станилоаэ.

Что касается прп. Иустина, то сведение его творчества к охранительным или просветительским задачам было бы крайним и недопустимым упрощением. Так же, как и причисление его к представителям христианского модернизма. Оригинальную концепцию всеединства сербского святого нельзя отождествить ни с системой Владимира Соловьева, ни с системами соловьевских учеников. Нельзя не согласиться с профессором Богданом Лубардичем: отец Иустин относился к чужой мысли творчески, избирательно. Преподобному была свойственна особая духовная трезвость, дар различения духов. Посему точнее говорить о творческом методе аввы Иустина как о «синтезе», а о его учении как о патристической модели богословия всеединства⁵³. Если греческие отцы посвятили свои труды воцерковлению античности, сербский подвижник воцерковляет восточнославянскую метафизику. Обнаруженные сближения указывают не столько на модернизм о. Иустина, сколько на укорененность отдельных положений философии всеединства в традиции.

Именно подобный синтез, позволяющий использовать соловьевские понятия в новом контексте, является оригинальным вкладом преподобного в православное догматическое богословие. Усвоит ли Церковь предложенную святым Иустином концепцию логосного всеединства, покажет время.

Остается открытым вопрос о причине и следствии самого обращения прп. Иустина к Соловьеву. Что определило интерес прп. Иустина к проблематике всеединства — влияние русской мысли? Или вначале был личный опыт, а уже затем свидетель всеединства нашел у отечественных Любомудров наиболее подходящую форму для его выражения? Будучи скорее свободным мыслителем, чем ученым в классическом смысле, авва Иустин не стремился к составлению библиографии, использованной при работе над системой. Установить источники заимствований и влияний не всегда возможно. Однако мы вправе предположить, что в некоторых случаях он пришел к аналогичным идеям независимо от Соловьева, Флоренского, Зеньковского или других представителей русского ренессанса. Публикация молитвенного дневника прп. Иустина позволяет утверждать, что таинство всеединства не только осмысливалось, но и переживалось преподобным: «11 января. Всецелое чувство всеобщего сращения со всеми тварями, всеобщей взаимосвязи, какое имел Адам до падения. Всякую тварь человек прежде своего падения ощущал как живую, органическую часть своего существа. Мир звезд был целостной, единосущной частью его сознания и самопознания»⁵⁴.

⁵³ О богословии прп. Иустина как синтезе см.: *Цветкович В.* Ново вино в стари мехове: св. Иустин Попович за богословската терминологија // *Христијанство и култура*. 2014. Брой 10 (97). Есен. С. 45–54.

⁵⁴ *Иустин (Попович), прп.* Молитвенный дневник // *Он же*. На Богочеловеческом пути... С. 92. Отдельный вопрос — вопрос о влиянии на творчество преподобного Иустина трудов святителя Николая Сербского, еще одного богослова всечеловечества.

Источники и литература

1. Бердяев Н. А. Русская идея // *Он же. Самопознание: Сочинения.* М., 2001.
2. Булгаков С. Н. Сочинения: в 2 т. М., 1993. Т. 1: Философия хозяйства. Трагедия философии.
3. Зандер Л. А. Книга о Достоевском, как введение в православное мировоззрение // *Путь.* № 8.
4. Зеньковский В. История русской философии. М., 2001.
5. Зеньковский В. В. Основы христианской философии // *Он же. Собрание сочинений.* М.: Русский путь; Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2011. Т. 4.: Христианская философия.
6. *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви: Пневматология. М., 2007.
7. *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви: Экклесиология. М., 2005.
8. *Иустин (Попович), прп.* Записки об экуменизме. Новооткрытый текст // *Православие (альманах).* М., 2012. Вып. 1.
9. *Иустин (Попович), прп.* На Богочеловеческом пути. СПб.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1999.
10. *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1997.
11. *Иустин (Попович), прп.* Собор русской молодежи // *За Крест Честной и свободу золотую! Русско-Сербское Братство Святых Царя Николая и Владыки Николая,* 2004.
12. *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). М., 2004. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания.
13. *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений. М., 2014. Т. 5: Толкование на Евангелие от Матфея. Святосаввы как философия жизни.
14. *Иустин (Попович), прп.* Толкование на 1-е соборное послание святого апостола Иоанна Богослова. М., 1998.
15. *Иустин (Попович), прп.* Философия и религия Ф. М. Достоевского. Мн., 2008.
16. *Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. М., 2004.
17. Лаут А., прот. Софиология отца Сергия и живая традиция // *Вестник РХД.* 2015. 203.
18. Лосский Н. В защиту Владимира Соловьева // *Русский Нью-Йорк. Антология «Нового журнала».* М., 2002.
19. Нектарий (Радованович), иером. По страницам богословских трудов архимандрита Иустина (Поповича) ЖМП. 1984. № 2. С. 47–51. (Переиздано: ЖМП. 1999. № 4.)
20. Письмо Г. Флоровского С. Булгакову от 22 июля (4 августа) 1926 г. // *Пентковский А. М. Письма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу* // *Символ.* 1993. № 29.
21. Соловьев Вл. Три речи в память Достоевского. Речь третья // *Электронная библиотека ModernLib.ru.* URL: http://modernlib.ru/books/solovev_vladimir_rudolfovich/tri_rechi_v_pamyat_dostoevskogo/read/ (дата обращения: 12.02.2016).
22. Указ Московской Патриархии Преосвященному Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию // *Лосский В. Спор о Софии. Статьи разных лет.* М., 1996.
23. Флоренский Павел, свящ. Столп и утверждение Истины. М., 1990. Т. 1.
24. Азбучник богочеловеческих мысли Аве Иустина // *избрала и приредила Невенка Пјевач.* Белград: Звоник, 2006.
25. *Cvetković Vladimir.* St Justin Popović's reception of St Maximus the Confessor. (В печати.)
26. *Лубардит, Б.* Иустин Ћелијски и Русија: путеви рецепције руске филозофије и теологије. Нови Сад: Беседа, 2009.
27. *Лубардит, Б.* Павле Флоренски и патролошки радови Иустина Поповића: историјат једне рецепције — прилог разумевању почетака „неопатристичке синтезе“ у српској теологији // *Српска теологија у двадесетом веку — истраживачки проблеми и резултати* / Б. Шијаковић (уред.). Београд: ПБФ БУ, 2010. Т. 9. С. 66–165.
28. *Лубардит, Б.* Преписка Иустина Поповића и Георгија Флоровског — прилог разумевању рецепције главних идеја Соловјева у међуратном периоду у Србији // *Историја српске филозофије* / Ирина Деретић (уред.). II. Београд: Evro Giunti, 2012. С. 381–453.

29. Цветкович В. Ново вино в стари мехове: св. Иустин Попович за богословската терминологи. // Християнство и култура. 2014. Брой 10 (97). Есен. С. 45–54.
30. Човек Богочовека Христа: споменица = feastschrift = homage / уредио епископ Атанасије. Београд: Наследници оца Јустина Поповића; Требинье: Манастир Тврдош, 2004.

Priest Dimitry Tribushny. The Reception of the Concept of “Pan-Unity” in the Theological System of St. Justin of Ćelije.

In this article, the author discusses the reception of the concept of “pan-unity” in the theological system of St. Justin of Ćelije. The Venerable Justin (Popović) was a thinker who had experienced the significant influence of Russian religious and philosophical thought and the metaphysics of pan-unity in particular. The degree of such influence is evidenced, for example, by the fact that it was Popović who used Vladimir Solov’ov’s concept of “pan-unity” in his course on dogmatic theology to express the key ideas of his system. The article proposes a key to the reconstruction of the system of the saint, which includes both the more traditional (that is, historical), and the original (that is, ontological) levels. Some aspects of Popović’s doctrine of unity in logos are compared with the ideas of Russian metaphysics of pan-unity, which allows us to talk about their ideological affinity. At the same time, the author stresses that the reduction of the saint’s work to purely protective or educational tasks would be an extreme and unacceptable simplification, as would be his inclusion among the representatives of Christian modernism. The original concept of pan-unity in the work of the Serbian saint cannot be identified either with Vladimir Solov’ov’s system or with the systems of Solov’ov’s disciples.

Keywords: St. Justin (Popović), theology, philosophy, pan-unity, Christology, epistemology, incarnation, Vladimir Solov’ov, Archpriest Basil Zenkovsky.

Priest Dimitry Olegovich Tribushny — graduate of Donetsk National University and of Odessa Theological Seminary, clergyman of the Church of St. George in Donetsk (DPR) (zhivoirodnik@gmail.com).

С. А. Чурсанов

БОГОСЛОВСКИЕ ИСТОКИ И КЛЮЧЕВЫЕ АСПЕКТЫ ХРИСТИАНСКОГО ПОНИМАНИЯ ТВОРЧЕСТВА

В христианском понимании Бог совершенно свободно сотворил человека и весь мир *из ничего*. Как следствие, творческая познавательная и созидательная деятельность входит в число высших ценностей христианина. В отличие от пантеистических представлений это христианское понимание происхождения мира означает, что Божественная природа не детерминирует человеческие личности. Более того, в православном богословии творчество рассматривается как выражение богообразности человека. Поэтому человеческие личности воспринимаются в христианстве как носители всех базовых творческих начал, а именно — свободы, открытости и уникальности. Эти творческие начала актуализируются в общении с Богом и людьми, предполагающем любовь и ответственность. В этой ситуации базовым богословским принципом творчества, задающим определяющий критерий его совершенства, становится соотнесенность с Божественными Лицами и человеческими личностями. В полной мере данный богословский принцип реализуется в церковной жизни. При этом соответствующий ему критерий личностной соотнесенности имеет ключевое значение и для богословского анализа светских культур, включая как художественную, так и научно-техническую сферы человеческого творчества.

Ключевые слова: творчество, пантеизм, творение из ничего, образ Божий, соотнесенность, свобода, ответственность, открытость, уникальность, общение, любовь.

Особое значение творчества для всех сфер человеческой деятельности хорошо осознано во многих направлениях современной антропологии, психологии, педагогики и социальных наук. Этим пониманием ключевого места творчества в жизни человека и общества современная гуманитарная мысль обязана тем христианским культурам, в недрах которых она формировалась. Поэтому без четкого осознания богословских оснований христианского восприятия Бога и человека глубинное осмысление значимости творчества как базовой характеристики человеческой личности и межличностных отношений оказывается невозможным.

Цель настоящей статьи заключается в прояснении значения христианского понимания Бога как Творца для богословского осмысления человека как богообразного существа, наделенного высшими творческими способностями и призванного к их реализации в общении с Богом и людьми. В первой части статьи рассматриваются следствия для богословского понимания творчества из христианского понимания происхождения мира как его творения Богом из ничего. Вторая часть сосредоточена на выявлении и систематизированном представлении богословских оснований и базовых аспектов христианского понимания творчества.

1. Творение мира из ничего

Бог понимается человеком как высшее предельно совершенное существо. Поэтому именно понимание Бога задает для человека представление о высшем совершенстве.

Сергей Анатольевич Чурсанов — кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент кафедры Систематического богословия и патрологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, член редакционного совета Международного журнала православного богословия (International Journal of Orthodox Theology), г. Бамберг, Германия (s-a-chursanov@yandex.ru).

В свою очередь, понимание высшего совершенства имеет определяющее значение для всего мировоззрения человека, включая не только восприятие Бога и отношений с Ним, но и сферу межчеловеческих отношений, а также отношений с окружающим безличным миром.

Раскрывая мировоззренческое значение святоотеческого богословия для христианского понимания человека, православные исследователи XX–XXI веков часто предварительно останавливаются на устойчивых онтологических представлениях нехристианской древнегреческой и эллинистической мысли. В качестве инвариантной аксиоматической характеристики всего многообразия античных философских систем они выделяют *монизм* как убежденность в *природном единстве всего бытия*, объемлющем как эмпирически наблюдаемый чувственный мир, так и высшие божественные сферы вплоть до единого сверхсущего абсолюта.

Так, протоиерей Георгий Флоровский приходит к следующему обобщенному выводу: «Вся античная философия представляет собой систему „общей морфологии“ бытия. <...> Всюду видится лишь реализация универсальной схемы»¹. И хотя, продолжает отец Георгий, «внутри этой общей для древних греков концепции встречались самые разные оттенки воззрений и взглядов; возникали резкие напряжения и конфликты, которые необходимо замечать и изучать... тема вариаций оставалась прежней: „вечный Космос“, „бесконечное возвращение“, мрачное „колесо возникновений и уничтожений“»².

Митрополит Иоанн (Зизиулас), развивая основные линии анализа особенностей античного и эллинистического менталитета, намеченные протоиереем Георгием Флоровским, подчеркивает, что «древнегреческая мысль оставалась связанной основополагающим законом, установленным ею самой для себя и гласившим, что в конечном счете бытие составляет единство, несмотря на разнообразие существующих предметов, поскольку реально существующие предметы в конце концов восходят в своем бытии обратно к своему необходимому соотношению и „родству“ с „единым“ бытием»³. Останавливаясь далее на понимании Бога, характерном для пантеистического мировоззрения, владыка Иоанн поясняет: «Даже Бог не может отстраниться от этого онтологического единства... Бог тоже связан с миром онтологической необходимостью, а мир связан с Ним либо посредством творения в „Тимее“ Платона, либо посредством логоса стоиков, либо посредством „эманаций“ „Эннеад“ Плотина»⁴.

В этой ситуации в силу своей необходимой связи с миром Бог оказывается не свободным, а значит — к нему становится невозможно отнести категорию творчества. Поэтому в пантеистическом образе мысли человек не включает творчество в число высших ценностей. Как лаконично замечает протоиерей Георгий Флоровский, «если нет Творчества Божия, то не может творить и человек»⁵. В пантеистической картине мира история понимается как «лишь одна из сторон всеобъемлющего космического процесса, управляемого нерушимыми законами, заключенными в самой структуре Вселенной»⁶. «Отсюда, — продолжает протоиерей Георгий, — ярко выраженный фатализм. Миром правит *τύχη* или *εἰμαρμένη*, космический рок, фатум. Судьба человека определена и охвачена астрономической „необходимостью“. Сам Космос

¹ Флоровский Г., *прот.* Положение христианского историка / пер. с англ. Н. Холмогоровой // *Он же.* Догмат и история / сост. Е. Холмогоров; под общ. ред. Е. Карманова; ред. В. Писляков. М.: Свято-Владимирское братство, 1998. С. 70.

² Там же.

³ Иоанн (Зизиулас), *митр.* Личностность и бытие / пер. с англ. С. А. Чурсанова // Богословский сборник. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 2002. Вып. X. С. 24–25.

⁴ Там же. С. 25–26.

⁵ Флоровский Г., *прот.* В мире исканий и блужданий // *Он же.* Вера и культура / сост. и вступ. ст. И. И. Евлампиева; прим. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. С. 158.

⁶ Флоровский Г., *прот.* Положение христианского историка... С. 68.

рассматривается как существо „вечное“ и „бессмертное“, но периодическое и подчиненное циклическому ритму. Происходит бесконечное, непрекращающееся повторение одного и того же; события вечно развиваются по неизменному шаблону»⁷.

Иллюстрируя антропологические следствия пантеистического мировоззрения, протоиерей Георгий Флоровский отмечает: «Отказ от подвига, от дерзновения свободы, включает человека в огненное колесо рождений и смертей, обрекает его на страдную суету бесконечного бега»⁸. Такое метафизическое видение оставляет человеку две альтернативные поведенческие стратегии. «С одной стороны, — объясняет отец Георгий, — он может покориться, смириться с неизбежностью „рока“ и даже находить радость и удовлетворение в созерцании гармонии и великолепия Космоса, сколь бы он ни был равнодушен и враждебен к желаниям и заботам личности и общества. <...> С другой стороны, человек мог стремиться к „бегству“, исчезновению из истории, из текучего и меняющегося мира, безнадежного колеса возникновений и уничтожений, — в область неизменного»⁹.

Что касается христианского осмысления творческого призвания человека, то для него первостепенное значение приобретает учение о творении Богом мира «из ничего (οὐκ ἐξ ὄντων, ex nihilo)» (2 Макк 7:28).

Православное восприятие мира как сотворенного Богом *из ничего* несовместимо, в частности, с пантеистическими представлениями о его возникновении или создании из Божественной природы. Поэтому в православном богословии делается решительный вывод об отсутствии необходимой природной связи Бога и сотворенного Им мира. Таким образом, утверждение о творении мира *из ничего* означает, что для Бога оно не было необходимостью.

Другими словами, Бог творит мир не для того, чтобы восполнить Свое бытие с помощью сотворенных существ. «...Разве может человек доставлять пользу Богу?», — риторически вопрошает Иов (Иов 22:2). Подобные риторические вопросы он задает и далее: «Если ты грешаешь, что делаешь ты Ему? и если преступления твои умножаются, что причиняешь ты Ему? Если ты праведен, что даешь Ему? или что получает Он от руки твоей?» (Иов 35:6–7). Эту же мысль выражает псалмопевец Давид: «Ты — Господь мой; блага мои Тебе не нужны» (Пс 15:2). В проповеди в афинском ареопаге апостол Павел подчеркивает полноту Божественного бытия, несовместимую ни с какими магическими представлениями о Его зависимости от человека: «Бог... не требует служения рук человеческих, [как бы] имеющий в чем-либо нужду» (Деян 17:24–25). Этот значимый богословский вывод он поясняет также следующим образом: «Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему? Или кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать?» (Рим 11:34–35).

На безусловной свободе Бога как Творца настаивает святитель Григорий Нисский: «...Бог-Слово... — это Творец человеческой природы (τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ποιητής), не некоей необходимостью (οὐκ ἀνάγκῃ τινί) приведенный к созданию человека (πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου κατασκευὴν ἐναχθεῖς), но по преизбытку любви (ἀλλ' ἀγάπῃς περιουσίᾳ) создавший (δημιουργήσας) начало (τὴν γένεσιν) этого живого существа (τοῦ τοιοῦτου ζῶου)»¹⁰. Аналогичным образом отвергает типовое магическое представление о том, что сотворенный мир для чего-либо нужен Богу, преподобный Максим Исповедник: «Преизобильный Бог (ὁ ὑπερπλήρης Θεὸς) привел в бытие появившихся (παρήγαγεν εἰς τὸ εἶναι τὰ γεγονότα), не как нуждающийся в чем-либо (οὐχ ὥς προσδεόμενός τινος), но чтобы они наслаждались в подобающей причастности Ему (ἀλλ' ἵνα αὐτὰ μὲν αὐτοῦ ἀναλόγως μετέχοντα ἀπολαύσῃ), а Он веселился бы о делах

⁷ Там же.

⁸ Флоровский Г., *прот.* Метафизические предпосылки утопизма // Он же. Вера и культура... С. 216.

⁹ Флоровский Г., *прот.* Положение христианского историка... С. 67.

¹⁰ Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna / ed. J. Srawley. Cambridge: Cambridge University Press, 1903. Ch. 5. При переводе данного фрагмента привлекалось издание: Григорий Нисский, *свт.* Большое огласительное слово // Он же. Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 15.

Своих (αὐτὸς δ' εὐφρανθῇ ἐπὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ)¹¹, видя их веселящимися (ὁρῶν αὐτὰ εὐφρανόμενα) и всегда ненасытно насыщающимися Ненасытимым (καὶ τὸν ἀκόρεστον ἀκόρεστος ἂν κορενόμενα)¹².

В. Н. Лосский подчеркивает, что подобные богословские формулировки не означают необходимости сотворенного мира для реализации полноты любви в Божественном бытии. Раскрывая значение христианского понимания Бога как Пресвятой Троицы, он утверждает: «Бог-Троица есть полнота любви. Чтобы излить Свою любовь, Он не нуждается в „другом“, потому что другой — уже в Нем, во взаимопроникновении Ипостасей»¹³. Таким образом, в православном восприятии весь сотворенный мир предстает как свободный дар Бога, не обусловленный «никакой „внутренней необходимостью“»¹⁴. Поэтому христианское переживание сотворенного мира побуждает человека к такой деятельности, которая выражает благодарность Творцу и любовь к Нему. Это понимание отношений человека с Богом несовместимо с проистекающими из пантеистического мировоззрения магическими представлениями о «взаимовыгодной» связи с богами и духами или необходимой связи с божественными субстанциями. Другими словами, христианскому пониманию богочеловеческих отношений оказываются чуждыми стереотипность и формализм, характерные для пантеистических религиозных воззрений. Христианское восприятие Бога предполагает и любовь к людям, то есть к тем, кого любит Бог и кому Он даровал бытие.

Второе существенное следствие из православного понимания происхождения мира как творения *из ничего* состоит в том, что сотворенный мир, включая человека, не связан необходимым образом с Божественной природой, не детерминирован ею.

Принципиальная новизна христианского вывода о свободе человека становится особенно ясной на фоне пантеистических выводов о его «встроенности» в мир, определяемой высшими божественными реалиями. В самом деле, как отмечает протоиерей Георгий Флоровский, античная философия «на всем протяжении от фалесовского пандеманизма до спекулятивных высот неоплатонического гнозиса не выходила из натуралистического тупика»¹⁵. Так, «при всей аскетической настроенности утомленного житейской сутолокой эллинистического духа, при всей обращенности в за небесные тайны, неоплатонизм приемлет Великого Пана, ибо все — „из Единого“»¹⁶. Эта типичная для языческого мира пантеистическая мировоззренческая установка ведет к представлению о детерминированности всего сущего, включая и каждого конкретного человека, и общество. Она уничижает и подавляет человека, обесмысливая любые попытки свободного творческого самоопределения, порождая «самочувствие раба стихий, окованного незримою „системой тончайших принуждений“»¹⁷. На опасность подобного самопонимания, характерного для языческого окружения Церкви, обращает внимание апостол Павел. «Смотрите, братия, — предупреждает он колосских христиан, — чтобы кто не увлек вас философией (διὰ τῆς φιλοσοφίας) и пустым обольщением (καὶ κενῆς ἀπάτης), по преданию человеческому (κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων), по стихиям мира (κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου), а не по Христу» (Кол 2:8. Ср.: Гал 4:3, 9; Рим 8:39; Еф 3:18).

¹¹ Ср.: Пс 103:31: «...да веселится (εὐφρανθήσεται) Господь (κύριος) о делах Своих (ἐπὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ)!» См. также: Ис 62:5; 65:19; Иер 32:41; Соф 3:17.

¹² *Maximus Confessor. Capita de caritate // Idem. Capitoli sulla carita / ed. A. Ceresa-Gastaldo. Rome: Editrice Studium, 1963. III. 46.* При переводе данного фрагмента привлекалось издание: *Максим Исповедник, преп.* Главы о любви. III. 46 // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1 / пер., вст. ст. и комм. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. С. 126.

¹³ *Лосский В. Н. Догматическое богословие / пер. с фр. [В. А. Решиковой] // Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 223.*

¹⁴ Там же. См. также: *Лосский В. Н. Вера и богословие // Он же. Спор о Софии: Статьи разных лет. М.: Свято-Владимирское братство, 1996. С. 157.*

¹⁵ *Флоровский Г., прот.* Метафизические предпосылки утопизма... С. 216.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

Дохристианское монистическое мировоззрение, не оставляющее сколь-либо существенного места для человеческого творчества, типично для автономизированной, то есть не опирающейся на богословие, философской мысли. В частности, рассматривая предпосылки зарождения и распространения немецкого идеализма XVIII–XIX веков, протоиерей Георгий Флоровский выделяет тот факт, что «Реформация отказалась от христианской инициативы в философии»¹⁸. «Это и сделало возможным, — продолжает отец Георгий, — то возрождение дехристианизированного эллинизма, которое совершилось в XVIII веке и из которого родился немецкий идеализм»¹⁹. Подобно дохристианской античной философии, немецкий идеализм основывался на пантеистическом миропонимании, сущность которого состоит «в утверждении неразрывной и необходимой связанности Бога и мира, и притом связанности двусторонней, обоюдной»²⁰. При этом, как и в древнегреческой философской мысли, «весь пафос идеализма был в отыскании неподвижных устоев мира, в раскрытии его вечного идеального каркаса или его вяжущей схемы; иначе сказать — во всеобщем обосновании»²¹. В результате идеализм подобно античному мировоззрению оказывается «замкнут в каком-то застывшем, окаменевшем, неподвижном мире, — пусть даже прекрасном, но неживом... В этом мире не видно Бога, сокрыт Его Лик. В этом мире искажается лицо человеческое. Человек притязает на божественность и низводит себя в необходимость природы»²².

Положение о творении мира *из ничего* позволяет православным авторам богословски обоснованно утверждать не только свободу Бога в творении мира, но и свободу, дарованную Им человеку. Так, рассматривая творение *из ничего* в проблемном контексте соотношения категорий свободы и необходимости, митрополит Иоанн (Зизиулас) отмечает, что как из свидетельств Священного Писания, так и из святоотеческих размышлений следует, что сотворенный мир «онтологически не необходим»²³. Святые отцы, исходившие из библейской картины происхождения мира, в отличие от древнегреческих мыслителей, считавших, что он «представляет собой нечто необходимое само по себе», вынесли «онтологическую причину мира за его пределы, возведя ее к Богу»²⁴. Тем самым, святые отцы «разорвали круг замкнутой онтологии греков и вместе с тем... превратили бытие... в производное от свободы»²⁵. Таким образом, заключает владыка Иоанн, «с учением о творении мира *ex nihilo* „начало“ греческой онтологии, „ἀρχή“ мира были перенесены в сферу свободы. То, что существует, было освобождено от самого себя, бытие мира стало свободно от необходимости»²⁶.

В. Н. Лосский, раскрывая богословское понимание человеческой свободы, подчеркивает, что в христианстве в силу представления о творении мира *из ничего* Бог не может восприниматься как «безликая „необходимость“»²⁷. Творить мир из ничего значит «созидать новое бытие, когда тебя не принуждают к тому ни внешние условия, ни внутренняя необходимость»²⁸. При этом ничем и никем не детерминируемое Божественное творчество «достигает наибольшей полноты в сотворении ликов ангельских и личностей человеческих», которые «наделены свободой самоопределения...

¹⁸ Флоровский Г., *прот.* Спор о немецком идеализме // *Он же.* Вера и культура. С. 423.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 408.

²¹ Там же. С. 406.

²² Там же. С. 420.

²³ Иоанн (Зизиулас), *митр.* Личность и бытие... С. 38.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Лосский В. Н. Господство и царство: Эсхатологический этюд / пер. с фр. В. А. Рещиковой // *Он же.* Богословие и боговидение: сб. статей / под общ. ред. В. Пислякова. М.: Свято-Владимирское братство, 2000. С. 583.

²⁸ Там же.

αὐτεξουσίότης», рассматриваемой в святоотеческом богословии в качестве «основной отличительной черты существ, созданных по образу Божию»²⁹.

2. Богообразность человека

В православной богословской антропологии существенные следствия для понимания человека выводятся из его восприятия как *образа Божия*³⁰. Этот методологический подход означает, что творение Богом мира *из ничего* задает высший образец для человеческого творчества. Будучи образом Божиим, но не Самим Богом, человек не может творить *из ничего*. Однако он призван в общении с Богом к свободному созиданию нового. В православном богословском понимании человек одарен особыми совершенствами и, тем самым, выделен из числа сотворенных существ. Актуализация высших совершенств, выражающих богообразность человека, позволяет ему исполнить свое творческое призвание.

Существенную предпосылку для актуализации человеком своих творческих возможностей составляет его *владычество* в сотворенном мире, о котором сообщается уже в первом стихе библейского повествовании о творении человека: «И сказал Бог: сотворим (Ποιήσωμεν) человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют (ἀρχέτωσαν) они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт 2:26). Несколько далее владычество над сотворенным миром характеризуется как непосредственное призвание человека: «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте (ἄρχετε) над рыбами морскими [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт 2:28).

Согласно книге Бытия, человек призван к непосредственному воздействию на сотворенный мир, к *возделыванию* и *хранению* рая: «И взял Господь Бог человека... и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать (ἐργάζεσθαι) его и хранить (φυλάσσειν) его» (Быт 2:15). Опираясь на это библейское свидетельство, архимандрит Софроний (Сахаров) утверждает, что уже самым своим изначальным устройством безличный мир предполагает творческую деятельность человека в нем³¹. Призвание человека к глубинному осмыслению и упорядочению сотворенного мира в творческом общении с Богом, выражено также в повествовании о наделении живых существ именами: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел [их] к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» (Быт 2:19). Характеризуя антропологические воззрения преподобного Максима Исповедника, касающиеся призвания человека по отношению к сотворенному миру, протопресвитер Иоанн Мейендорф приходит к следующему заключению: «Несомненно, он за то, чтобы вселенной свободно, осознанно и творчески управлял человек, носящий образ Творца и поэтому со-ответчик за творение, но он против того, чтобы мы были поработены миром»³². При этом, как отмечает архимандрит Софроний (Сахаров), «чтобы быть сотрудником Бога в творении мира, человек должен непрестанно стремиться к возможно большему познанию Самого Бога»³³.

²⁹ Там же. С. 583–584.

³⁰ Чурсанов С. А. Богословские основания социальных наук. М.: ПСТГУ, 2014. С. 67–86.

³¹ Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. Толшент Найтс (Эссекс): Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2009. С. 131.

³² Мейендорф И., протопр. Христос как Слово: Евангелие и культура / пер. с англ. У. С. Рахновской // Он же. Пасхальная тайна: Статьи по богословию / пер. с англ., фр.; сост. И. В. Мамаладзе. М.: Эксмо; ПСТГУ, 2013. С. 203.

³³ Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни... С. 132.

Полнота творческого образа бытия, к которому призван человек, открыта совершенным образом Божиим — Иисусом Христом (2 Кор 4:4; Кол 1:15; Евр 1:3). Согласно Евангелию от Иоанна, Христос неоднократно свидетельствует, что все Его слова и дела производятся и совершаются только исходя из непосредственной соотнесенности с Отцом. «Я люблю (ἀγαπῶ) Отца (τὸν πατέρα) и, как заповедал Мне Отец (καθὼς ἐνετείλατο μοι ὁ πατήρ), так и творю (οὕτως ποιῶ)», — говорит, например, Христос (Ин 14:31. См. также: Ин 5:19–20, 30; 6:38; 8:28; 10:24–25, 37–38; Откр 21:5).

Следуя примеру, явленному Христом, человек достигает творческой наполненности своего бытия в соотнесенности с Божественными Лицами и человеческими личностями. «...Без Меня (χωρὶς ἐμοῦ) не можете (οὐ δύνασθε) творить (ποιεῖν) ничего (οὐδέν)», — свидетельствует Второе Божественное Лицо, ставшее человеком (Ин 15:5). В данной цитате греческое слово ποιεῖν передано не более широким по своему содержанию словом *делать*, как в Синодальном переводе, а более определенным словом *творить*. В форме *творити* этот вариант восходит к Елизаветинскому церковнославянскому переводу. Этот же вариант избран в переводе Нового Завета, подготовленном под редакцией епископа Кассиана (Безобразова)³⁴. О тех, кто пребывает с Ним, и через Него — с Отцом, в отношениях веры Христос говорит: «Верьте Мне (πιστεύετε μοι), что Я в Отце (ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ) и Отец во Мне (ὁ πατήρ ἐν ἐμοί). <...> Верующий (ὁ πιστεύων) в Меня, дела, которые творю (ποιῶ) Я, и он сотворит (ποιήσει), и больше сих (μεῖζονα τούτων) сотворит (ποιήσει), потому что Я к Отцу (ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα) Моему иду (πορεύομαι)» (Ин 14:11–12). Как заключает архимандрит Софроний (Сахаров), «во Христе мы призваны стать общниками всего творческого акта Бога и Отца нашего»³⁵. При этом «только то творчество, которое совпадает с волей Отца Небесного, производит плоды, могущие перейти в вечность»³⁶. В конечном счете, богословское понимание творчества, предполагающее актуализацию человеком своей богообразной свободы, неразрывно связано с ответственностью перед Богом и людьми.

В предельной мере творческий дар реализуется в христианской аскетике, ориентированной на бескомпромиссное единение с Богом. «Аскеза не ограничивает творчества; наоборот, она освобождает его, потому что ставит его своей целью как таковое. Здесь на первом месте — творческая работа над собой, творческое созидание своего „Я“, — констатирует протоиерей Георгий Флоровский³⁷. «...Процесс восхождения в познании Бога есть также творческий акт, — поясняет архимандрит Софроний (Сахаров), — однако особого порядка; цель сего — соучастие в вечном творческом акте Отца»³⁸. Поэтому «христианин в своем творческом искании, постепенно покидает все, что носит относительный и временный характер»³⁹. Неудивительно, что в преддверии Великого поста в беседе с монахами эссекского монастыря отец Софроний восклицает: «О, как я хочу, чтобы вы все стали поэтами! Без творческого вдохновения трудно провести даже единый день как подобает христианину»⁴⁰.

Человеческое творчество тесно связано не только со свободой, но и с открытостью. Протопресвитер Иоанн Мейендорф, опираясь на святоотеческие антропологические размышления, решительно дистанцируется от представлений о человеке как обособленном, сосредоточенном на самом себе индивиде. В качестве одной из ключевых сторон святоотеческой антропологии он выделяет мысль об открытости человека

³⁴ Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа / пер. с греч. под ред. еп. Кассиана (Безобразова). М.: Российское библейское общество, 1994. С. 219.

³⁵ Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни... С. 135.

³⁶ Там же. С. 132.

³⁷ Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация // Он же. Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 224.

³⁸ Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни... С. 132.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Толшент Найтс (Эссекс): Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; М.: Паломникъ, 2003. Т. 1. С. 260–261.

«Абсолюту, бессмертию, творчеству по образу Творца» и о «том, что Бог, когда творил человека, был лицом к лицу с этой открытостью»⁴¹.

Действительно, Бог творит из ничего мир, который никак не дополняет и не умаляет полноту Его бытия. В высшем богословском понимании человек в общении с Божественными Лицами и с личностями сотворенными тогда уподобляется Богу как Творцу, актуализируя в себе образ Божий как образ Творца, когда создает то, чего еще нет, то, что не нужно для его индивидуализированной природы, что не связано с удовлетворением природных потребностей, с корыстью или эгоистической заинтересованностью. «Человек созидает себя самого в полном посвящении себя Богу. Он становится самим собой только в этом творческом процессе», — указывает протоиерей Георгий Флоровский⁴². «Это задача творческая, — поясняет он, — ибо должно быть приведено к существованию нечто совершенно новое»⁴³. При этом характерное для христианского образа жизни преодоление прагматической обусловленности творчества, или, выражаясь словами отца Георгия, его освобождение «от всех видов утилитаризма», становится осуществимым только в аскетической устремленности к Богу⁴⁴.

Протоиерей Георгий Флоровский характеризует христианскую аскезу следующим образом: «Это — деятельность, „выработка“ своего истинного „Я“. Она динамична. Она содержит в себе стремление к бесконечному, вечный призыв, неуклонное движение вперед»⁴⁵. При этом творчество, предполагающее соотнесенность человека с Божественными Лицами и человеческими личностями, неотделимо от любви. Поэтому творческое превосходение христианином своих индивидуальных границ направлено не в обезличенную божественную беспредельность, а на Божественные Лица и человеческие личности. В отличие от пантеистических мировоззренческих парадигм, в христианском образе мысли творческое экстатическое превосходение человеческой личностью своей индивидуальной ограниченности представляет собой не «движение к неизвестному и бесконечному», а «движение по утверждению иного»⁴⁶.

В богословском понимании личностная уникальность, составляющая одну из базовых предпосылок творчества, даруется каждому человеку Богом и актуализируется в личных отношениях с Ним. В статье, посвященной христианскому пониманию веры, архимандрит Софроний (Сахаров) утверждает: «Вера может и должна быть духовным творчеством»⁴⁷. И далее для выражения аскетического опыта актуализации личностной уникальности в самозабвенной устремленности к Богу он привлекает выразительный потенциал метафорического языка: «Каждый из нас является как бы призмой, через которую преломляются лучи Божественного Света у всех нас по-разному!»⁴⁸. Митрополит Антоний (Блум), раскрывая уникальность отношения Бога к каждому сотворенному человеку, обращается к библейской категории *имени*. Отталкиваясь от свидетельства Откр 2:17, он развивает ту мысль, что Бог изначально наделяет человека неким высшим таинственным уникальным именем. «...Это то имя, — поясняет владыка Антоний, — то державное, творческое слово, которое произнес Бог, вызывая каждого из нас из небытия, слово неповторимое и личное,

⁴¹ Мейендорф И., *протопр.* Православное богословие сегодня // Он же. Пасхальная тайна... С. 719.

⁴² Флоровский Г., *прот.* Христианство и цивилизация... С. 224.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ John (Zizioulas), *metr.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / ed. P. McPartlan. Edinburgh: T&T Clark, 2006. P. 10 (Перевод мой. — С. 4). См. также другой перевод: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Общение и инаковость: Новые очерки о личности и Церкви / пер. с англ. М. Толстолуженко и Л. Колкера. М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2012. С. 12.

⁴⁷ Софроний (Сахаров), *архим.* Таинство христианской жизни... С. 95.

⁴⁸ Там же.

и вместе с тем имя это определяет неповторимое, личное, ни с чем не сравнимое отношение, которое связывает каждого из нас с Богом»⁴⁹. И именно это имя, как замечает он в другой беседе, «определяет нашу абсолютную и неповторимую единственность по отношению к Богу»⁵⁰. «Ищи имя», — призывает, поэтому, владыка Антоний, размышляя о межличностном общении⁵¹. А «если не найдешь имени, то не удивляйся, что никто не слышит: ты не зовешь», — заключает он, подчеркивая значимость христианского восприятия человека в его дарованной Богом уникальности⁵².

Творческие возможности человека реализуются в христианской культуре, цель которой состоит в создании благоприятных предпосылок для общения человека с Богом. Протоиерей Георгий Флоровский обращает внимание на значение аскетического опыта для созидания культуры. В частности, он отмечает, что «благодаря аскетической практике открылось множество новых многообразных проблем культуры, была явлена новая иерархия ценностей и целей»⁵³. В свою очередь митрополит Иоанн (Зизиулас) указывает, что «порыв личности к утверждению иного настолько силен, что не ограничивается „иным“, которое уже существует, но направлен на утверждение „иного“, которое представляет собой совершенно свободное благоволение личности»⁵⁴. В этом творческом порыве человек действует по образу Божию. «Подобно тому, — продолжает владыка Иоанн, — как Бог сотворил мир полностью по Своей благодати, личность хочет сотворить свое собственное „иное“. Это происходит в искусстве. Только личность может быть художником в истинном смысле, то есть творцом, который создает совершенно новую идентичность как акт свободы и общения»⁵⁵. Реализуя свои творческие возможности, человек придает неповторимое своеобразие всему, что он создает. Поэтому именно творчество играет особую роль при восприятии личности в ее абсолютной, несводимой ни к каким природным характеристикам уникальности. «„Личное“ может восприниматься в жизни только непосредственной интуицией или же передаваться каким-нибудь произведением искусства», — поясняет В. Н. Лосский⁵⁶. Эту мысль он иллюстрирует, прибегая к опыту восприятия человеческих творений: «Когда мы говорим: „Это — Моцарт“ или „это — Рембрандт“, то каждый раз оказываемся в той „сфере личного“, которой нигде не найти эквивалента»⁵⁷.

Творческий образ бытия предполагает актуализацию высших интеллектуальных способностей человека, открывающих для него возможность интуитивного схватывания постигаемых реалий в их глубинном внутреннем единстве, в пределе — возможность того высшего познания, которое на традиционном святоотеческом языке именуется созерцанием (θεωρία).

При этом, несмотря на ограниченность законами логики и вследствие этого — подчиненное положение в творчестве, целенаправленное рациональное мышление, позволяющее человеку преобразовывать окружающий мир, также рассматривается в святоотеческом богословии в качестве одной из ключевых составляющих образа Божия. Среди святых отцов, уделивших особое внимание этому направлению человеческого творчества, архимандрит Киприан (Керн) выделяет блаженного Феодорита Кирского, святителя Василия Селевкийского, преподобных Анастасия Синаита и Иоанна Дамаскина,

⁴⁹ Антоний (Блум), митр. Самопознание / пер. с фр. Т. Л. Майданович // Он же. Труды. М.: Практика, 2002. С. 291.

⁵⁰ Антоний (Блум), митр. Учитесь молиться!.. / пер. с англ. Т. Л. Майданович // Он же. Школа молитвы. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2000. С. 178.

⁵¹ Там же. С. 182.

⁵² Там же.

⁵³ Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация... С. 225.

⁵⁴ John (Zizioulas), metr. Communion and Otherness... P. 10.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / пер. с фр. [В. А. Рещиковой] // Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие... С. 43–44.

⁵⁷ Там же. С. 44.

а также святителя Фотия Константинопольского⁵⁸. В самом деле, блаженный Феодорит Кирский указывает: «...Человек, подражая (κατὰ μίμησιν) сотворившему [мир] Богу (τοῦ πελοικόντος Θεοῦ), строит дома, стены, города, пристани, корабли, верфи, колесницы и многое другое»⁵⁹. А святитель Григорий Нисский, опровергая уничижительные представления Евномия о рационально-понятийном мышлении, отмечает: «...Кто признал бы мышление ценнейшим (τὴν ἐλπίοιάν τις πρὸς τοῦτέραν κρίνων) из всего доброго, чему дано действовать в нас в этой жизни и что вложено в нашу душу Божественным Промыслом, тот в правильности этого суждения не ошибся бы (μὴ ἂν τῆς πρелоῦσθς κρίσεως διαψευσθῇναι)»⁶⁰. Поясняя этот вывод, он перечисляет множество впечатляющих научных достижений, изобретений и технических приспособлений своего времени: «Откуда геометрия, наука о счислении, учение о логических и физических закономерностях, изобретения в механике и удивительные наблюдения времени и часов посредством меди и воды? Откуда... созерцание умопостигаемого, и, кратко говоря, всякое занятие души великими и высокими предметами? А земледелие? А мореплавание? А прочее обустройство того, что связано с нашей жизнью? Отчего море стало проходимо для человека? Как живущему на земле стало служить живущее в воздухе? Как дикое делается ручным? Как укрощается свирепое? Как сильнейшее не сбрасывает узду? Не посредством ли мышления (ἄρ' οὐ δι' ἐλπίοιας) создано (ἐφευρέθη) все это в человеческой жизни?»⁶¹.

Грехопадение повредило человеческую природу, затруднив проявление высших творческих способностей, но не лишило человека богообразности и особого места в сотворенном мире. При этом осталось неизменным и призвание человека к творческому познанию и упорядочению мира в общении со своим Творцом. «...Тварь, — пишет апостол Павел римлянам, — с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорила суете не добровольно, но по воле покоровившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим 8:19–21). Размышляя о творческом призвании человека, архимандрит Софроний (Сахаров) констатирует: «Многогранен образ Божий в человеке. Один из аспектов — творческая сила, проявляющаяся в различных областях культуры всех видов, то есть цивилизации, искусства, науки»⁶².

Согласно православному богословскому пониманию, после грехопадения человек пребывает в сложном состоянии, в значительной степени определяемом различными проявлениями греха как ориентации на мотивы, цели и ценности, не связанные с устремленностью к Богу. Другими словами, человек оказывается склонен к обособлению от Бога. В книге Бытия об этом трагическом следствии грехопадения сообщается следующим образом: «И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая» (Быт 3:8). Так после грехопадения человек пытается превратить сотворенный мир из средства общения с Богом, позволяющего в полной мере реализовать богообразные творческие дары, в средство отделения от Бога, обрекая себя на страдания и постепенное умирание. В конечном счете, отделение от Бога ведет к разобщению людей, к умалению любви в межлических отношениях, к умножению взаимной

⁵⁸ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. Париж: ИМКА-Пресс, 1950. С. 354–355.

⁵⁹ Theodoretus Cyrensis. Quaestiones in Genesim // Theodoretus Cyrensis quaestiones in Octateuchum / red. N. Fernández Marcos y A. Sáenz-Badillos. Madrid: Poliglota Matritense, 1979. P. 25. При переводе данного фрагмента привлекалось издание: Феодорит Кирский, блж. Толкование на книгу Бытия // Творения блаженного Феодорита Кирского. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1905. Ч. 1. С. 26.

⁶⁰ Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium / ed. W. Jaeger // Gregorii Nysseni opera. Vols. 1.1 & 2.2. Leiden: Brill, 1960. B. 2. I. S. 183–184. При переводе данного фрагмента привлекалось издание: Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия // Творения святого Григория Нисского. М., 1864. Ч. 6. С. 337.

⁶¹ Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. B. 2. I. S. 181–182. При переводе данного фрагмента привлекалось издание: Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия... С. 336–337.

⁶² Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни... С. 131.

вражды⁶³. Все эти губительные следствия обособления от Бога в полной мере охватывают и сферу человеческого творчества. По строгой оценке архимандрита Софрония (Сахарова), когда люди сосредотачиваются на совершенствовании своей жизни вне общения со Христом, «результат их творчества до смерти банален и скучен»⁶⁴.

Заключение

Базовый богословский принцип человеческого творчества заключается в *личной соотнесенности* с Богом. Этот богословский принцип означает, что любая совершенная творческая деятельность выполняется христианином так, чтобы ее результаты в наибольшей мере выражали любовь к Богу и людям. Руководствуясь этим принципом, человек не допустит вырождения ни духовного, ни научного, ни технического творчества в формализованные стереотипные процедуры, направленные на удовлетворение его индивидуального любопытства или повышение уровня его индивидуального довольства. Деятельность объективированная, то есть не соотносимая ни с Богом, ни с людьми, неизбежно ведет к разрушению мира и межчеловеческих отношений и в строгом богословском понимании творчеством не является. К высшему состоянию творческого созидания человек приближается по мере приближения к святости. Таким образом, сформулированный принцип соотнесенности предполагает встроенность творчества в весь спектр как отношений человека с Богом, так и межчеловеческих отношений. В конечном счете, этот принцип задает высший ценностный ориентир и служит основным богословским критерием соответствия человеческого творчества христианскому мировоззрению.

Источники и литература

1. *Антоний (Блум), митр.* Труды / пер. с англ. и фр. Е. Л. Майданович и Т. Л. Майданович при участии А. И. Кырлежева и Е. В. Шохиной. М.: Практика, 2002. 1080 с., 51 илл.
2. *Антоний (Блум), митр.* Школа молитвы / пер. Е. Л. Майданович. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2000. 393 с.
3. *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово // Творения святого Григория Нисского. М., 1862. Ч. 4. С. 1–111.
4. *Григорий Нисский, свт.* Опровержение Евномия // Творения святого Григория Нисского. М., 1863. Ч. 5. С. 10–500; М., 1864. Ч. 6. С. 1–510.
5. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Личность и бытие / пер. с англ. С. А. Чурсанова // Богословский сборник. 2002. Вып. X. С. 22–50.
6. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Париж: ИМКА-Пресс, 1950. 452 с.
7. *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение: сб. статей / под общ. ред. В. Пислякова. М.: Свято-Владимирское братство, 2000. 631 с.
8. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. [В. А. Рещиковой]. М.: Центр «СЭИ», 1991. 288 с.
9. *Лосский В. Н.* Спор о Софии: Статьи разных лет. М.: Свято-Владимирское братство, 1996. 196 с.
10. *Максим Исповедник, преп.* Главы о любви // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1 / пер., вступ. ст. и коммент. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. С. 96–145.
11. *Мейендорф И., протопр.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию / пер. с англ., фр.; сост. И. В. Мамаладзе. М.: Эксмо; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2013. 832 с.

⁶³ Чурсанов С. А. Понятие «индивид» и богословское осмысление индивидуализма православными авторами XX–XXI веков // Церковь и время. 2014. № 4 (69). С. 54–57.

⁶⁴ *Софроний (Сахаров), архим.* Письма в Россию. Толшент Найтс (Эссекс): Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; М.: Паломникъ, 2002. С. 232.

12. *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. Толшент Найтс (Эссекс): Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; М.: Паломникъ, 2003. Т. 1. 384 с.
13. *Софроний (Сахаров), архим.* Письма в Россию. Толшент Найтс (Эссекс): Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; М.: Паломникъ, 2002. 288 с.
14. *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. Толшент Найтс (Эссекс): Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2009. 272 с.
15. *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на книгу Бытия // Творения блаженного Феодорита Кирского. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра. 1905. Ч. 1. С. 7–88.
16. *Флоровский Г., прот.* Вера и культура / сост. и вступ. ст. И. И. Евлампиева; примеч. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 2002. 862 с.
17. *Флоровский Г., прот.* Догмат и история / сост. Е. Холмогоров; под общ. ред. Е. Карманова; ред. В. Писляков. М.: Свято-Владимирское братство, 1998. 488 с.
18. *Флоровский Г., прот.* Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. 318 с.
19. *Чурсанов С. А.* Богословские основания социальных наук. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2014. 200 с.
20. *Чурсанов С. А.* Понятие «индивид» и богословское осмысление индивидуализма православными авторами XX–XXI веков // Церковь и время. 2014. № 4 (69). С. 39–64.
21. *Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium / ed. W. Jaeger // Gregorii Nysseni opera. Vols. 1.1 & 2.2. Leiden: Brill, 1960: Vol. 1.1: P. 3–409; Vol. 2.2: P. 3–311.
22. *Gregorius Nyssenus.* Oratio catechetica magna / ed. J. Srawley. Cambridge: Cambridge University Press, 1903. P. 1–164.
23. *John (Zizioulas), metr.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / ed. P. McPartlan. Edinburgh: T&T Clark, 2006. XIV, 316 p.
24. *Maximus Confessor.* Capita de caritate // *Massimo Confessore.* Capitoli sulla carita / ed. A. Ceresa-Gastaldo. Rome: Editrice Studium, 1963. P. 48–238.
25. *Theodoretus Cyrensis.* Quaestiones in Genesim // *Theodoreti Cyrensis quaestiones in Octateuchum* / red. N. Fernández Marcos y A. Sáenz-Badillos. Madrid: Poliglota Matritense, 1979. P. 3–99.

Sergey Chursanov. Theological Background and Key Aspects of Christian Understanding of Creativity.

Christians believe that God perfectly freely created human beings and the whole world out of nothing. Therefore they place creative cognitive and constructive activity among their highest values. In contrast with pantheistic worldviews, the Christian doctrine of the creation of world by God out of nothing also means that divine nature does not determine human beings. In addition, the creativity is considered in Orthodox theology to be an expression of the image of God in humans. According to these theological lines, human being acquires the fullness of basic creative features, that is, freedom, openness, and uniqueness, in personal relations with God and people. Hence, from Christian theological perspective any genuine creative activity implies direct interpersonal communion, love, and responsibility. Thereby, Christian principle and crucial theological criterion of creativity consists in relatedness with divine and human persons. In full measure, this theological principle is inherent in church life. However, it is also significant for theological consideration of secular art, science, and technology.

Keywords: creativity, pantheism, creation out of nothing, image of God, relatedness, freedom, responsibility, openness, uniqueness, communion, love.

Sergey Anatolievich Chursanov — Candidate of Theology, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor at the Department of Systematic Theology and Patrology of St. Tikhon's Orthodox University, member of the Advisory Board of "International Journal of Orthodox Theology", Bamberg, Germany (sergey-a-chursanov@yandex.ru).

А. А. Андреев

ВЕНЕЦИАНСКИЕ ПЕЧАТНЫЕ ИРМОЛОГИИ XVI–XVII вв. И КНИЖНАЯ СПРАВА В МОСКВЕ

Первопечатный Ирмологий 1657 г. является ключевым изданием, появившимся в ходе книжной sprawy при патриархе Никоне, так как по нему впоследствии правились тексты ирмосов во всех богослужебных книгах, равно как и в нотированных рукописных Ирмологиях и печатном Ирмологии нотного пения. Тем не менее источники Ирмология 1657 г. пока не установлены. В данной статье рассматриваются печатные греческие Ирмологии, изданные в Венеции в XVI–XVII вв. Автор описывает состав этих изданий и показывает их влияние на Ирмологий 1657 г. Характерной чертой славянского первопечатного издания является наличие в нем ирмосов, которые не встречаются в славянских рукописных Ирмологиях XVI–XVII вв. Сопоставив состав Ирмология 1657 г. и венецианских изданий с составом изданных византийских рукописей Ирмология, автор показывает, что эти «новые» ирмосы на самом деле являются ирмосами древних канонов, которые присутствуют в венецианских Ирмологиях, но не употребляются за богослужением по современным печатным книгам.

Ключевые слова: Ирмологий, гимнография, ирмос, канон, богослужебные книги, реформа богослужения, книгопечатание, корректурный экземпляр, Арсений Грек, Евфимий Чудовский.

1. Введение

Исследователи книжной sprawy, проходившей на московском Печатном дворе во второй половине XVII в., и получившей в литературе название «никоновской»¹, уже обратили внимание на зависимость правленных при патр. Никоне богослужебных книг от греческих книг венецианской печати. Так, исследуя справу Служебника 1655 г., А. А. Дмитриевский, в изданной уже посмертно работе, заключает, что «патриарх Никон исправлял свой Служебник не по греческим и славянским богослужебным рукописям, а по венецианскому греческому Евхологию 1602 г.»². Выводы А. А. Дмитриевского по справе Служебника подтвердил его ученик Н. Д. Успенский³. В независимой работе по «никоновской справе» к тем же выводам о влиянии венецианских изданий на московский Служебник 1655 г. пришел и П. И. Мейендорф⁴, а И. А. Карабинов отыскал в Библиотеке Московской

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

¹ Обзор литературы по книжной справе и общую характеристику этого процесса см.: Крылов Г., *прот.* Книжная справа XVII века: богослужебные Минеи. М.: Индрик, 2009.

² Дмитриевский А. А., *под редакцией* А. Г. Кравецкого. Исправление книг при Патриархе Никоне и последующих патриархах. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 33.

³ Успенский Н. Д. Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке // Богословские труды. 1975. Т. 13. С. 152.

⁴ Meyendorff P. Russia, Ritual, and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century. Yonkers, N. Y.: Saint Vladimir's Seminary Press, 1991. Впрочем, П. И. Мейендорфу остался недоступен корректурный экземпляр Служебника 1655 г., и поэтому его выводы требуют пересмотра на основании изданной посмертно работы А. А. Дмитриевского.

Синодальной типографии экземпляр венецианской Постной триоди 1644 г. с собственноручными пометами справщика Евфимия Чудовского⁵.

Следующей значимой книгой, правленной при патр. Никоне, является Ирмологий 1657 г. Это издание важно тем, что с его выходом в Москве впервые появляется в печати ненотированный Ирмологий, *editio princeps* славянского Ирмология. Все более поздние Ирмологии: и печатные издания ненотированного Ирмология, и рукописные списки нотированного Ирмология, и первое печатное издание Ирмология нотного пения, вышедшее в 1772 г.⁶, стоят в прямой зависимости от Ирмология 1657 г. Тем не менее в единственном на данный момент исследовании, посвященном изданию славянского первопечатного Ирмология, М. Г. Казанцева совершенно не затрагивает вопрос о его возможной зависимости от греческих Ирмологиев⁷. А ведь на такую зависимость намекает предисловие к славянскому первопечатному изданию, в котором издатели сообщают, что эту книгу, «глемѹю ірмолѡгій , ...іѹзлѣдѣвшє іѹ грѣцєкѣхѹ тѣѣтѡвѹ . прелѡжѣхѡмѹ на славѣікѣі дїалектѹ нѡвѡ»⁸. Итак, исследователь истории Ирмология должен в первую очередь определить, какими источниками руководствовались справщики при составлении ключевого издания Ирмология в 1657 г.

2. Материалы по справе Ирмология

От Ирмология 1657 г. сохранился корректурный (кавычный) экземпляр⁹, который впервые описали В. Г. Сиромаха и Б. А. Успенский¹⁰. Рукопись на самом деле состоит из двух экземпляров, с которыми переплетена часть корректурного экземпляра Скрижали 1656 г. Эти два экземпляра Ирмология отражают два этапа справы. Сначала в первом экземпляре были начисто записаны ирмосы восьми гласов в порядке OdO. Судя по редакции поэтического текста, ирмосы были скорее всего списаны с какого-то нотированного славянского Ирмология XVI–XVII в., однако раздельноречие было отредактировано наречь. Ирмосы записаны аккуратным полууставом, без музыкальной нотации, в двух цветах, в 19 строк. Поверх текста далее осуществлялась кропотливая редакторская работа, о которой свидетельствуют многочисленные изменения, сделанные киноварью. Некоторые ирмосы вычеркнуты полностью, целый ряд ирмосов дописан, чаще всего в конце песни, изредка на полях или вклейках. Исправления сделаны скорописью, причем чаще всего встречается почерк Евфимия Чудовского. Во многих ирмосах некоторые слова вычеркнуты или закавычены, а на полях или сверху строки поставлены новые прочтения. О том, что справщики руководствовались греческим текстом, свидетельствует ряд примечаний на полях (напр., «в греч. нет»), ряд выписанных на полях греческих слов, видимо, оказавшихся трудными для перевода, и даже одна заметка «спросить у грека» (имеется в виду справщик Арсений Грек). Внутри каждой песни ирмосы пронумерованы славянской цифирью почерком Евфимия Чудовского. Затем рукопись была переписана начисто (ирмосы в этом втором экземпляре уже записаны в порядке, указанном проставленной в первом экземпляре нумерацией), и правилась по второму туру. Судя по замечанию на первом листе второго экземпляра (л. 123) — «Иван Федоров взял (вторую?) тетрадь переводу

⁵ Карабинов И. А. К истории исправления Постной Триоди при патриархе Никоне // Христианское чтение. 1911. № 5–6. С. 635.

⁶ О нем см. Захарина Н. Б. Русские богослужебные певческие книги XVIII–XIX веков: синодальная традиция. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. С. 135 и далее.

⁷ Казанцева М. Г. Печатный Ирмологий и рукописная традиция // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1997. Вып. 1. С. 65–87.

⁸ Ирмологий. М., 1657 г. С. 679.

⁹ ГИМ Син. № 762.

¹⁰ Сиромаха В. Г., Успенский Б. А. Кавычные книги 50-х годов XVII-го века // Археографический ежегодник за 1986 г. М., 1987. Ст. 83–84.

апреля в 10 день» — с этого экземпляра производился набор Ирмология 1657 г.¹¹ И первый, и второй корректурный экземпляры содержат только ирмолойную часть Ирмология, включая (во втором экземпляре) «розники». Корректурный экземпляр обиходной части, если такой существовал, не сохранился.

3. Венецианские печатные Ирмологии

Нам ничего не известно о греческих рукописных Ирмологиях, доступных справщикам Печатного двора. Вообще греческие рукописи стали появляться на московском Печатном дворе лишь во время патриаршества Никона, преимущественно в результате экспедиции Арсения Суханова на Афон в 1654 г.¹² Однако некоторые греческие книги могли быть в собственности у справщиков, прибывших в Москву из Киева. Так, в описи имущества Арсения Грека, составленной при его ссылке на Соловки в 1649 г., упоминается о наличии у него греческого печатного Ирмология¹³. К сожалению, нам не удалось отыскать этот экземпляр Ирмология в московских книгохранилищах. Не имея, таким образом, сведений об этом издании, мы были вынуждены пойти другим путем: просмотреть все изданные в Венеции в XVI–XVII вв. Ирмологии и определить их возможную роль в московской книжной справе.

Но, приступив к такой работе, мы сразу столкнулись с серьезными затруднениями. С одной стороны, изучение греческих венецианских богослужебных книг является принципиально важным для понимания не только книжной справы, но и современных богослужебных текстов. Как отмечает А. Рэс, венецианские первопечатники смогли сформировать *textus receptus* богослужения по византийскому обряду: «ils ont fourni l'édition princeps de toute la série des livres liturgiques [qui] substantiellement a été acceptée et a éliminé toutes les autres recensions»¹⁴.

Тем не менее, при всей актуальности темы, нет никакой литературы, специально посвященной теме венецианских богослужебных книг, и ни содержание, ни потенциальные рукописные источники, ни дальнейшее распространение изданных в Венеции богослужебных книг совершенно не исследованы. Мало того, сохранившиеся экземпляры венецианской печати разбросаны по различным библиотекам Европы и Америки, что весьма затрудняет работу с ними.

Опираясь на сведения о греческой библиографии, собранные Э. Лейтон¹⁵, которые для XVII в. мы дополняем сведениями из библиографии Э. Леграна¹⁶, мы можем обозначить те издания греческого Ирмология, которые могли быть под руками у справщиков московского Печатного двора в 50-х годах XVII в. В Таблице 1 приводятся сведения об интересующих нас изданиях; крыжем помечены те издания, с которыми мы смогли ознакомиться лично. К сожалению, первопечатное издание пока остается для нас недоступным.

¹¹ Как сообщают В. Г. Сиромеха и Б. А. Успенский (Кавычные книги 50-х годов XVII-го века... С. 83. Прим. 1), Иван Федоров служил наборщиком Печатного двора во второй половине XVII в.

¹² Фонкич Б. Л. Греческие рукописи на Печатном дворе во второй половине XVII в. // Греческие рукописи и документы в России. М., 2003. С. 152.

¹³ См. рукопись РГАДА. Ф. 32. Оп. 1. № 33. Л. 13–14, изданную в сб.: Греческие рукописи и документы в России. М., 2003. С. 153–154.

¹⁴ Raes A. Les livres liturgiques grecs publiés à Venise // Mélanges E. Tisserant. 1964. P. 212.

¹⁵ Layton E. The Sixteenth Century Greek Book in Italy: Printers and Publishers for the Greek World. Venice: Hellenic Institute of Byzantine, Post-Byzantine Studies, 1994.

¹⁶ Legrand É. Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle. Paris, 1894.

Таблица 1: Венецианские издания Ирмология

год	издатель	место хранения сохранившегося экземпляра
1549	В. Варелис и Д. Мармаретос	монастырь Филофей (Афон) Местная библиотека Козани (Греция)
1568	Дж. Леончини	Национальная библиотека Франции (В-3587)†
1584	А. Кунадис	Гарвардский университет (США)†
1603 1612	А. Пинелли А. Пинелли ¹⁷	Лейденский университет (Нидерланды)† Библиотека Вюртемберга, Штутгарт (Германия)
1639	А. Джулиани	Национальная библиотека Франции (В-3582)†
1643	А. Джулиани	Британская библиотека

Приведем описание второго издания Ирмология, которое вышло в свет в 1568 г. в типографии Джакомо Леончини (иначе Иакова Леонкина, Ἰάκωβος ὁ Λεόνκινος). На должности корректоров Леончини нанимал греческих священнослужителей; в период с 1560 по 1569 гг. эту должность занимал Симеон Веривелос, монах с о. Кипр, и, возможно, он принимал участие в составлении и редактировании Ирмология 1568 г. Нам был доступен экземпляр, хранящийся в Bibliothèque nationale de France (шифр В-3587), который находится в хорошей сохранности и переплетен в одну книгу вместе с греческим Часословом, изданным Дж. Леончини в 1574 г.¹⁸ Сам Ирмологий — первая часть этой книги — напечатан в формате 8° в 27 строк и состоит из 15 тетрадей, пронумерованных снизу греческой цифирью; пагинация первой тетради и индивидуальных листов отсутствует. Таким образом, общая пагинация: [Α]-Ξ⁸Ο⁴, т. е. 116 листов. Печать двухцветная. Название книги:

Εἰρμολόγιον σὺν Θεῷ Ἀγίῳ, περιεχὸν πάντας τοὺς εἰρμούς τῆς ὁκτωήχου τῶν τε δεσποτικῶν καὶ τῶν θεομητερικῶν ἑορτῶν καὶ ὅλον τοῦ ἐνιαυτοῦ.

По структуре все венецианские издания Ирмология представляют из себя сборники ирмосов в порядке OdO без музыкальной нотации. Помимо ирмосов, Ирмологии имеют приложения; в изданиях 1568, 1586 и 1603 гг. приложение содержит тексты Обихода (как и в славянском издании 1657 г.). По составу издания 1586 и 1603 гг. мало чем отличаются от издания 1568 г.: при переиздании книги происходят лишь незначительные изменения, связанные с исправлением ошибок и опечаток предыдущих изданий. Однако состав греческого Ирмология меняется начиная с издания 1639 г., выполненного Антониом Джулиани (Ἀντώνιος ὁ Τοῦλιάνης), иначе известным как Иоанн Антонио Джулиани (Giannantonio Giuliani), занимавшимся книгопечатанием в Венеции с 1631 по 1656 гг.¹⁹ Состав обиходной части в издании 1639 г. значительно сокращен, а его место занимает ряд текстов канонического и нравоучительного характера.

В Таблице 2 мы приводим содержание шести изданий печатного Ирмология: изданий 1568, 1584 и 1639 гг., славянского первопечатного издания 1657 г., а также, для сравнения, двух современных изданий — славянского московской Синодальной типографии 1881 г. (и репринты²⁰) и греческого (Афины, 1906 г.). Для наглядности в ячейках мы приводим действительные номера страниц, условно считая титульный лист издания нулевой страницей.

¹⁷ См. № 172 в: Neograeca in Germania: Bestände frühneugriechischer und liturgischer Drucke des 16.–18. Jahrhunderts in Bibliotheken des deutschsprachigen Raums. Athen, 2000. S. 47.

¹⁸ О нем см.: Legrand É. Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle. V. 2. P. 106 (№ 154).

¹⁹ О нем см.: Plumidis G. La stampa greca a Venezia nel secolo XVII // Archivio Veneto. 1971. V. 93. P. 30.

²⁰ Издание 1881 г. переиздается без изменений и до сего дня, см., напр.: Ирмологий. М.: Прав-ило веры, 2003.

Состав Ирмология 1657 г. похож (но не идентичен) составу венецианских Ирмологиев 1568 и 1584 гг. В обиходной части в него не вошли молебные каноны «Многими содржим напастми» и «Скорбных наведения» (содержатся в пореформенных изданиях Часослова и Октоиха соответственно), текст Чина о панании (содержится в Типиконе 1682 г.), всedневные тропари (содержатся в Часослове), всedневные отпусты (содержатся в Служебнике) и устав о сезонной катавасии (содержится в Типиконе 1682 г.). Чинопоследование вечерни в нем объединено с чинопоследованием PRES, а мегалинарии не используются в русской богослужебной традиции. С другой стороны, в него включен ряд текстов, отсутствующих в венецианских Ирмологиях: богородичны «первого приложения», степенные антифоны, эвлогитарии в воскресной и заупокойной редакциях и полиелейные псалмы вместе с избранными псалмами. Можно предположить, что эти тексты вошли в Ирмологий 1657 г. под влиянием югозападнорусского Ирмологиона²¹. Как мы уже отметили, венецианский Ирмологий 1639 г. резко отличается по составу обиходного материала от своих предшественников: он содержит только мегалинарии, припевы к девятой песни праздничных канонов и указания об исполнении сезонной катавасии. Современный греческий Ирмологий похож на издание 1639 г. и также содержит ряд канонических и нравоучительных материалов. Современный славянский Ирмологий мало чем отличается по составу от первого издания 1657 г.

4. Обиходная часть Ирмологиев

Вторую часть печатного Ирмология 1657 г. мы называем «обиходной» т. к. она более всего напоминает состав, структуру и функцию певческой книги Обиход²². Тем не менее обиходная часть Ирмология 1657 г. достаточно резко отличается по структуре и составу от нотированных Обиходов XVII в. Обиходы содержат фиксированные песнопения суточного богослужения и CHR / BAS, которые исполняются певчески, уникальными силлабическими или мелизматическими мелодиями, и, соответственно, записываются вместе с музыкальной нотацией. В Ирмологии 1657 г. музыкальная нотация отсутствует. В свою очередь, венецианские печатные Ирмологии XVI в. содержат в обиходной части и такие богослужебные тексты, которые исполняются чтением (например, шестопсалмие утрени), и по составу приближаются к Часословам. Издание 1657 г. содержит только певческий материал. Некоторый материал в нем общий со славянскими рукописными Обиходами: «Бог Господь», полиелейные и хвалитные псалмы, гимн «Единородный Сыне» и другие фиксированные песнопения CHR / BAS. Некоторые песнопения явно вошли из венецианских печатных Ирмологиев: полные тексты всedневных и изобразительных антифонов, библейские песни в двух сокращенных редакциях. Наконец, ряд текстов вошел в состав Ирмология 1657 г. под влиянием югозападнорусских Ирмологионов: богородичны «первого приложения», степенные антифоны. В общих чертах, обиходная часть Ирмология 1657 г., скорее всего, имела предназначение в первую очередь источника исправленных певческих текстов для других богослужебных книг, а также книги, фиксирующей ряд уставных изменений, введенных справщиками, например, в порядке исполнения канона вместе с библейскими песнями. Однако есть и характерные признаки того, что предполагалось и певческое исполнение текстов Ирмология: для всedневных и изобразительных антифонов и киоников CHR / BAS указана гласовая принадлежность, причем гласы этих песнопений почти всегда совпадают с указанными гласами в венецианских

²¹ Ирмологион — основная певческая книга юго-западной Руси в XVII в. См.: Шевчук Е. Ю. Протоиерей Иоанн Вознесенский о репертуаре украинских нотопелинейных Ирмологионов XVII — начала XVIII вв.: современный комментарий // Вестник ПСТГУ. V: Музыкальное искусство христианского мира. 2007. 1 (1). С. 106.

²² Об Обиходах см.: Перелешина В. Ю. Певческие Обиходы Антониево-Сийского монастыря: некоторые замечания о палеографии и репертуаре // Вестник ПСТГУ. 2009. Т. 2 (5). С. 17.

Ирмологиях. Тем не менее славянские Обиходы XVII в. не знают практики исполнения киновиков и энаркиса на гласовые мелодии.

Таблица 2: Содержание различных изданий Ирмология

	греч.			слав.	современ.	
	1568	1584	1639	1657	слав.	греч.
Предисловие	–	–	1	678	–	–
Ирмосы, глас 1-й	2	2	7	1	1	2
Ирмосы, глас 2-й	27	27	42	61	33	29
Ирмосы, глас 3-й	49	49	78	115	62	49
Ирмосы, глас 4-й	61	61	95	145	77	60
Ирмосы, глас 5-й (1-й пл.)	83	84	132	210	111	83
Ирмосы, глас 6-й (2-й пл.)	94	96	150	242	127	94
Ирмосы, глас 7-й («тяжелый»)	109	110	175	281	146	115
Ирмосы, глас 8-й (4-й пл.)	121	120	191	310	159	125
Ирмосы «розники»	–	–	–	363	188	–
Последование общего молебна	142	142	–	–	–	–
Дополн. молебный канон	151	152	–	–	–	–
Чин о панагии	156	156	–	–	–	–
Последование вечерни	158	158	–	–	–	–
Дневные тропари и кондаки	167	167	–	–	–	–
Богородичны	–	–	–	416	215	–
Воскресные степенны	–	–	–	430	235	–
Из последования утрени	171	171	–	454	246	145
Воскресные эвлогитарии	–	–	–	571	301	–
Субботные эвлогитарии	–	–	–	592	312	–
Последование вседневной CHR	205	206	–	380	200	–
Последование воскресной CHR	209	210	–	395	196	–
Последование PRES	211	212	–	405	210	–
Мегалинарии	212	213	221	–	–	–
Последование Пасхи	–	–	–	–	314	–
Полиелейные псалмы	–	–	–	597	–	–
Избранные псалмы	–	–	–	613	331	–
Припевы к 9-й песни канона	222	223	240	–	357	167
Дневные отпусты	225	226	–	–	–	–
Указания о катавасии	228	230	247	–	–	175
Акафист Богородице	–	–	–	–	–	181
Акафист Кресту	–	–	–	–	–	210
Слово Николая Малакса	229	230	249	–	–	223
Таблица 7 Вселенских соборов	–	–	255	–	–	225
О браке	–	–	257	–	–	228
О степенях родства	–	–	258	–	–	229
Таблицы степеней родства	–	–	261	–	–	233
Таблицы страстей и добродетелей	–	–	286	–	–	243
Толкование месяцев	–	–	–	–	–	244
Молитва Евгения Болгарина	–	–	–	–	–	245

5. Ирмолойная часть Ирмологиев

Теперь сопоставим ирмолойную часть Ирмология 1657 г. с венецианскими печатными изданиями и, для сравнения, со славянскими рукописными Ирмологиями XVI–XVII вв., для того чтобы выделить общую тенденцию справы печатного Ирмология. Для сравнения мы привлекаем следующие рукописи: список РГБ ф. 304.I № 414 («Стихираль Иева Лупанды»; репрезентативная рукопись сер. XVI в.²³), список РНБ Q. I.422 (репрезентативная рукопись нач. XVII в.), список РНБ О. I.399 (репрезентативная рукопись сер. XVII в.) и список РГБ ф. 379 № 86 (из собрания прот. Д. В. Разумовского — репрезентативный югозападнорусский Ирмологион, датируемый втор. пол. XVII в.). Во всех этих списках редакция поэтического текста ирмосов дореформенная, раздельноречная (кроме Ирмологиона РГБ ф. 379 № 86, в котором раздельноречие почти везде исправлено наречь). Нотация крюковая беспометная (кроме РНБ О. I.399, где присутствует опомечивание, и Ирмологиона, в котором используется киевская квадратная нотация).

Как видно из Таблицы 3, Ирмологий 1657 г. содержит 992 ирмоса. Эта цифра очень близка к количеству ирмосов в венецианских изданиях греческого Ирмология (так, издания 1568 и 1584 гг. содержат 999 ирмосов) и значительно больше, чем количество ирмосов в московских рукописных Ирмологиях XVI–XVII вв. и югозападнорусских Ирмологионах XVII в. Современный славянский Ирмологий содержит 1015 ирмосов — в конце XVII в. ряд ирмосов, не вошедших в издание 1657 г., но употребляющихся за богослужением, был добавлен в состав славянского печатного Ирмология.

Изменения в количестве ирмосов свидетельствуют о том, что «никоновские» справщики создали принципиально новый вид книги, более похожий на венецианские издания Ирмология, чем на русские певческие книги XVI — первой половины XVII вв. Более отчетливо это видно при сопоставлении состава и порядка ирмосов внутри каждой песни каждого гласа. В качестве примера приводим в Таблице 4 состав и порядок ирмосов внутри первой песни пятого (первого плагального) гласа для венецианских изданий, первопечатного славянского Ирмология и репрезентативных рукописей XVI–XVII вв. Для полноты картины процесса редактирования Ирмология 1657 г. мы также приводим состав и порядок ирмосов в корректурном экземпляре ГИМ Син. 762. В Таблице 4 цифры указывают порядок ирмоса внутри песни. Для корректурного экземпляра мы указываем последовательность ирмосов так, как они первоначально записаны в этой рукописи; при этом в скобках указаны те ирмосы, которые в ходе справы были дописаны справщиками.

Из Таблицы 4 видно, что состав и порядок ирмосов в издании 1657 г. с точностью повторяет порядок и состав ирмосов в венецианских изданиях Ирмология (в данном случае — в издании 1568 г.). При этом ирмосы, которых не было в славянских рукописных Ирмологиях XVI–XVII вв., были дописаны справщиками в корректурный экземпляр Ирмология, как правило, в той же последовательности, в которой они встречаются в венецианских изданиях. Аналогичная картина складывается и для других песней и других гласов: за некоторыми исключениями, состав и порядок ирмосов внутри каждой песни каждого гласа в издании 1657 г. повторяет венецианские издания Ирмология. В ряде случаев первопечатное славянское издание воспроизводит и ошибки, которые встречаются в венецианских печатных Ирмологиях: так, ирмос восьмой песни первого гласа *Иже пицею не ѿквернившихъ* (112) ошибочно размещен в составе ирмосов седьмой песни, а ирмос девятой песни первого гласа *Гл҃хъ горнею гл҃бннѡу* — в составе ирмосов восьмой песни. Эти ошибки в славянском Ирмологии

²³ По датировке Н. В. и Н. П. Парфентьевых — 1555 г. См.: *Парфентьева Н. В., Парфентьев Н. П.* Из истории авторского творчества в Троицкой обители преподобного Сергия Радонежского. Диакон Иона Зуй (XVI в.) // Наука ЮУрГУ. Секции социально-гуманитарных наук: материалы 66-й науч. конф. / под ред. отв. за вып. С. Д. Ваулина. Юж.-Урал. гос. ун-т. Челябинск, 2014. С. 1038.

будут исправлены в издании 1687 г., которое возникло в результате sprawy Службных миней и согласования поэтического текста ирмосов в Минеях и в Ирмологии.

Таблица 3: Количество ирмосов в разных изданиях Ирмология порядка OdO

	РГБ ф. 304.I. № 414	РНБ Q. I.422	РНБ O. I.399	РГБ ф. 379. № 86	Венеция, 1568 г.	Венеция, 1584 г.	Венеция, 1639 г.	Москва, 1657 г.	Москва, 1881 г.
Глас первый	116	106	103	99	161	160	157	157	161
Глас второй	96	94	92	88	155	155	154	146	149
Глас третий	77	62	72	71	79	79	79	86	87
Глас четвертый	138	125	120	127	173	172	172	178	181
Глас пятый	64	45	48	47	93	94	94	90	99
Глас шестой	71	61	60	61	98	99	99	100	101
Глас седьмой	54	52	52	48	83	83	81	78	79
Глас восьмой	101	99	98	99	157	157	154	157	158
Итого	717	644	645	640	999	999	990	992	1015

О зависимости Ирмология 1657 г. от венецианских печатных изданий свидетельствует и тот факт, что те ирмосы, которые встречаются в славянских рукописных Ирмологиях XVI–XVII вв., но в венецианских печатных Ирмологиях отсутствуют, не вошли в состав первопечатного славянского издания. В некоторых случаях эти ирмосы были записаны на страницах корректурного экземпляра и потом вычеркнуты справщиками. Так, например, произошло с ирмосом третьего гласа *Ѣkw чѣча на чѣрокочѣ* (887); хотя этот ирмос не вошел в состав издания 1657 г., он тем не менее употребляется за богослужением и пропечатан в Постной Триоди (вторник сырный на утрени)²⁴. Впоследствии, при справе других богослужебных книг, недостающие ирмосы дописывались в печатный Ирмологий — ирмос № 887 впервые напечатан в издании 1673 г.²⁵ Некоторые ирмосы не вошли и в состав корректурного экземпляра, т. к. в славянских рукописных Ирмологиях они обычно приводились в приложении «ирмосы приблые». Два самых значимых примера — ирмосы последования Георгия Святоградца *Ѣанчѣлаго фидѣна* (1767), которые используются в славянских богослужебных книгах как ирмосы канона св. равноап. Ольги, и ирмосы канона свт. Кирилла Туровского *Мѡѡѣѣвъ поминѣице дѣснѣѣ*. Ни те, ни другие ирмосы не используются в греческом богослужении XVI–XVII вв., и поэтому не вошли в состав венецианских Ирмологиев. Их нет и в первопечатном славянском издании. Ирмосы канона св. равноап. кн. Ольги были добавлены в состав уже Ирмология 1687 г. в результате согласования печатного Ирмология и Служебных миней, а ирмосы покаянного канона свт. Кирилла Туровского навсегда выбыли из русского богослужения²⁶.

Но самая своеобразная черта Ирмология 1657 г. — большое количество новых ирмосов, которых нет в рукописных Ирмологиях XVI–XVII вв. и которые в печатном

²⁴ Причем как в дореформенной, так и в пореформенной редакции. Ср.: Триодь Постная. М., 1656. Л. 51 об.; Триодь Постная. М., 1650. Л. 63 об.

²⁵ См.: Ирмологий. М., 1673. С. 49.

²⁶ Р. Матвеев считал, что эти ирмосы являются оригинальным творчеством свт. Кирилла. Однако исследователь также считал, что и ирмосы канона св. равноап. кн. Ольге являются

Ирмологии появляются впервые. Как мы отметили, они были записаны в корректурном экземпляре в той же последовательности, в которой они встречаются в венецианских изданиях. М. Г. Казанцева выдвинула гипотезу, что расширение состава славянского Ирмология связано с созданием и распеванием новых ирмосов в XVI в.²⁷, приурочив эту деятельность к канонизации новых русских угодников на «макарьевских» соборах в Москве. Однако мы смогли отыскать греческие оригиналы почти всех этих ирмосов в издании Ирмология митр. Софрония (Евстратиадиса)²⁸, выполненного по рукописям X–XIII вв. Лавра В 32 и Coislin 220, содержащих 95% всех известных на данный момент ирмосов. В Таблице 4 в первой колонке (обозначенной *Евс.*) для каждого ирмоса приведен его порядковый номер по изданию Евстратиадиса согласно системе нумерации ирмосов, предложенной Й. Рааштедом²⁹; такой порядковый номер можно привести почти для каждого ирмоса, вошедшего в состав славянского печатного Ирмология. Таким образом, мы можем положительно заключить, что появившиеся впервые в Ирмологии 1657 г. ирмосы не являются новыми ирмосами, созданными в XVI в. На самом деле это — ирмосы древних византийских канонов, по каким-то причинам вошедшие в состав венецианских печатных Ирмологиев, но не сохранившиеся в славянской рукописной традиции XVI в.

Таблица 4: Ирмосы первой песни пятого гласа

	<i>Евс.</i>	РГБ ф. 304.1. № 414	РНБ Q. 1.422	РНБ О. 1.399	РГБ ф. 379. № 86	Венеция, 1568 г.	Венеция, 1584 г.	ГИМ Син. 762а	Москва, 1657 г.	
Ἰππον καὶ ἀναβάτην	1610	1	1	1	1	1	1	1	1	Конѧ ѧ вѧдѧника
Τῷ Σωτῆρι Θεῷ	1618	2	3	2	2	2	2	2	2	Спѧсѧтелю бѧѧ
Ἄσωμεν τῷ Κυρίῳ τῷ ποιήσαντι	1670	4	5	4	4	3	3	3	3	Понѧм гдѧи, сотворѧшемѧ
Γῆν ἐφ' ἣν οὐκ ἔλαμψεν	1691	3	4	3	3	4	4	4	4	Зѧмлю, на нѧже не возѧл
Ὡδὴν ἐπινίκιον	1659	7	2	6	6	5	5	5	5	Пѧсьнь повѧдѧнѧю принесѧмѧ
Ἄσωμεν τῷ Σωτῆρι	1713	–	–	–	–	6	6	(7)	6	Понѧм спѧсѧтелю
Χριστὸς ἐφάνη	1714	5	6	5	5	7	7	6	7	Хрѧстѧсъ явѧлся
Ἄσωμεν τῷ Κυρίῳ τῷ θαυμαστῷ	1700	–	–	–	–	8	8	(8)	8	Понѧм гдѧи дѧвномѧ
Δώσωμεν μεγαλωσύνην	1660	–	–	–	–	–	9	–	–	Дѧдѧмъ велѧчѧе
Πεζοπορῶν ὁ Ἰσραὴλ	1627	–	–	–	–	9	10	(9)	9	Пѧшешеѧтъ вѧдѧи ѧиль
		6	–	–	–	–	–	–	–	Мѧѧѧеѧтъ помѧнѧюще дѧвнѧицѧ
Τῷ τὸν ὑψάχυνα πάλαι Φαραῶ	1767	8	–	–	–	–	–	–	–	Велѧчѧваго фарѧѧѧ

оригинальными, хотя мы смогли показать, что для канона св. Ольге заимствованы ирмосы канона Георгия Святоградца Τῷ τὸν ὑψάχυνα πάλαι Φαραῶ (1767–1775). Весьма возможно, что и ирмосы канона свт. Кирилла Туровского также не являются оригинальными, однако этот вопрос требует дальнейшего исследования. См.: Матъесен Р. Текстологические замечания о произведениях Владимира Мономаха // Труды Отдела древнерусской литературы. 1971. Т. 26. С. 197.

²⁷ Казанцева М. Г. История певческого искусства в письменной культуре Древней Руси XII–XVII вв. (по книге Ирмологий). Дисс. ... канд. искусствоведения. Екатеринбург, 1995. С. 158.

²⁸ (Εὐστρατιάδης) Σ., μητροπ. Εἰρμολόγιον. Chennevières-sur-Marne, 1932.

²⁹ См.: Raasted J. Observations on the Manuscript Tradition of Byzantine Music, I: A List of Heirmos Call-Numbers, based on Eustratiades's Edition of the Heirmologion // Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin. 1969. Т. 1. С. 1–12.

Объяснение тому, почему эти ирмосы не записаны в рукописных Ирмологиях, кроется в том факте, что эти ирмосы не используются за богослужением, и, соответственно, не было необходимости их записывать и нотировать в XVI в. Даже после «никоновской» справки они все равно являются избыточными по отношению к печатным богослужебным книгам, и ни в одной богослужебной книге, кроме самого Ирмология, не употребляются. Единственным исключением являются ирмосы канона свт. Григорию Богослову (авторство прп. Космы Маюмского) Ἑλαῖνον ὁ θεόττης (115–122), вошедшие как в состав Ирмология 1657 г., так и в правленную Служебную mineю 1691 г.³⁰ Еще некоторые ирмосы были в дальнейшем использованы при составлении новых канонов: например, ирмосы четвертого гласа 1204, 1317, 1379, 1380, 1274, 1414, 1416 и 1418 — в составленном Епифанием Славинецким каноне свт. Алексия Московскому, впервые изданном в 1661 г.³¹; ряд ирмосов разных гласов — в службе в честь победы под Полтавой, составленной в XVIII в.³²; еще некоторые ирмосы — в службе Иоанну Воину (память 30 июля), которая вошла в состав Дополнительной mineи в начале XX в.³³ Большинство же этих избыточных ирмосов так и не получили употребления за богослужением и не пропечатаны ни в дореформенных, ни в пореформенных богослужебных книгах. Примечательно, тем не менее, то, что все эти ирмосы были в дальнейшем распеты, и их мелодии знаменного распева вошли в изданный в 1772 г. Ирмологий нотного пения.

6. Выводы

В данной работе мы впервые ввели в оборот литургической науки венецианские печатные издания Ирмология XVI–XVII вв. Хотя первопечатное греческое издание остается нам пока недоступным, на основании проделанного источниковедческого анализа и сравнения доступных изданий венецианских Ирмологиев с первопечатным славянским Ирмологием 1657 г. и его корректурным экземпляром, мы можем сделать несколько выводов о ходе и целях справки Ирмология в XVII в., которая привела к изданию печатного ненотированного Ирмология в Москве. Во-первых, становится очевидно, что справщики московского Печатного двора ориентировались не на древние славянские и греческие рукописные Ирмологии, а на венецианские печатные издания Ирмология XVI–XVII вв. Об этом свидетельствует состав Ирмология 1657 г., близко повторяющий состав венецианских Ирмологиев; состав и порядок ирмосов внутри каждой песни каждого гласа; ряд ошибок в структуре и текстах ирмосов в венецианских Ирмологиях, которые воспроизведены в московском издании; и ряд характерных указаний обиходной части (например, указание гласа для исполнения антифонов и киновиков CHR / BAS, что неизвестно в славянской книжной традиции). Таким образом, мы можем подтвердить, что не только Служебник 1655 г. и Постная Триодь 1656 г., но и Ирмологий 1657 г. составлялись с ориентацией на венецианские печатные издания.

Во-вторых, хотя Ирмологий 1657 г. очень похож на венецианские печатные Ирмологии, он не является точным воспроизведением ни одного из них. Скорее всего

³⁰ См.: Mineя служебная. Январь. М., 1691. Л. 371 и далее. В Ирмологий 1657 г. вошли не все ирмосы этого канона: ирмосы первой, четвертой, пятой и шестой песней появляются в издании Ирмология 1687 г., когда состав Ирмология был согласован с составом Служебных mineй во время исправления последних.

³¹ См.: Канон Алексию, митр. Московскому. М., 1661. В списке: *Зернова А. С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках. Сводный каталог. М., 1958. № 293.

³² По информации Ф. Г. Спасского, автором службы является архиеп. Феофилакт (Лопатинский); составлена служба в 1709 г. См.: *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. Париж: ИМКА-Пресс, 1951. С. 62.

³³ Сведения и библиографию о составлении служб Дополнительной mineи см.: *Кравецкий А. Г., Плетнева А. А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX–XX в.). М.: Языки русской культуры, 2001. С. 264–266.

книжная справа Ирмология происходила творчески, и справщики не пытались создать точный перевод греческой книги. За основу был взят какой-то славянский список Ирмология, поэтический текст которого (без нотации и с устранением раздельноречия) был записан набело, в результате чего получился первый экземпляр рукописи ГИМ Син. 762. Потом этот текст правился по какому-то печатному греческому Ирмологию, изданному в Венеции в XVI в. Рукопись, с учетом исправлений, была переписана набело, затем правилась повторно, и со второго экземпляра осуществлялся набор первопечатного издания. При этом, хотя печатный Ирмологий должен был послужить авторитетным источником ирмосов на дальнейшем этапе книжной sprawy, справщики все же не согласовывали его состав с другими славянскими богослужебными книгами. В результате в Ирмологии 1657 г. отсутствует около двух десятков ирмосов, которые напечатаны в других богослужебных книгах и используются за богослужением. С другой стороны, большое количество ирмосов в Ирмологии 1657 г. являются избыточными — эти древние византийские ирмосы не используются за богослужением и не напечатаны ни в одной другой богослужебной книге. Впоследствии некоторые из этих ирмосов получили дальнейшее употребление в новых богослужебных последованиях, составленных уже в пореформенный период: к примеру, в каноне свт. Алексия Московскому, в службе в честь Полтавской победы.

Ирмологий 1657 г. оказал существенное влияние на богослужебные книги в конце XVII в. Тексты Ирмология использовались при исправлении других богослужебных книг, а зафиксированные на его страницах уставные указания повлияли на первое правленое издание Типикона в 1682 г. Редакция поэтического текста ирмосов, напечатанных в Ирмологии 1657 г., также является характерным примером переводческой деятельности Евфимия Чудовского и других справщиков Печатного двора. Пристальное изучение изменений, внесенных справщиками в текст ирмосов, поможет понять принципы и задачи книжной sprawy в XVII в. Однако исследовать эти аспекты Ирмология можно только тогда, когда с большой долей уверенности установлены источники, которыми руководствовались составители первопечатного издания.

Источники и литература

1. *Дмитриевский, А. А., под редакцией А. Г. Кравецкого.* Исправление книг при Патриархе Никоне и последующих патриархах. М.: Языки славянской культуры, 2004.
2. *Захарина, Н. Б.* Русские богослужебные певческие книги XVIII–XIX веков: синодальная традиция. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003.
3. *Зернова, А. С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках. Сводный каталог. М., 1958. 152 с.
4. *Казанцева, М. Г.* История певческого искусства в письменной культуре Древней Руси XII–XVII вв.: (по книге Ирмологий): дисс. ... канд. искусствоведения. Екатеринбург, 1995.
5. *Казанцева, М. Г.* Печатный Ирмологий и рукописная традиция // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1997. Вып. 1. С. 65–87.
6. *Карабинов, И. А.* К истории исправления Постной Триоди при патриархе Никоне // Христианское чтение. 1911. № 5–6. С. 627–643.
7. *Кравецкий, А. Г., Плетнева, А. А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX–XX в.). М.: Языки русской культуры, 2001. С. 400.
8. *Крылов, Г., прот.* Книжная справа XVII века: богослужебные Минеи. М.: Индрик, 2009.
9. *Матъесен, Р.* Текстологические замечания о произведениях Владимира Мономаха // Труды Отдела древнерусской литературы. 1971. Т. 26. С. 192–210.
10. *Парфентьева, Н. В., Парфентьев, Н. П.* Из истории авторского творчества в Троицкой обители преподобного Сергия Радонежского. Диакон Иона Зуй (XVI в.) // Наука ЮУрГУ. Секции социально-гуманитарных наук: материалы 66-й науч. конф. / под ред. отв. за вып. С. Д. Ваулина. Юж.-Урал. гос. ун-т. Челябинск, 2014. 1764 с.

11. *Перелешина, В. Ю.* Певческие Обиходы Антониево-Сийского монастыря: некоторые замечания о палеографии и репертуаре // Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2009. Т. 2 (5). С. 7–51.
12. *Сиромеха, В. Г., Успенский, Б. А.* Кавычные книги 50-х годов XVII-го века // Археографический ежегодник за 1986 г. М., 1987.
13. *Спаский, Ф. Г.* Русское литургическое творчество. Париж: ИМКА-Пресс, 1951.
14. *Успенский, Н. Д.* Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке // Богословские труды. 1975. Т. 13. С. 148–171.
15. *Фонкич, Б. Л.* Греческие рукописи на Печатном дворе во второй половине XVII в. // Греческие рукописи и документы в России. М., 2003. С. 147–218.
16. *Шевчук, Е. Ю.* Протоиерей Иоанн Вознесенский о репертуаре украинских нотолитургических Ирмологионов XVII — начала XVIII вв.: современный комментарий // Вестник ПСТГУ. V: Музыкальное искусство христианского мира. 2007. 1 (1). С. 104–119.
17. *Eideneier, H., Moennig, U., Winterwerb, H.* Neograeca in Germania: Bestände frühneugriechischer und liturgischer Drucke des 16.–18. Jahrhunderts in Bibliotheken des deutschsprachigen Raums. Athen, 2000.
18. *Layton, E.* The Sixteenth Century Greek Book in Italy: Printers and Publishers for the Greek World. Venice: Hellenic Institute of Byzantine, Post-Byzantine Studies, 1994.
19. *Legrand, É.* Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle. Paris, 1894.
20. *Meyendorff, P.* Russia, Ritual, and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century. Yonkers, N. Y.: Saint Vladimir's Seminary Press, 1991.
21. *Plumidis, G.* La stampa greca a Venezia nel secolo XVII // Archivio Veneto. 1971. Т. 93. С. 29–40.
22. *Raasted, J.* Observations on the Manuscript Tradition of Byzantine Music, I: A List of Heirmos Call-Numbers, based on Eustratiades's Edition of the Heirmologion // Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin. 1969. Т. 1. С. 1–12.
23. *Raes, A.* Les livres liturgiques grecs publiés à Venise // Mélanges E. Tisserant. 1964. С. 209–22.
24. *(Εὐστρατιάδης), Σ., μητροπ. Εἰρμολόγιον.* Chennevières-sur-Marne, 1932.

Aleksandr Andreev. Venetian Printed Hirmologia in the 16th and 17th Centuries and the Nikonian Liturgical Reform.

The Slavonic *editio princeps* of the Hirmologion, printed in Moscow in 1657, is one of the most important liturgical books printed in Russia during the reforms of Patriarch Nikon since it served as the basis for the correction of subsequent liturgical books and notated manuscripts. The sources of the Hirmologion of 1657 have yet to be identified. In this article, the author studies Greek Hirmologia printed in Venice in the 16th and 17th centuries. The author describes their content and demonstrates that they served as a source for the Slavonic *editio princeps*. A key feature of the Hirmologion of 1657 is the presence of many new hirmoi that do not occur in Slavonic manuscripts of the 16th and 17th centuries. By comparing the contents of the Hirmologion of 1657 and the Venetian editions with Byzantine manuscripts, the author shows that these new texts are hirmoi of ancient canons. These hirmoi were printed in the Venetian books even though they are never used in modern worship.

Keywords: Hirmologion, hymnography, hirmos, canon, liturgical books, liturgical reform, printing, proof book, Arsenius the Greek.

Aleksandr Andreyevich Andreev — Master of Theology, Master of Science, Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy (aleksandr.andreev@gmail.com).

В. В. Кричфалуший

ЭЛЛИНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПОНИМАНИИ ТАТИАНА АССИРИЙЦА

В статье рассматриваются основные положения сирийского апологета Татиана в отношении античного мировоззрения — языческой философии, а также приводится ряд критических замечаний современных исследователей по этому поводу. Дело в том, что в церковно-исторических трудах принято считать апологета Татиана активным противником греческой языческой культуры и цивилизации, в том числе искусства, науки, языка и философии. Автор делает попытку проанализировать критическое отношение и сарказм апологета по отношению к языческой философии и, насколько это возможно, показать, что в своих высказываниях в тексте «Речи против эллинов» Татиан все-таки зависим от античной философии.

Ключевые слова: апологет II века Татиан Ассириец, эллинская философия, теория заимствования, фальсификация, греческая мудрость, греко-римское общество, «греческие софисты», «варвары».

Восточнохристианский апологет и церковный писатель II в. Татиан в своем единственном сохранившемся произведении под заглавием «Речь против эллинов» называет себя «уроженцем Ассирийской земли» и «язычником»¹ по происхождению и принадлежит к числу классически образованного общества того времени².

На существенном различии между произведениями св. Иустина Философа и Татиана в отношении беспощадной критики античного мировоззрения акцентирует свое внимание проф. К. Скворцов: «Татиан не так снисходительно рассуждает о языческой философии, как рассуждал учитель его, св. Иустин»³. Характеризуя враждебность рассматриваемого полемиста к философии, дореволюционный исследователь А. Сергиевский пишет: «По своей нелюбви к языческой философии Татиан превосходит решительно всех писателей Церкви первых четырех веков христианства»⁴. Проф. Н. И. Сагарда усматривает в произведении сирийского апологета, подвергавшего осмеянию все знаменательное и прошлое древнего языческого мира, «отчасти проявление непреодолимой расовой ненависти»⁵. Приступим к разбору критики Татианом эллинской философии, обратившись непосредственно к самому тексту апологии.

Философия для сирийского борца с язычеством представляется заимствованной «от варваров», в частности от иудеев, от «древнейшего по времени» пророка и бытописателя Моисея, но в то же время полемист считает, что эллины испортили ее до неузнаваемости и ввели множество заблуждений⁶.

Василий Васильевич Кричфалуший — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (vasyacri4@gmail.com).

¹ Татиан. Речь против эллинов // Сочинения древних христианских апологетов. В русском переводе с введениями и примечаниями прот. П. Преображенского. СПб., 1895. [Репринт. Серия «Античное христианство». Раздел «Источники». СПб.: Алетейя — Благовест, 1999] С. 45.

² Реверсов И. П., проф. Апологеты. Защитники христианства. СПб.: Сатис, 2007. С. 189.

³ Скворцов К., проф. Христианский философ Татиан // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1867. Т. 2. Апрель. С. 7.

⁴ Сергиевский А. Отношение апологетов Восточной Церкви II века к языческой философии // Вера и Разум. Журнал богословско-философский, издаваемый при Харьковской Духовной Семинарии. Харьков: Типография Окружного Штаба, 1886. Т. 2. Ч. 1. С. 589.

⁵ Сагарда Н. И., проф. Лекции по патрологии I–IV века / под общ. и научн. ред. диак. А. Глущенко и А. Г. Дунаева. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 280.

⁶ Татиан. Речь против эллинов... С. 36–38.

Видный историк средневековой мысли профессор Г. Г. Майоров полагает, что в древности люди не всегда проявляли свою веру в способность индивида к автономному творческому изобретению, к примеру, в области философии, но всегда стремились обрести в наибольшей степени древнюю первопричину разным философским идеям; таким образом возникали общепризнанные причинные цепочки, которые замыкались на разных богах, а это, в свою очередь, приводило учение к божественному началу⁷.

Однако нельзя утверждать, что сирийский борец в полном смысле слова является чуждым мировоззрению св. Иустина Философа в отношении греческой философии. В частности, Татиан воспринимает «теорию заимствования» св. Иустина, но, согласно зарубежному исследователю Э. П. Маерингу, стремительно ее заостряет в привычной для него манере⁸, к примеру, рассуждая о «греческих софистах», побуждаемых любопытством, которые стремились писания пророка Моисея, как «старейшего по возрасту» (греч. *τῷ πρεσβεύοντι κατὰ τὴν ἡλικίαν*), «фальсифицировать» (греч. *παράχαράττειν*)⁹. При этом сама суть «фальсификации» для апологета заключается в двух причинах: первая разъяняется в тенденции «софистов» выдать пророческие писания за свои личные идеи; а вторая — в их стремлении скрыть под своим пустословием и выдать за «мифологию» истину непонятных им пророческих речей¹⁰.

В эллинской философии полемист не хочет видеть ничего, кроме противоречия, зла и обмана¹¹, но в то же время проф. Н. И. Сагарда полагает, что собственная философская система Татиана основана на разнородных элементах: в частности, соприкасается с учением стоицизма, реже с платонизмом, или проявляется влияние на апологета неких гностических верований¹². Дореволюционный исследователь А. Сергиевский пишет, что в апологии Татиана можно обнаружить следы формального влияния философии, некоторые пункты изложены в философской форме: учение о материи, об ангельской и человеческой свободе, о демонах, о происхождении зла, а также можно обнаружить следы формальной зависимости апологета от языческой философии в некоторых отдельных выражениях, к примеру: «Дух совершенный окрылял душу; когда она грехом прогнала его, он улетел, как птенец, и она упала на землю»¹³ — заимствовано из диалога Платона «Федр» как распространенный образ мысли у платоников¹⁴.

Для Татиана языческая философия представляется несостоятельной также и в практическом отношении — в ее неспособности преобразовать испорченный род человеческий¹⁵. Во второй главе апологии полемист подвергает ярой критике философов, которые не были чужды тщеславия, желания приобрести себе известность среди

⁷ Майоров Г. Г. Формирование Средневековой философии. Латинская патристика. М.: Мысль, 1979. С. 64.

⁸ Meijering E. P. Wie platonisierten Christen? Zur Grenziehung zwischen Platonismus, kirchlichen Credo und patristische Theologie // *Vigiliae Christianae*. 1974. Vol. 29. P. 24.

⁹ Сидоров А. И., проф. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. II: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. М.: Сибирская Благовонница, 2011. С. 250; Армстронг Х. А. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию / пер. с англ. В. А. Самойлова. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 182.

¹⁰ Необходимо отметить, что такого рода негативное отношение Татиана к греческой философии не дало ему возможность принять учение о «семенах Логоса», выраженное его учителем апологетом Иустином Философом. См.: Сидоров А. И., проф. Святоотеческое наследие и церковные древности... Т. II. С. 249.

¹¹ Киприан (Керн), архим. Патрология. Общество любителей православной литературы. Киев: Изд-во имени свт. Льва, папы Римского, 2003. С. 209.

¹² Сагарда Н. И., проф. Лекции по патрологии I–IV века... С. 290.

¹³ Татиан. Речь против эллинов... С. 29.

¹⁴ Сергиевский А. Отношение апологетов Восточной Церкви II века к языческой философии... С. 607.

¹⁵ Плотников В. История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности. Период первый. От начала христианства до Константина Великого. Казань: Типография Императорского Университета, 1885. С. 84–85.

народа, а также их безнравственную нечестивую жизнь. К примеру, Диоген хвалился воздержанием, съел несваренного полипа и умер жертвою невоздержания, Аристипп ходил в пурпурной одежде и вел распутный образ жизни, Платон был продан Дионисием Сиракузским в рабство за обжорство¹⁶. Сирийский борец с язычеством пытается указать эллинам, что их учения всякий раз находились в противоречии с реальными поступками. Мнение Татиана о личностях языческих философов находится в полной гармонии с его воззрением на языческую философию, при этом все сведения о безнравственных поступках философов могут быть разделены на три категории:

1. сведения истинные, которые заслуживают внимания;
2. сведения ложные;
3. сведения, историческую достоверность которых, по противоречивости свидетельств, определить затруднительно¹⁷.

Не оставляет апологет без своего порицания и сами труды философов, а именно утверждает, что книги их «подобны лабиринтам, а читающие их — бочке Данаид»¹⁸. В заключение 1-й главы рассматриваемого произведения сирийский апологет, критикуя эллинское красноречие, цитирует слова комика Аристофана, которые содержат в себе насмешку над языческими мудрецами: «Это бесплодные виноградные лозы, болтуны, собрание ласточек; искажители искусства»¹⁹. Таким образом, Татиан именует философов «бесплодными виноградными лозами» и «крикливой стаей ласточек», которые «болтливы на язык и глупые умом»²⁰. Вместе с тем проф. К. Скворцов считает, что подобного рода враждебные, саркастические высказывания апологета являются плодом его горячего темперамента, следствием неудач, разочарования и несчастий²¹.

Татиан подвергает беспощадной критике торжественные церемонии философов, которые ничего благоприятного не приобрели от философствования и в соответствии своему тщеславию избирают себе владычаствующие должности, их споры, разногласия во мнениях и льстивое угождение начальствующим лицам, ругательства и ненависть друг к другу относительно перехода от одного учения к другому²².

В своем произведении *Λόγος πρὸς Ἑλλήνας*, адресатом которого является греко-римский социум (цивилизация, для которой характерны свои составляющие: законы, религия, язык, обычаи, система образования, искусство и т. д.)²³, Татиан нападает на языческую культуру и предпринимает образ «варварского» нашествия: «Вы разделяли мудрость, удалили себя от истинной мудрости и имена частей ее приписали людям. Бога же вы не знаете; и, споря между собою, сами ниспровергаете друг друга»²⁴.

В приведенном нами отрывке апологет пытается указывать язычникам, что они раздробили мудрость на мелкие части посредством умножения философских школ с их различными учениями. Радикальное разномыслие эллинов в богословских вопросах является для него признаком их интеллектуального бессилия²⁵. Эллинской мудрости полемист противопоставляет «мудрость варварскую», которая выше первой в плане своей авторитетности, простоты, единства, древности, универсальности и нравственных ценностей. Ригоризм Татиана в отношении языческой культуры представляет

¹⁶ Татиан. Слово к эллинам // Раннехристианские апологеты II–IV веков: Переводы и исследования. М.: Ладомир, 2000. С. 94.

¹⁷ Сергиевский А. Отношение апологетов Восточной Церкви II века к языческой философии... С. 593.

¹⁸ Татиан. Речь против эллинов... С. 34.

¹⁹ Там же. С. 11.

²⁰ Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / пред. и комм. С. В. Мосоловой. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 41.

²¹ Скворцов К., проф. Христианский философ Татиан... С. 7.

²² Татиан. Слово к эллинам... С. 95.

²³ Афиногенов Д. Е. К кому обращена апология Татиана? // Вестник древней истории. 1990. № 4. С. 167–174.

²⁴ Татиан. Речь против эллинов... С. 16.

²⁵ Ср.: Светлов Р. В. Платон и «вольнодумцы» // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 206–216.

собой реакцию на присваивание эллинами мудрости только себе. Согласно Г. Г. Майорову, притязания его касательно равноправия мудрости среди всех народов заключают в себе требование равенства также и в смысле социальном, а именно: полемист придерживался палеохристианских надежд, выражая идеи христианских низов о том, что в лице христианской религии народам будет предоставлено равенство политических прав, освобождение от тирании и рабства²⁶.

Уже в первой главе апологии Татиан считает необходимостью указать своим адресатам, чтобы те, кто приписывают себе славу и именуют себя мудрыми, получили свидетельство от других людей и находились в согласии между собой в произношении слов²⁷.

Греческая мудрость представляется Татиану «бабьими сказками» и «ребячьими бреднями»²⁸, в которых отсутствует единство, вместе с тем он указывает язычникам, что начала античной цивилизации и культуры им следует искать у «варваров», которых они презирают²⁹.

Подводя итог данной статьи, отметим, что, с одной стороны, сирийский апологет действительно подвергает беспощадной критике эллинскую философию, в которой он усматривает противоречие, обман и зло, а также ее последователей вместе с их учениями. Но, с другой стороны, Татиан при изложении своего учения обращается к эллинской философии и, сам того не замечая, оказывается под ее влиянием, излагая, таким образом, свои мысли в философской форме: учение о материи, о демонах и т. д. Также можно обнаружить следы формальной зависимости апологета от языческой философии, к примеру от платоников, т. е. его собственная философская система образована из разнородных элементов. Как в свое время эссеи, стремившиеся к совершенной чистоте «веры отцов», тем не менее использовали целый ряд эллинистических идей³⁰, так и Татиан вынужден говорить на языке своего времени. Отчасти для оправдания этого факта Татиан воспринимает «теорию заимствования», выраженную св. Иустином и легализующую использование апологетами отдельных элементов античной мысли, но при этом в привычном для него стиле стремительно ее заостряет. Татиан всячески доказывает эллино-римскому социуму, что истинная мудрость — это «варварская мудрость», т. е. христианская, которая выше греческой в плане своего единства, авторитетности, простоты, древности, универсальности и нравственных ценностей. И все-таки совершенно очевидно, что в своем апологетическом произведении «Речь против эллинов» Татиан Ассириец предстает перед нами как деятель культуры и философ, показавший в своем труде движение к органическому синтезу резко отличающихся друг от друга философских и культурных традиций, а именно: раннехристианской, иудаистической и, наконец, античной. Собственно, конфликт и полемика выступают одним из видов диалога и адаптации ценностей противоположной стороны (тех, конечно, которые могут адаптированы). И сочинение Татиана Ассирийца — пример этому.

²⁶ Майоров Г. Г. Формирование Средневековой философии. Латинская патристика... С. 63.

²⁷ Татиан. Слово к эллинам... С. 93.

²⁸ Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви... С. 41.

²⁹ Шмонин Д. В. Введение в средневековую философию. Патристика. Учебное пособие. 3-е издание. СПб.: Изд-во РХГА, 2013. С. 41.

³⁰ Тантлевский И. Р., Светлов Р. В. «Эссеи как пифагорейцы»: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8. № 1. С. 54–66; Tantlevskij I., Svetlov R. Predestination and essenism // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8. № 1. С. 50–53.

Источники и литература

Источники

1. *Татиан*. Речь против эллинов // Сочинения древних христианских апологетов. В русском переводе с введениями и примечаниями прот. П. Преображенского. СПб., 1895. [Ре-принт. Серия «Античное христианство», раздел «Источники».] СПб.: Алетеия — Благовест, 1999. С. 10–45.
2. *Татиан*. Слово к эллинам // Раннехристианские апологеты II–IV веков: Переводы и исследования. М.: Ладомир, 2000. С. 93–117.

Литература

3. *Армстронг Х. А.* Истоки христианского богословия. Введение в античную философию / пер. с англ. В. А. Самойлова. 2-е изд., исп. и доп. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006.
4. *Афиногенов Д. Е.* К кому обращена апология Татиана? // Вестник древней истории. 1990. № 4. С. 167–174.
5. *Карсавин Л. П.* Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / пред. и комм. С. В. Мосоловой. М.: Изд-во МГУ, 1994.
6. *Киприан (Керн), архим.* Патрология. Общество любителей православной литературы. Киев: Изд-во имени свт. Льва, папы Римского, 2003. *Майоров Г. Г.* Формирование Средневековой философии. Латинская патристика. М.: Мысль, 1979.
7. *Плотников В.* История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности. Период первый. От начала христианства до Константина Великого. Казань: Типография Императорского Университета, 1885.
8. *Реверсов И. П., проф.* Апологеты. Защитники христианства. СПб.: Сатис, 2007.
9. *Сазарда Н. И., проф.* Лекции по патрологии I — IV века / под общ. и научн. ред. диак. А. Глущенко и А. Г. Дунаева. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004.
10. *Светлов Р. В.* Платон и «вольнодумцы» // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 206–216.
11. *Сергиевский А.* Отношение апологетов Восточной Церкви II века к языческой философии // Вера и Разум. Журнал богословско-философский, издаваемый при Харьковской Духовной Семинарии. Харьков: Типография Окружного Штаба, 1886. Т. 2. Ч. 1. С. 585–614.
12. *Сидоров А. И., проф.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. II: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. М.: Сибирская Благовонница, 2011.
13. *Скворцов К., проф.* Христианский философ Татиан. // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1867. Т. 2. Апрель. № 4. С. 4–24.
14. *Тантлевский И. Р., Светлов Р. В.* «Ессеи как пифагорейцы»: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8. № 1. С. 54–66.
15. *Шмонин Д. В.* Введение в средневековую философию. Патристика. Учебное пособие. 3-е издание. СПб.: Изд-во РХГА, 2013.
16. *Meijering E. P.* Wie platonisierten Christen? Zur Grenziehung zwischen Platonismus, kirchlichen Credo und patristische Theologie // Vigiliae Christianae. 1974. P. 15–28.
17. *Tantlevskij I., Svetlov R.* Predestination and essenism // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8. № 1. С. 50–53.

Vasily Krichfalushy. Hellenistic Philosophy as Understood by Tatian the Assyrian.

In this article, the author considers the main provisions of the Syrian apologist Tatian in relation to the ancient world-view of pagan philosophy, as well as a number of critical remarks of modern researchers on this subject. The fact is that in works on church history, the apologist Tatian is considered to be an active opponent of Greek pagan culture and civilization, including of art, science, language, and philosophy. The author attempts to analyze the critical attitude and sarcasm of the apologist with respect to pagan philosophy, and, as far as it is possible, to show that Tatian is still dependent in his *Speeches Against the Hellenes* on ancient philosophy.

Keywords: Tatian the Assyrian, Hellenistic philosophy, theory of borrowing, falsification, Hellenistic philosophy, Graeco-Roman society, Greek sophists, barbarians.

Vasily Vasilyevich Krichfalushy – Master of Theology, graduate student at St. Petersburg Theological Academy (vasyacri4@gmail.com).

А. В. Шевцов

К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ М. И. КАРИНСКОГО

(к 100-летию со дня кончины)

Статья посвящена рассмотрению философского и логико-гносеологического учения М. И. Каринского, профессора Санкт-Петербургской духовной академии. Делается вывод, что учение Каринского в определенном отношении можно считать философской системой. Реконструкция концепции этой системы свидетельствует, что она включала в себя историко-философское учение, в котором Каринским выстраивалась критика философских учений в границах от античности и вплоть до современной ему философии, а также логическое учение о классификации выводов. Определение Каринским проблем мышления было увенчано в его труде об истинах самоочевидных, которые не требуют доказательств. Каринский подверг критике учения Канта, Фихте, Гегеля, а также Тренделенбурга, Лотце и «полукантианское» направление философии за их догматизм.

Ключевые слова: М. И. Каринский, Санкт-Петербургская духовная академия, логика, гносеология, онтология, система философии, Кант, Гегель, Тренделенбург, Лотце.

Профессор философии Михаил Иванович Каринский (1840–1917) работал в Санкт-Петербургской духовной академии с 1869 по 1894 гг., известен рядом своих работ по логике, гносеологии и истории философии. В советское время Каринский был известен по отзывам, прежде всего, своих дореволюционных слушателей, учеников и почитателей. Особенно — в период возвращения логики в университеты согласно Положению от 1943 года, когда предмет логики стали преподавать в институтах СССР, а в МГУ и в ЛГУ были восстановлены кафедры логики. Так, например, первый заведующий кафедрой логики в МГУ Павел Сергеевич Попов был высокообразованным человеком еще дореволюционной поры, и когда в 1946 году Валентин Фердинандович Асмус подготовил первый учебник по логике, то в разгоревшейся вокруг выхода этого учебника научной дискуссии на страницах журнала «Вопросы философии», а именно в № 2 за 1947 год, П. С. Попов опубликовал в качестве приложения статью о логике Каринского. Однако необходимо все же признать, что в целом в советское время не приветствовались и игнорировались достижения русской христианской философской традиции. Эта тенденция продолжается и в наши дни.

Насколько справедливо говорить о философии, о логическом учении М. И. Каринского как об определенной системе? Если под «системой философии» того или иного мыслителя, например Канта или Гегеля, понимать всеохватную и всеобъемлющую модель философского учения, то возникает вопрос, а насколько соответствует, точнее, соответствовала ли философия Каринского такой модели? Для ответа на этот вопрос рассмотрим некоторые аспекты философского учения Каринского.

Сам Каринский рассматривал учения, например, Канта и Фихте, Шеллинга и Гегеля как системы философии. В своем труде «Критический обзор последнего периода германской философии» (1873)¹ он провел подробный анализ итогов немецкой

Александр Викторович Шевцов — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Московского авиационного института (национального исследовательского университета) (ashevzov@mail.ru).

¹ См.: Каринский М. И. Критический обзор последнего периода германской философии. Изд. 2-е, испр. М., 2011.

философской мысли, говоря о концепциях немецких мыслителей, характеризуя эти концепции как «системы». Остановимся подробнее на этой характеристике. Важной вехой в научно-философском развитии М. И. Каринского явился его переход 13 мая 1874 г. на кафедру истории философии в СПбДА. А. Л. Катанский и С. М. Лукьянов предположили, что Каринский мотивировал это осторожностью, а также некоторой неготовностью «выработать самостоятельную систему философии»². К этому периоду творческой эволюции мыслителя относятся, кроме упомянутого выше «Критического обзора...», следующие работы: «К вопросу о позитивизме» (1875), «Явление и действительность» (1878), далее последовала его знаменитая докторская диссертация «Классификация выводов» (1880). В этих работах ученого мы видим как систематизацию и своего рода «инвентаризацию» учений прошлого, так и выработку собственной логики-гносеологической системы философии.

В центре внимания М. И. Каринского всегда были проблемы, связанные с поиском первых фундаментальных оснований мышления, истины. Теорию истины он считал наиважнейшей, причем различал проблему выводных истин и проблему самоочевидных истин. Логически правильный вывод требует здесь особых отношений между мыслью, которая доказывается, и мыслью, которой доказывается. Эта проблема у Каринского рассматривается в особой логике, в теории классификации, в которой он дал исчерпывающую систему определений и классификацию выводов (мыслей доказываемых и мыслей доказывающих). Логическая система отношений между определениями мыслей доказываемых и тех, которыми доказываются другие мысли (посылки), требовала введения границы. Такое разграничение Каринский предложил ввести в своей системе как теорию «переноса», где за основание вывода принимается умозаключение от группы посылок к агрегату. Следовательно, мышлением будет называться такая деятельность ума, которая идентифицирует, определяет в общем субстрате значений (мыслей) и, затем, доказывает или воспринимает их достоверность, что совершается как перенос от группы (субстрата) к агрегату доказанных или самоочевидных мыслей (значений).

Говоря о возникновении целого направления фихте-гегелевской философии, Каринский писал, что причиной для его возникновения послужило противоречие, обнаруженное в «Критике чистого разума» ее противниками и вызывавшее потребность выйти за пределы концепции Канта. Каринский заметил, что, «отрицая положительно всякую возможность познания вещей, как существуют они сами в себе, Кант не был настолько последователен, чтобы отрицать вместе с тем и всякое участие этих вещей в процессе нашего знания»³. По Канту получалось, писал далее Каринский, что «содержание чувственного восприятия должно было быть дано извне через действие предмета на душу»⁴. Но это и было нерешенным противоречием концепции Канта: «Если достоверно участие вещей самих по себе в образовании наших восприятий, то они не могут уже быть признаны безусловно непознаваемыми, — писал Каринский, — мы познаем в таком случае действие их на душу, их участие в образовании восприятий, и затем, конечно, все то, что можно логическим путем вывести из этих данных»⁵. То есть действие «вещей в себе» не есть само по себе априорно, ведь если нам известно, что, по крайней мере принципиально, это их воздействие, как некая причинность, приводит к образованию в нашем сознании именно такого ряда более или менее конкретных фактов, то, следовательно, по крайней мере уже этот эффект причинения мы о «вещах в себе» точно знаем. И если нам как бы «точно» известны причины или о причинах, и нечто известно о структурах

² См.: Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора (с 1877 по 1913 г.) // Христианское чтение. 1916. Февраль. С. 196–197; Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы биографии. XIII // ЖМНП. Янв. 1917. С. 14; Шевцов А. В. Философские воззрения М. И. Каринского. Дисс. ...канд. филос. наук. М., 2014. С. 23.

³ Каринский М. И. Критический обзор последнего периода германской философии... С. 12.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 13.

порождающих, образующих все последующие восприятия (которые мы наблюдаем и можем фиксировать в опыте), — мы наверняка знаем, но вместе с тем одновременно и «как бы не знаем», то отсюда возникает следующая проблема. Если мы изучаем предметы и вещи, пусть диалектически, постоянно находимся в уточнении наших познавательных усилий и одновременно «как бы догадываемся» до изначальных причин, приведших к нашему конкретному знанию, то этой самой априорности и вовсе как бы и нет. Это был некий методологический прием Канта, но на самом деле «априорность» — это начальный опытный пункт, все равно как некий познавательный исходный момент, некий «0», где после него идет натуральный числовой ряд. На «0» мы не смотрим и его не учитываем, так как там же и ничего еще не было.

Каринский задается вопросом о том, на каком основании Кант мог возводить содержание восприятий к действию вещей самих в себе, то есть как нечто конкретное, хотя бы известное в малой степени, приобретается из совершенно неконкретного? Если ощущение, как действие, предполагает причину, то внешние вещи должны быть причиной последующих наших ощущений. «Но закон причины и действия есть одна из основных форм синтеза нашей познавательной деятельности»⁶, а чтобы выводить на основании закона причинности существование «вещей в себе», надо было допустить, что они регулируются законами нашей (!) умственной деятельности, а это последнее, доказывал, таким образом, Каринский, «прямо противоречило основным результатам „Критики чистого разума“»⁷.

По мысли отечественного философа, Кант именно поэтому и строил здесь свои выводы на том, что был сам убежден, что поскольку предмет познания есть, как и наша способность к овладению им, то он, следовательно, находится в нас, а поскольку он одновременно был и как бы «вне нас», то он, Кант, поэтому и предложил идею о «представлении» и «явлении». Таким образом, с неизбежностью выходило, что «предмет познания оказывается послушным нашим формам синтеза, что он есть только явление в нас и не имеет никакой реальности вне нас»⁸. И отсюда возникало подмеченное Каринским критичное противоречие: так «каким же образом значение этих законов можно было распространить на вещи, как они существуют сами в себе, вне нашего духа»? Программа Канта должна была последовательно вести к солипсизму, но так как она здесь была непоследовательна, то и такого агностического солипсизма не получилось. С одной стороны, восприятие кантовской модели мышления открывало некую смысловую глубину, а с другой стороны, сознание это как бы фиксирует, но как бы продолжает мыслить «дальше», и «некоей остановки перед барьером» не получалось.

Каринский писал, что принятие Кантом понятия «вещи в себе» для теории познания оказывалось догматическим, некоей аксиомой, и единственным путем избавления от этой критичной (противоречащей самой логике рассуждения его, Канта, о процессе познания) ситуации, был просто отказ от «вещи в себе». Единственный путь здесь состоял в том, чтобы «последний элемент познания, оставшийся еще не возведенным к субъективным условиям, именно содержание чувственного восприятия, освободить от зависимости от бытия, стоящего вне мысли»¹⁰. Этот шаг и совершил Фихте в своем «Наукоучении» (1794–1810).

Система философской гносеологии Фихте решала задачу объяснить объект из самой сознательной деятельности, без привлечения какого-либо влияния деятельности с самими внешними вещами. Фихте, по Каринскому, объяснял это тем, что мысли приписывалась продуктивная сила воображения, которая обладала двумя противоположными эффектами, что производило в результате при постоянном рефракционном отображении сознания его восприятия, с одной стороны, а с другой — вводило

⁶ Каринский М. И. Там же.

⁷ Там же. С. 13.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 14.

затруднения, возникающие «из свойств самого существа этой силы», что и является причиной, «по которой в эмпирическом сознании являются объекты»¹¹. Каринский объяснил процесс объективации сознания у Фихте, в свою очередь, тем, что у Фихте эта «сила», управляющая сознанием при движении вовне и в себя внутрь (почему мы и видим предметы, по Фихте), но она должна находиться именно «за пределами сознания и служит именно условием, при котором только является и может явиться сознание: пред сознанием таким образом объект является уже как готовый продукт и как проявление силы неизвестной сознанию»¹². Это действительно очень существенное уточнение Каринского, внесенное им в критику концепции сознания Фихте, — оно существенным образом и обновляет модель Фихте в вопросе объектов внешнего мира, и, одновременно, опровергает ее, как уже наивную. Таким образом, путь доказательств сознания, как его выстраивал Фихте, приводил к материализму и механицизму, а другой путь — из взаимодействия чистого «я» и вещи в себе — отрицался Фихте, потому что соединение противоположных подходов отрицает всякую возможность построения системы. Для самого Фихте возможность построения философской системы была обусловлена единством принципа, то есть, с точки зрения этого требования, нельзя допускать более чем одно реальное начало для объяснения явлений человеческого сознания.

Заслуга и ценность теории Фихте, по Каринскому, заключалась в том, что она смогла опровергнуть концепцию «вещи в себе» Канта и была осуществлена как некая точка поворота, которая «состояла в отрицании самого бытия вещи самой в себе, как бытия независимого от мысли»¹³. Если есть «вещь в себе», то бытие есть вечно неразгаданная загадка для человека, если ее нет — бытие насквозь прозрачно для человеческой мысли. Таким образом, Фихте обосновывал неизбежность вывода о самостоятельном развитии эмпирического сознания. «Вещь сама в себе» оказывалось понятием, которое только, и исключительно как излишняя добавка, «примышляется» к действительной вещи, а поэтому и само есть мысль, не более того. Но если мыслить какую-либо вещь, то не является ли ее мыслимое представление тоже представлением, а значит и мыслью? То есть вещь может быть помыслена лишь как объект мысли, писал Каринский. Отсюда Каринскому становилось очевидно, что «вещь в себе» Канта, равно как и его «априори», суть понятия, сконструированные естественно в мысли, со всеми их изводами, произведениями. Но здесь речь может идти только, как подчеркнул Каринский, «только об этой чистой активности, о реальном <то есть о действительном мире как он есть>, все содержание которого исчерпывается самым его деятельным состоянием»¹⁴.

Фихте не мог допустить в природе равнозначное по степени реальности бытия существование, как у человека, поэтому природа у него была простым объектом абсолютного «я», только как феномен в жизни сознания. Каринский полагал, что систему философии Фихте стал продолжать Гегель, который добавил историю и осмыслил ее в фихтеанском ключе, а самой важной заслугой философии Гегеля была его разработка логики, а точнее онтологии¹⁵. Каринский считал философию Гегеля наиболее последовательной на фоне рационалистических систем, высоко оценивая лежащий в ее основе принцип развития. Идея развития, по его мнению, «была особенно хороша тем, что подтверждалась фактами истории жизни человечества, гипотезами естествознания о поступательном движении в жизни природы»¹⁶. Однако коренным недостатком гегелевской системы, не позволившим Каринскому полностью принять ее, было то, что исходным началом в философии Гегеля служило саморазвитие чистой идеи, Абсолютного. «То, чему Кант давал значение лишь форм мысли, — отмечал

¹¹ Там же. С. 14.

¹² Там же. С. 14–15.

¹³ Там же. С. 17.

¹⁴ Там же. С. 19.

¹⁵ Там же. С. 23.

¹⁶ Каринский М. И. Явление и действительность // Православное обозрение. 1878. Март. С. 679.

он, — Гегель превратил в содержание, в реальную основу всякого бытия; ряд отвлеченных логических понятий должен был в этой философии, говоря словами Гегеля, представлять истину, как она есть сама в себе без покрова. Гегель именно вопрос о бытии поставил на то место, которое должно было принадлежать ответу на него»¹⁷.

Каринский подробно, анализируя самую суть, рассмотрел системы философии, возникшие после Фихте, такие например, как Куно Фишера, Фортлаге и Эдуарда Целлера. Причем именно теория Целлера, тесно связанная с разбором актов мышления, деконструкцией процесса мышления, являвшаяся, по сути, пограничной на рубеже областей психологии и теории познания, вызвала у Каринского согласие. Целлер развивал идею, что должна существовать причина существования и деятельности души, «но что душа, наоборот, не только своим происхождением обязана отличной от нее причине, но и в самом своем существовании и деятельности зависит от общих сил и законов, или точнее от одной последней общей причины всякого бытия»¹⁸. Без этого последнего предположения о едином основании всякого бытия, по мнению Целлера, как писал Каринский, и не могло быть объяснено взаимодействие, в котором состоят все существующие предметы. А вот центральный пункт своего учения о душе как начале осуществления жизни Целлер, по Каринскому, видел в том, что «Простое существо души делается способным к развитию психической жизни только благодаря образованию пригодного к тому телесного организма». При условии наличия такого организма «получаются возбуждения для этой жизни и совершается ее усложнение и развитие»¹⁹. Причем Каринский ставил в заслугу Целлеру объяснение им роста знания с увеличением ассоциаций, или связей образов, выстраивающихся в сознании по аналогии. Эта тема получит впоследствии фундаментальное обоснование в труде Каринского «Классификация выводов» (1880) в учении о гипотезе, аналогии и аппрегенсии (понимании).

Система Целлера и привела Каринского к разрешению ответа на вопрос, почему именно система Гегеля, а не, скажем, самого Целлера или Фортлаге, является наиболее принятой и востребованной. Каринский заключил, что «направление, завершением которого была гегелева система, и всего более эта самая система — серьезно поставила вопрос о смысле, идеальном значении бытия; только она понимала бытие во всей его целостности как воплощение целей вечного разума и пыталась понять мыслью эту разумность»²⁰. Такую оценку дал Каринский системе философии Гегеля и охарактеризовал ее подлинный смысл в следующих словах: только система философии Гегеля «поняла, в чем состоит для ума высшая и самая глубочайшая загадка в бытии, и с замечательной смелостью хотела всю целостность бытия понять и представить как процесс самоосуществления самой разумности»²¹.

После Гегеля Каринский увидел оригинальное развитие философской системы уже у Тренделенбурга²². Так, Тренделенбург, усомнившись в постановке и решении Кантом вопроса о пространстве и времени как о субъективных представлениях, справедливо предполагал: почему эти представления не могут быть и объективными? И не могут быть и субъективными и одновременно также и объективными формами?²³ Теория тождества будет развита М. И. Каринским позднее, в «Классификации выводов» (1880) и далее в «Об истинах самоочевидных» (1893). Но русский философ именно у Тренделенбурга увидел, что тот первый попытался найти деятельность, общую бытию и познанию. «Стараясь из нее объяснить все то, что Кант назвал

¹⁷ Шевцов А. В. М. И. Каринский и русская гносеология конца XIX — начала XX века. М.: Мир философии. С. 97.

¹⁸ Каринский М. И. Критический обзор... С. 123.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 131.

²¹ Там же.

²² М. И. Каринский пользовался вторым изданием «Логических исследований» Адольфа Тренделенбурга от 1862 г.

²³ См.: Каринский М. И. Критический обзор... С. 135.

формами познавательных процессов, Тренделенбург первый пытается дать реальную подкладку для мысли о единстве форм мышления и бытия»²⁴. Такая деятельность есть движение, она одинаково равно присуща и мышлению, и бытию. Каринский подчеркнул решение Тренделенбургом проблемы характера движения. Движение необходимо должно быть «противообразом» (Gegenbild, термин Тренделенбурга), поэтому оно и отображается в сознании. Для этого Тренделенбург даже различал движение на внешнее и на конструктивное. Доказывая в послылке тождество движения внешнего и конструктивного, Тренделенбург распространял его, по Каринскому, на все взаимодействия в природе, подчеркивая диалектический тезис о тождестве бытия и мышления. И что более важно — на соединение субъективного и объективного. Каринский показал, что Тренделенбург не разделял точку зрения Канта на пространство и время как на условия движения, то есть не признавал их существующими до движения. «Но эти трудности устраняются сами собой, если признать движение за первоначальную деятельность бытия и мысли, и пространство назвать внешним непосредственным порождением движения, а время — внутренней мерой движения», — передавал Каринский мысль Тренделенбурга²⁵.

Каринский отмечал отличие Тренделенбурга от Гегеля и в вопросе движения, а именно в трактовке причинности. Причинность у Тренделенбурга объяснялась из движения, она не была внешним законом, а порождалась в самом движении. Но Тренделенбург Каринского добавляет к проблеме определения движения цель. Сам Каринский перемежает в этом тексте идеи Тренделенбурга со своими собственными, что представляет определенную трудность в многоуровневой интерпретации. О душе уже Каринский писал, что «Душа есть та определенная мысль, которая как цель воплощает самую себя в организме»²⁶. В качестве недостатка системы Тренделенбурга Каринский отмечал, что у него цель полностью отделена от категорий как законов движения, а сама связь между целью и общими законами бытия, «необходимая для объяснения действительного мира, оказалась чисто внешней, а поэтому непонятной и необъяснимой»²⁷.

Каринский видел, что только у Германа Лотце, в отличие от систем Гегеля и Тренделенбурга, добавилась «соотносительность» при описании бытия сущего одного и сущего другого. Именно Лотце указывал, что «в действительности каждый существующий предмет всегда стоит в каком-либо отношении к другим»²⁸. Только пространство дает форму совместного существования вещей, которое есть *форма отношения сущего к сущему*. Отчасти противоречиво было у Лотце, что сущность не из себя порождает качества, но она «примышляется» к ним, когда они даны в известной связи. Все зависело у него от определенной комбинации свойств, почему в нас и возникает иллюзия материи. То есть «не материя порождает известные свойства, которые мы приписываем различным предметам, а законосообразность в сочетании этих свойств производит призрак материальности»²⁹. Каринский подчеркивал здесь, что выбор у Лотце приоритета механицизма неизбежно наталкивался на организм, поскольку механизм служил лишь средством к осуществлению органического.

Осуществив кардинальную проработку всех известных направлений и систем философии, развившихся или из кантовской критической философии, или как альтернативные ей, Каринский, подводя итоги, пришел к выводу, что главным «вопросом будущего становится проблема познания, от нового разрешения которой и должен зависеть вопрос о философском знании»³⁰. И основная ошибка критической философии

²⁴ Там же. С. 137.

²⁵ Там же. С. 142.

²⁶ Там же. С. 148; об этическом см.: Шевцов А. В. Этико-гносеологическая проблематика в учении М. И. Каринского // Вестник МИТХТ. 2015. Т. 2. № 4. С. 68–74.

²⁷ Там же. С. 165.

²⁸ Там же. С. 168.

²⁹ Там же. С. 177.

³⁰ Там же. С. 325.

заклучалась, по мнению Каринского, в том, что в ней признавались лежащие в основе операций мысли *предположения о бытии*, которые на самом деле должны управлять мыслью и которые (эти предположения о бытии) должны служить законом для всех помыслов (у Каринского «отправлений»).

Б. В. Яковенко в своем труде «История русской философии» (1938) относил учение М. И. Каринского к *эмпиристскому критицизму*³¹, очевидно, учитывая и понимая при таком определении места философии Каринского, прежде всего, его логико-гносеологические труды и шумевшую полемику с А. И. Введенским в 1894–1896 гг. Здесь характерно, что Каринский выступал в его труде уже не только русским кантианцем, может быть, по несколько преувеличенной характеристике В. С. Серебренникова и Алексея Ив. Введенского, но к критическому направлению философствования Каринского добавляется у Яковенко еще и эмпиристская компонента. Это весьма показательно, ведь до некоторых пор, скажем до революции, труды Каринского еще неразрывно ассоциировали только с духовно-академической традицией. М. И. Каринский исследовал и труды английских философов и логиков: Милля, Спенсера. Во многом только после выхода труда Яковенко, историко-философское сочинение которого отразило укрепляющуюся уверенность в том, что теоретико-философское наследие Каринского было вовсе не клерикальным, но вполне научным, и философское учение М. И. Каринского стало находить свое место в ряду философских систем. Яковенко сближал учение Каринского с теориями Гамильтона, Дживонса, с критическим реализмом А. Рилля и критическим позитивизмом Э. Лааса³².

Таким образом, мы считаем, что можно говорить о философской системе у М. И. Каринского после проведения реконструкции его историко-философского и логико-гносеологического учений и обнаружения в них системообразующих концепций. К таковым исследованиям Каринского относятся его учение об истине, о достоверности мышления, предпринятый им критический анализ философских концепций прошлого и современных учений, построение фундаментальной логической классификации выводов. Логико-гносеологическое учение Каринского, его философская система оказываются актуальными и в наши дни.

Источники и литература

1. *Бажанов В. А.* История логики в России и СССР (Концептуальный контекст университетской философии). М., 2007.

2. *Бажанов В. А.* Логика в России и православная церковь // Логические исследования. М., 2012. № 18.

3. *Бажанов В. А.* М. И. Каринский и Дж. Ст. Милль // Логико-гносеологическое направление в отечественной философии (первая половина XX века): М. И. Каринский, В. Н. Ивановский, Н. А. Васильев / под ред. В. А. Бажанова. М., 2012. С. 115–126.

4. *Бирюков Б. В.* Трудные времена философии. Логика и философия в первые послесталинские годы. Математическая логика. Кн. 2: В мире логики — математической и философской. М., 2014.

5. *Бирюков Б. В.* Трудные времена философии. Отечественная логика, история и философия в последние сталинские годы. Ч. 1: Борьба вокруг логики: диалектической, формальной, математической. Челпанов, Асмус, Фохт, Поварнин, Попов, Ахманов, Лосев. Марксистско-ленинская мифология истории. М., 2012.

6. *Лукьянов С. М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы биографии. XIII // ЖМНП. 1917. Январь. С. 14.

7. *Каринский М. И.* К вопросу о позитивизме // Православное обозрение. 1875. № 10 (октябрь). С. 345–375.

³¹ Яковенко Б. В. История русской философии. М., 2003. С. 477.

³² Там же. С. 282.

8. *Каринский М. И.* Классификация выводов // Избранные труды русских логиков XIX в. М., 1956. С. 3–192.
9. *Каринский М. И.* Критический обзор последнего периода германской философии. М., 2011.
10. *Каринский М. И.* Об истинах самоочевидных. СПб., 1893.
11. *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора (с 1877 по 1913 г.) // Христианское чтение. 1916. Февраль. С. 196–197.
12. *Коцюба В. И.* Духовно-академическая философия XIX столетия в немецкой историко-философской науке XX в. // Вопросы философии. 2017. № 2. С. 117–127.
13. *Радлов Э. Л.* М. И. Каринский. Творец русской критической философии. Пг., 1917.
14. *Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии // *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.* Очерки истории русской философии / сост, вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. Свердловск, 1991. С. 96–216.
15. *Тренделенбург А.* Элементы логики Аристотеля / под общ. ред. Н. А. Дмитриевой. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2017.
16. *Фихте И. Г.* Наукоучение в его общих чертах // *Он же.* Сочинения: в 2 т. СПб., 1993. Т. II. С. 771–789.
17. *Шевцов А. В.* М. И. Каринский и русская гносеология конца XIX — начала XX века. М.: Мир философии. 2017. 303 с.
18. *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.* Очерки истории русской философии / сост, вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. Свердловск, 1991. С. 217–592.
19. *Яковенко Б. В.* История русской философии. М., 2003.

Aleksandr Shevtsov. On the Question of the Philosophical System of Mikhail Karinsky (in honor of the centennial of the repose of M. Karinsky).

The article is devoted to the philosophical and logico-gnoseological teaching of Mikhail Karinsky, professor of St. Petersburg Theological Academy. The article concludes that the teaching of Karinsky in a certain respect can be considered a philosophical system. The reconstruction of the concepts of this system shows that it included historical and philosophical teachings, in which Karinsky organized a critique of philosophical teachings from antiquity up to modern philosophy, as well as logical teaching about the classification of conclusions. The definition of Karinsky's thinking received its final structure in his work on self-evident truths, that is, truths that do not require proof. Karinsky criticized the teachings of Kant, Fichte, Hegel, as well as Trendelenburg, Lotze, and the "semi-Kantian" trend of philosophy for their dogmatism.

Keywords: Mikhail Karpinsky, St. Petersburg Theological Academy, logic, gnoseology, ontology, philosophical systems, Kant, Hegel, Trendelenburg, Lotze.

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

А. А. Лагунов

ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ И МОЛИТВЕННОЕ ДЕЛАНИЕ КАК СПОСОБЫ ПОСТИЖЕНИЯ МИРА

В статье рассматривается сходство состояний декартовой медитации и молитвенного бодрствования, одинаково ведущих познающего субъекта соответственно к «интеллектуальной интуиции» или к откровению, позволяющим ему выйти за пределы эмпирии, предметной данности, и созерцать сущность-заданность. Утверждается, что для православного богословия, в отличие от католической теологии, первично молитвенное творчество, совершенствуемое в опыте подвижничества, а вербализация и рационализация этого опыта имеют служебный характер. Восторжествовавшая же в западной познавательной традиции антропоцентрическая эпистемология отказала метафизике в праве на существование, что сделало проблематичным и сам процесс философствования, невозможный без удивления данным и устремленности в непознанное, в котором это данное задается. Потому постепенно деградирует и философия как совокупность выкристаллизовавшихся в процессах «молитвенного» философствования философских систем, своеобразных ступеней на жизненном пути к истине. Таким образом, наука выбрала не путь молитвенной сосредоточенности мышления, стремящегося постичь мир в его началах, а путь языческой магии, настроенной на нахождение скрытых в природе сил, которые бы смогли обеспечить могущество познавшему их человеку.

Ключевые слова: философствование, философская система, молитва, способы познания, метафизика, трансцендентальная философия, богословие, картезианское сомнение, сознание, интуиция.

По мысли Аристотеля, «люди и теперь, и впервые начали философствовать» вследствие удивления, «причем вначале они испытали изумление по поводу тех затруднительных вещей, которые были непосредственно перед ними, а затем понемногу продвинулись на этом пути дальше и осознали трудности в более крупных вопросах»¹. Удивленные и изумленные повседневностью, удовлетворявшей ранее и удовлетворяющей сегодня большинство практически мыслящих людей, немногие представители рода человеческого не ограничились сферой чувственно данного, предметного, и пошли дальше, изыскивая скрытые причины вещного мира, задающие законы его существования. Но на этом пути возникали непреодолимые трудности, связанные с ограниченностью возможностей познания, с принципиальной относительностью нелегко добываемых знаний. Человек увеличивал область им познанного, но одновременно и многократно расширял границы этой области, соприкасающиеся с неведомым, осознавая при этом, что чем больше он знает, тем шире круг вопросов, на которые он не может ответить, и многие из последних не оставляют ему никакого шанса для достоверного, убедительного для всех ответа даже в далеком будущем.

Люди «впервые начали философствовать», но завершить свое начинание они уже никогда не смогут, поскольку философствование — это процесс, так же как и процесс жизненный, не имеющий своего окончания до тех пор, пока существует человек, пока в нем наличествует интенция к любомудрствованию. Этот процесс породил многогранный феномен философии, представляющий собой совокупность философских

Алексей Александрович Лагунов — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социальной философии и этнологии Гуманитарного института Северо-Кавказского федерального университета (emaillag@mail.ru).

¹ Аристотель *Стагирит*. Метафизика / Е. Басова, ред. М., 2006. С. 10.

систем, выкристаллизовавшихся ступенек мысли, по которым всякий начинающий философствовать может сразу подняться на высоты любознательности, уже достигнутые его предшественниками, и даже еще выше, но только при одном условии: если он не будет останавливаться на какой-либо из множества ступенек, не превратится в эпигона той или иной философской системы, поскольку философствование есть путь, по которому нужно постоянно идти.

Постоянство процесса философствования обуславливается, с одной стороны, ограниченностью человека, в том числе свойственных ему познавательных способностей, с другой — его открытостью перед неведомым, возможностью соприкоснуться с ним, раздвигая границы познания. Причем не только соприкоснуться, но и погружаться в это неведомое, метафизическое, трансцендентное физическому миру, однако при этом и имманентное ему, поскольку оно является источником вечно искомых скрытых причин всех чувственно данных вещей, явлений, процессов, постигаемых человеком.

Символически соотношение метафизического и физического в нашем познании выражается в образе креста: человек как житель двух миров — горного и долинного — распят между этими мирами; постигая данность в органах чувств горизонтали, он не может не возвыситься по вертикали заданности или же погрузиться, тоже по вертикали, в глубины мироздания, что логически означает одно и то же — философствование, придающее высокое достоинство мыслящему субъекту. «Человек — всего лишь тростник, слабейшее из созданий природы, но он — тростник мыслящий... все наше достоинство — в способности мыслить. Только мысль возносит нас, отнюдь не пространство и время, в которых мы — ничто»², — констатировал Б. Паскаль.

Интенция к трансцендированию за пределы чувственного мира, без которой невозможно философствование, выкристаллизовалась в философскую ступеньку трансцендентализма, вернее, в несколько таких ступеней. М. К. Мамардашвили считал, что основателем трансцендентального идеализма являлся Р. Декарт, который в своем опыте «когито» пришел к идеально первым основаниям, предшествующим и миру, и познающему его субъекту (при этом М. К. Мамардашвили делал оговорку: у Р. Декарта термин «трансцендентальное основание» встречается редко, при случае, и лишь у И. Канта он становится специальным понятием: «Я называю *трансцендентальным* всякое знание, занимающееся не столько предметами, сколько нашей способностью познания предметов, поскольку оно должно быть возможным *a priori*»³). По мысли Декарта, «...мир — это то, что я представляю в качестве мира. А есть еще нечто до того, как выпали в осадок и кристаллизовались представления на одной стороне мира, а на другой — субъекта, который этот мир наблюдает. Вот это нечто первичное и есть трансцендентальное»⁴. Трансцендентальное есть первое не по причине и не по времени, а именно идеально первое, свободное действие, представимое «в зазоре между первым и вторым шагом», до начала движения мысли (если же это движение началось, то появляется закон). Картезианское сомнение — это «уход в зазор, подвес и глядение оттуда»⁵. Трансцендентальный субъект (или собранный субъект, по Декарту) стоит и длится над двумя пропастями: «Над пропастью материального, изменяющегося и порочного мира, как порочен всякий материальный мир, и вот этого высшего, идеального мира, который тоже пропасть, если мы приписываем ему какие-то неземные свойства недостижимого нами вечного существования»⁶.

Трансцендентальное «я», не являющееся частью мира, М. К. Мамардашвили образно сравнивает с переключателем: «Метафизическое „я“ — это лишь переключатель, который позволяет мне переходить из физического ряда в ряд мысли и обратно»⁷.

² Паскаль Б. Мысли. СПб., 2004. С. 93.

³ Кант И. Критика чистого разума. Ростов н/Д., 1999. С. 54.

⁴ Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993. С. 115.

⁵ Там же. С. 39.

⁶ Там же. С. 200.

⁷ Там же. С. 138.

Декарт называет его «единичным естеством», Кант — «единичным представлением». М. К. Мамардашвили прибегает для ясности изложения к символу креста, утверждая, что мы «живем в зазоре между жизнью сознания и натуральным потоком, „раскопаны“ в этом зазоре», и на эту «неминуемую распятость между натуральным, природным и чем-то, о чем мы можем говорить только символически»⁸, и указывает символ креста.

Не обходит стороной мыслитель и тему молитвы, называя последнюю «способом собирания сознания», которое само собраться не может и требует специального усилия. Сознание нужно вначале собрать, а потом «держат» как целое: «Мы, реальные люди, иногда в этот режим попадаем — и тогда, по Декарту, мыслим. И когда мыслим — существуем. А выпадаем из этого режима — не существуем. Слово „существование“ относится здесь к бытию в этом режиме... душа мыслит лишь в этом режиме сознания, а мы существуем, когда мыслим... Декарт говорит: человек есть *среднее* между Бытием и Ничто. (Термины „бытие“, „Бог“, „истина“ у него совпадают.)»⁹ (по поводу последнего замечания нельзя не вспомнить евангельское «Я есмь путь и истина и жизнь, никто не приходит к Отцу, как только через Меня (Ин 14:6)). Таким образом, в интерпретации М. К. Мамардашвили и интеллектуальная медитация Декарта, и молитва являются способами правильного мышления, восходящего к метафизическому «я» и позволяющего человеку постичь, понять этот мир, его законы и их скрытые от чувственного познания основания. Поэтому не является простым совпадением то, что интуиция, способность выходить за пределы эмпирии, созерцать сущность-заданность, является и в философствовании великого мыслителя, и в религиозном сознании определяющим фактором познания, причем интеллектуальная интуиция философствующего субъекта и откровение как результат молитвенного делания если не тождественны, то действуют по принципу взаимной дополнительности.

Современная наука предоставляет нам факты, подтверждающие, хотя, согласимся, и косвенно, эти умозрительные выводы. Так, после открытия, сделанного экспертами лаборатории нейро- и психофизиологии Санкт-Петербургского научно-исследовательского института им. Бехтерева, молитвенное бодрствование понимается многими современными учеными как четвертое состояние сознания, наряду с бодрствованием, быстрым и медленным сном. «Когда наши обследуемые погружались в молитву, то происходило замедление ритма биотоков до частоты всего лишь 3 Герц. Эти медленные ритмы носят название „дельта-ритмов“ и наблюдаются только у младенцев до двух-трех месяцев...»¹⁰, — отмечал руководитель лаборатории профессор Валерий Слезин. Важно отметить, что молитва понимается учеными именно как состояние *со-знания*, состояние, сопутствующее получению знаний.

Молитва и в христианстве всегда понималась не только как прошение о чем-либо, а как нечто гораздо большее. В своем «Точном изложении православной веры» прп. Иоанн Дамаскин, дефинируя молитву, ставит просительный аспект только на второе место: «Молитва есть восхождение ума к Богу или просьба у Бога того, что прилично»¹¹. Обратим внимание: прежде всего — восхождение ума, или, как это определялось ранее, — возвышение его по вертикали сверхчувственной заданности, что есть одновременно и вертикальное погружение в глубины мироздания. (Возвращаясь к творчеству Р. Декарта, интерпретированному М. К. Мамардашвили, нельзя обойти стороной метафизические размышления о «единице ума», своеобразном «атоме» мышления, задающем шаг когитального движения, шаг, одновременно ведущий «и в идеальный континуум, в котором Божественный разум, и под эмпирию (или что станет лишь эмпирией

⁸ Там же. С. 139–140.

⁹ Там же. С. 141.

¹⁰ См.: Петербургские нейрофизиологи открыли четвертое состояние сознания — «молитвенное бодрствование» // Портал «Islam News. Информационное агентство России». URL: <http://www.islamnews.ru/news-9399.html> (дата обращения: 10.03.2016).

¹¹ Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М., 2009. С. 327.

и вопросом наблюдения). И отделить одно от другого, ухватить отдельно обе части этого шага невозможно: это один шаг, направленный сразу и вверх, и вниз»¹².)

Молитвенное делание, как и трансцендентально-философское абстрагирование, требует высокой степени сосредоточенности, элиминации всех предметных факторов, заставляющих наш ум заблуждаться, теряться в очевидности, совершать ошибки. Молитва, понимающаяся в христианстве как собеседование с Богом, «предполагает полное отрешение от тварного бытия (она выше естественного любомудрия), абсолютную свободу от всякой страстной мысли... и предельное бесстрашие»¹³. Только такая молитва, трансцендирующая человека в «зазор между жизнью сознания и натуральным потоком», может способствовать постижению им тайн бытия, постижению не окончательному, но прогрессирующему, приближающему нас к пониманию истины, которая не является плодом нашего воображения, а объективно есть. «В молитвах и песнопениях церковных, — писал святой праведный Иоанн Кронштадтский, — по всему их пространству движется Дух истины»¹⁴.

Именно здесь, на наш взгляд, в молитвенном делании, в духовном опыте, просвещающем «разумные очи сердечные»¹⁵ (св. Макарий Великий), открывающем духовное зрение (в философской терминологии — умозрение), — основание православного богословствования. Для христианских аскетов, отцов Церкви первично молитвенное творчество, совершенствуемое в опыте подвижничества, а вербализация и рационализация этого опыта — уже после и не всегда. Эта методология коренным образом отличается от католической, акцентирующей внимание на рационалистических способах понимания (и одновременно редуцирующей духовность до уровня чувственности, пусть и мистической), а потому приоритетно выделяющей философские (в рационально-теоретическом смысле) способы постижения мира, тем самым дезавуируя когда-то провозглашенную служебную роль философии и подменяя живой духовный опыт догматичной философской системой томизма. И если молитвенный опыт и философствование в качестве способов перманентного восхождения к истине, как отмечалось, еще возможно сопоставлять, то выбор в качестве мировоззренческого основания томизма, пусть даже совершенствующегося в форме неотомизма, такое сопоставление исключает и означает остановку на когда-то выкристаллизовавшейся ступени философской системы, предпочтение догматизма вечному поиску ответов на смысложизненные вопросы, к которому призвано философствование.

Как подчеркивал о. Александр Шмеман, «...существует вечная разница между знанием о Боге и знанием Бога... Православие всегда подчеркивало знание Бога, в то время как о западной традиции можно, несколько упрощая, сказать, что она обращена в основном к знанию о Боге»¹⁶, которое всегда имеет прагматический аспект. Протестантизм, возникший формально как антагонизм католическому религиозному мировосприятию, по факту только усилил антропоцентрическую тенденцию в христианском познании, чему способствовало полное игнорирование Предания, а, соответственно, и духовного опыта, а также утверждение о доминировании личностного интеллекта в познавательном процессе. Со временем это не могло не привести к становлению «светской» философии и к дальнейшему отказу от богословия вообще, тем самым — к отказу и от молитвенного делания, и от философствования как такового, являющихся действенными способами постижения мира. Иначе, антропоцентрическая эпистемология, делегировавшая человеческому разуму протагоровское качество меры всех вещей, отказала метафизике в праве на существование. Но ведь вместе с философствованием, невозможным без удивления данным и устремленности

¹² Мамардашвили М. Картезианские размышления... С. 247.

¹³ Сидоров А. И. Комментарии // Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения. М., 1994. С. 159.

¹⁴ Иоанн Кронштадтский, св. прав. Моя жизнь во Христе. М., 2013. С. 479.

¹⁵ Православный молитвослов и Псалтирь. М., 1988. С. 17.

¹⁶ Шмеман А., прот. Как преподавать вероучение подросткам // Собрание статей, 1947–1983. М.: Русский путь, 2011. С. 739.

в непознанное, исчезает и философия как совокупность выкристаллизовавшихся в процессах «молитвенного» философствования философских систем, своеобразных ступенек на жизненном пути к истине.

Современная наука, стремящаяся позиционировать себя в качестве строгого знания, основывающегося на «позитивной» установке О. Конта, в соответствии с которой факты и только факты, а не «внутренняя» сущность вещей, не трансцендентальное бытие субъекта должны браться во внимание, тем самым делает основанием мышления предметность, от которой когда-то так предостерегал Р. Декарт, полагая, что зачарованность сознания предметным миром вводит его в заблуждения. Тем самым наука выбрала не путь молитвенной сосредоточенности мышления, стремящегося постичь мир в его началах, а путь языческой магии, настроенной на нахождение скрытых в природе сил, которые бы смогли обеспечить могущество познавшему их человеку; не сакральный путь человеческого понимания «почему?» и «что?», приобщающегося, по Платону, к истинному Бытию, а путь ремесленного совершенствования, «технэ», «знания, как», причастного изменчивой области вечного становления¹⁷.

Мы начали статью с мысли Аристотеля о возникновении философствования из удивления, у которой имеется продолжение: «Если таким образом начали философствовать, убегая от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради постижения (вещей), а не для какого-либо пользования (ими)»¹⁸. По-видимому, наука, ставшая сегодня на службу обществу потребления и забывшая свои прежние высокие идеалы, неправомерно, «по инерции» продолжает считать себя наследницей этого великого философа, отказываясь (хотя, согласимся, и имплицитно) от знания как постижения мира и понимания сути вещей и подвергая забвению философскую классику, в которой выкристаллизовались ступеньки познания, вознесшие человека на головокружительную высоту, с которой, не имея опоры, так легко упасть вниз.

Источники и литература

1. *Аристотель Стагирит*. Метафизика / Е. Басова, ред. М., 2006.
2. *Брамбо Роберт С.* Философы Древней Греции. М., 2002.
3. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М., 2009.
4. *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Моя жизнь во Христе. М., 2013.
5. *Кант И.* Критика чистого разума. Ростов н/Д., 1999.
6. *Мамардашвили М.* Картезианские размышления. М., 1993.
7. *Паскаль Б.* Мысли. СПб., 2004.
8. Петербургские нейрофизиологи открыли четвертое состояние сознания — «молитвенное бодрствование» // Портал «Islam News. Информационное агентство России». URL: <http://islamnews.ru/news-9399.html> (дата обращения: 10.03.2016).
9. Православный молитвослов и Псалтирь. М., 1988.
10. *Сидоров А. И.* Комментарии // Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения. М., 1994.
11. *Шмеман А., прот.* Как преподавать вероучение подросткам // Собрание статей, 1947–1983. М., 2011.

¹⁷ См.: *Брамбо Роберт С.* Философы Древней Греции. М., 2002.

¹⁸ *Аристотель Стагирит*. Метафизика / Е. Басова, ред. М., 2006. С. 10.

Aleksey Lagunov. Philosophical Inquiry and the Work of Prayer as Ways of Understanding the World.

The author of this article examines the similarity of states in Cartesian meditation and in prayerful vigil, each of which leads the cognizant subject, respectively, either to “intellectual intuition” or to revelation that allows him to go beyond the limits of empirical, objective data, and contemplate essence and predetermination. It is asserted that for Orthodox theology, unlike Roman Catholic theology, primarily the creativity of prayer, perfected in the experience of asceticism, rather than the verbalization and rationalization of this experience, takes on a central role. The anthropocentric epistemology that triumphed in the Western cognitive tradition denied metaphysics the right to exist, which made the philosophizing process itself problematic, impossible without wondering about what is known and aspirations for the unknown in which this known is given. Therefore, philosophy as a set of philosophizing systems viewed as peculiar steps on the life path toward truth and crystallized in the processes of “prayerful contemplation”, degrades. Thus, science has chosen not the path of prayerful contemplation, of thinking and striving to comprehend the world in its beginnings, but the path of pagan magic, tuned to finding forces hidden in nature forces that could provide power to the person who knows them.

Keywords: philosophical reasoning, philosophical system, prayer, methods of knowledge, metaphysics, transcendental philosophy, Cartesian doubt, consciousness, intuition.

Aleksey Aleksandrovich Lagunov — Doctor of Philosophical Sciences, Professor at the Department of Social Philosophy and Ethnic Studies at the North Caucasus Federal Institute for the Humanities (emailag@mail.ru).

Н. Н. Ростова

ИММАНЕНТИЗМ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

В статье рассматривается феномен имманентизма в русской философии и литературе. Под имманентизмом автор понимает отрицание запредельных величин, которое находит свое выражение в формуле «Бог умер». В отличие от западной интеллектуальной культуры для русской культуры идея смерти Бога не стала фундаментальной, однако и в ней заметной оказывается линия имманентизма. С этой точки зрения автор рассматривает произведения Л. Н. Толстого, Н. Федорова, А. П. Чехова, Д. Мережковского, З. Гиппиус. По мнению автора статьи, имманентизм в русской культуре существенно отличается от имманентизма в западной культуре. В основе попыток переосмыслить христианство здесь лежит не желание привести его в соответствие современному сознанию или конкретным нуждам социума, не желание возвысить человека, превратив Бога в промежуточный этап его становления, не стремление удалить Бога на безопасную дистанцию, но ревность по Богу. Русское сознание в своих имманентистских тенденциях парадоксальным образом пошло по противоположному пути приближения к Богу живому.

Ключевые слова: имманентизм, «закрытый мир», смерть Бога, Л. Н. Толстой, Н. Федоров, А. П. Чехов, Д. Мережковский, З. Гиппиус, богоискательство, философия сакрального.

Современная западная философия берет за свое основание формулу «Бог умер». Эта формула открывает дорогу всем остальным взаимосвязанным идеям культурных смертей — смерти автора, смерти слова, смерти искусства, смерти религии, смерти человека, конца метанарраций, истории и науки. «Смерть Бога» означает исключение трансцендентной перспективы мира и человека. Для описания философии после «смерти Бога» современный канадский философ Чарльз Тайлор вводит понятие «закрытого мира», или «горизонтального» мира¹. Как говорит Тайлор, «...в современном мире возникли такие условия, при которых уже невозможно честно, рационально, без смущений, фальсификаций или смирения ума верить в Бога. Эти условия не оставляют нам ничего, во что можно верить, кроме самого человека — человеческое счастье, человеческий потенциал, героизм...»². Идея смерти Бога радикально изменяет язык философии. Между традиционными терминами «имманентное» и «трансцендентное» утрачивается напряжение противопоставления. Они перестают представлять собой оппозицию. Апофеозом нового мышления становится философия Ж. Делеза, согласно которой трансцендентное — это не то, что противостоит имманентному, наподобие того как внешнее противостоит внутреннему, ибо само онтологическое различие исчезает. Нет автономного трансцендентного. Есть лишь имманентное. Трансцендентное — только одна из конфигураций на теле имманентного, его производное, случайный сгусток³. Подобную логику повторяет Ж.-Л. Нанси, раскрывая идею тела Бога. Делез, прекрасно понимая последствия имманентизма, переосмысливает Ф. М. Достоевского в его утверждении, что если Бога нет, то все позволено. Напротив,

Наталья Николаевна Ростова — доктор философских наук, старший преподаватель кафедры философской антропологии философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (nnrostova@yandex.ru).

¹ Тайлор Ч. Структуры закрытого мира // Логос. 2011. № 3. С. 33–55.

² Там же. С. 39.

³ Делез Ж. Имманентность: жизнь... // Сайт Klinamen. URL: <http://dironweb.com/klinamen/fila15.html> (дата обращения: 07.11.2016).

заявляет Делез, если Бога нет, то ничего нельзя!⁴ Все сковано предметностью, объективировано, всему предпослан смысл. Если прежде высвобождение было обеспечено Богом, то теперь философия ищет выход в телесности. И за ней поспевает живопись. Визуализацию философии «закрытого мира» мы находим, например, в творчестве Ф. Бэкона или Л. Буржуа. Здесь тело — это уже не организм, не то, что задано анатомией, но и не то, что движимо логикой духа. Тело здесь указывает организму и сознанию занять скромное место и обнаруживает себя в качестве первичной стихии, предоставленной себе в экспериментах по самоконфигурированию.

Другой вариацией западной философии, воспринявшей идею смерти Бога, является так называемая философия сакрального XX века. В основе нее лежит идея противопоставления Богу — «богов». «Боги», в отличие от Бога, подручны и близки. Бог трансцендентен и един. «Боги», или, что в данном случае то же самое, сакральное, священное, нуминозное, символическое, — множественны и имманентны. В предельном варианте философия сакрального выстраивает себя на противопоставлении сакрального и Бога. Как заявляет яркий представитель этой философии Ж. Батай, Бог — это антисакральное.

Идея смерти Бога настолько фундаментальна для западного сознания, что проникает даже в сферу теологии. В 60-е гг. XX века возникает целое движение под названием «теология смерти Бога». Однако сферу влияния идеи смерти Бога стоило бы расширить. Речь идет не просто о локальном явлении, но о мощной тенденции в западном богословии в целом. К проявлениям имманентизма здесь можно отнести трансцендирование теизма, попытки теологов использовать в качестве основания своих концепций обезличивающую Бога онтологию Хайдеггера, введение представлений о тотальной процессуальности Бога, проект демифологизации и лишение Бога сверхъестественных характеристик, редукцию Бога к понятию любви и существованию для других, подмену мистической сути Церкви социальным служением. Подобные способы имманентизации Бога делают Его не только подручным и понятным современному человеку, но нередко — и зависимым от него. Если для западной интеллектуальной культуры идея смерти Бога фундаментальна, то что можно сказать о русской культуре?

Отношение русского сознания к «смерти Бога» выражено в романе Достоевского «Бесы». Девочка Матреша, соблазненная Ставрогиным, в агонии шепчет: «Я Бога убила». Шепчет, а затем идет в чулан и надевает петлю на горло. Достоевский говорит нам: человек возможен только там, где есть Бог. Смерть Бога неминуемо влечет за собой духовную смерть человека, логическим завершением которой является буквальная смерть. И тем не менее, в русской философии заметной оказывается линия имманентизма, не столь открытая и доминирующая, как в Европе, но по своим последствиям не менее радикальная. Ее олицетворяют, по крайней мере, несколько крупных фигур нашей интеллектуальной культуры: граф Толстой, Н. Федоров, А. П. Чехов, Д. Мережковский, З. Гиппиус. Философы и классики литературы здесь не случайно оказываются рядом, обнаруживая специфику русской философии, которая зачастую присутствует за пределами собственно философии — в литературе и в живописи.

Разбирая спор Л. Толстого и В. Соловьева о государстве в его отношении к Царству Божьему, Евгений Трубецкой говорит о горечи яда того имманентизма, который прикрывается религиозными понятиями. Имманентизм в чистом виде, как полное отрицание запредельного и признание абсолютной истины за условным и посясто-ронним, говорит Трубецкой, не так страшен для религиозной мысли. Гораздо опаснее, говорит он, «...для нее те компромиссные, смешанные формы имманентизма, где утверждение здешнего прикрывается теми или другими религиозными формулами, где трансцендентное, Божественное, незаметно для неискушенного глаза заслоняется той или другой земной величиной. Этому имманентизму заплатили ту или иную

⁴ Он же. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения. СПб.: Machina, 2011. С. 27.

дань почти все религиозные мыслители, а в их числе — Соловьев и Толстой»⁵. Для искушенного взгляда Трубецкого очевидно, что Царствие Божие, покуда оно не от мира сего, не может явить себя ни в форме теократии, ни в форме анархии, ни в форме государства, как предлагали Соловьев и Толстой. Оно вообще не может быть утверждено в естественном порядке, и всякая попытка такого утверждения, сколь бы она ни содержала ссылок на Евангелие, есть опасное прикровенное утверждение правды относительного и земного.

Имманентизм, именно тот, который имел в виду Трубецкой, содержащий соблазняющий религиозный пафос, имеет разнообразные вариации. В случае с Л. Н. Толстым он отнюдь не ограничивается учением о государстве.

1. Л. Н. Толстой: задыхаюсь без Бога

«...вчера разговор о божественном и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей блаженства на небе, но дающей блаженство на земле».

Л. Н. Толстой. Запись из дневника от 4 марта 1855 года

Религиозные поиски графа Толстого привели к тому, что священноначалие в официальном определении и послании Святейшего правительствующего синода (от 20–22 февраля 1901 года) вынуждено было объявить о нем как о человеке, отпавшем от Церкви, отвергающим ее основания, а потому не имеющем более возможности считаться ее членом. В своем ответе на постановление Синода Толстой упрекнул Церковь в двусмысленности ее послания, которое не является вполне отлучением, но лишь производит такое впечатление. Тем не менее, отпадение было констатировано, и граф закончил жизнь, так и не вернувшись в лоно Церкви, хотя его верная жена Софья Андреевна все же нашла священника, который совершил над ним последнее богослужение.

Толстой не спорил с постановлением Синода. Напротив, в своем ответе он со всей определенностью подтвердил его положения. «То, что я отрекся от Церкви, называющей себя Православной, — заявил Толстой, — это совершенно справедливо. Но, — добавляет он, — отрекся я от нее не потому, что я восстал на Господа, а, напротив, только потому, что всеми силами души желал служить Ему. Прежде чем отречься от Церкви и единения с народом, которое мне было невыразимо дорого, я, по некоторым признакам усумнившись в правоте Церкви, посвятил несколько лет на то, чтобы исследовать теоретически и практически учение Церкви; теоретически я перечитал все, что мог, об учении Церкви, изучил и критически разобрал догматическое богословие, практически же строго следовал в продолжение более года всем предписаниям Церкви, соблюдая все посты и все церковные службы. И я убедился, что учение Церкви есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же — собрание самых грубых суеверий и колдовства, скрывающего совершенно весь смысл христианского учения»⁶. Толстой выступил против учения о Богочеловечестве Христа, признав в Нем лишь человека, против учений о Воскресении и Непорочном зачатии, о загробных муках и рае, о Троице и первородном грехе, против почитания икон и мощей, против таинств и обрядов, посчитав их грубыми суевериями и колдовством, против преемственности Нового Завета Ветхому Завету. Какому же Богу Толстой пожелал служить

⁵ Трубецкой Е. Н. Спор Толстого и Соловьева о государстве // Л. Н. Толстой: Pro et contra. СПб.: РХГИ. 2000. С. 399.

⁶ Толстой Л. Н. Ответ на постановление Синода от 20–22 февраля и на полученные мною по этому поводу письма (1901) // Л. Н. Толстой: Pro et contra... С. 350.

всеми силами? Демифологизированному, лишенному плоти и конкретики Богу, понятому как «дух», «любовь» и «начало всего». «Верю я, — говорит Толстой, — в следующее: верю в Бога, Которого понимаю как Духа, как Любовь, как Начало всего. Верю в то, что Он во мне и я в Нем. Верю в то, что воля Бога яснее, понятнее всего выражена в учении человека Христа, Которого понимать Богом и Которому молиться считаю величайшим кощунством. Верю в то, что истинное благо человека в исполнении воли Бога, воля же Его в том, чтобы люди любили друг друга и вследствие этого поступали бы с другими так, как они хотят, чтобы поступали с ними, как и сказано в Евангелии, что в этом весь закон и пророки. Верю в то, что смысл жизни каждого человека поэтому только в увеличении в себе любви, что это увеличение любви ведет отдельного человека в жизни этой ко все большему и большему благу, даст после смерти тем большее благо, чем больше будет в человеке любви, и вместе с тем более всего другого содействует установлению в мире царства Божия, т. е. такого строя жизни, при котором царствующие раздор, обман и насилие будут заменены свободным согласием, правдой и братской любовью людей между собою»⁷.

Толстой переломного времени «Исповеди» — это другой Толстой. Теперь это не только писатель и мифотворец русской души, отныне это пророк. И пророчествует он о новом практическом и земном христианстве, понятом через призму собственного разума, грезы о котором приходили ему еще в молодости. Не «внешний Бог», говорит Толстой, но «разумение жизни» есть начало всего⁸. Не Церковь, ее «странные» догматы и «уничтожающие христианское настроения» правила, осуждение иных народов и вер, а значит, одобрение гонений и войн, составляют подлинный дух христианства, но учение Христа, Который проповедует «любовь, смирение, унижение, самоотвержение и возмездие добром за зло»⁹. Не загробная жизнь заключает в себе смысл христианства, но здешняя, наша жизнь составляет его высшую цель. Вечности Толстой противопоставляет подлинность настоящего. «Учение Христа, — говорит он, — устанавливает царство бога на земле»¹⁰. Христос проповедует не загробную жизнь, а «общую жизнь», противостоящую личной и эгоистической. Веру в будущую жизнь Толстой называет «низменным и грубым представлением, основанным на смешении сна со смертью и свойственным всем диким народам». Иудео-христианское же учение, по мнению Толстого, стоит «неизмеримо выше его»¹¹. Толстой благословляет и трепещет перед этой жизнью, подлинность которой измеряется следованием заповедям. Разумный человек может усомниться в загробной жизни, но не может сомневаться в своем спасении через самоотречение и служение людям. «Если, — говорит Толстой, — могут найтись люди, которые усомнятся в загробной жизни и спасении, основанном на искуплении, то в спасении людей, всех и каждого отдельно, чрез указание неизбежной гибели личной жизни и истинного пути спасения в слиянии своей воли с волею отца, не может быть сомнения... Всякое осмысливание личной жизни, если она не основывается на отречении от себя для служения людям, человечеству — сыну человеческому, есть призрак, разлетающийся при первом прикосновении разума. В том, что моя личная жизнь погибает, а жизнь всего мира по воле отца не погибает и что одно только слияние с ней дает мне возможность спасения, в этом я уж не могу усомниться»¹². От еврейского учения христианство, по мнению Толстого, отличается лишь своей универсальностью, но отнюдь не аскетическим отношением к миру. «Разница, — говорит он, — только в том, что служение богу Моисея было служение богу одного народа; а служение отцу Христа есть служение богу всех людей»¹³.

⁷ Там же. С. 354.

⁸ Он же. Краткое изложение Евангелия // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Художественная литература, 1957. Т. 24. С. 816.

⁹ Он же. В чем моя вера? // Там же. Т. 23. С. 306.

¹⁰ Там же. С. 432.

¹¹ Там же. С. 395.

¹² Там же. С. 400.

¹³ Там же. С. 398.

Осуществив грандиозный перевод Евангелий, Толстой дерзнул говорить о нужном и ненужном в священных текстах, о том, что может считаться важным и чем следует пренебречь как «грязью и тиной», легендами и ложными напластованиями, отвечающими нуждам времени. Разъясняя, как читать Евангелие, Толстой так и учит: возьмите, говорит он, два карандаша — синий и красный, — одним подчеркните то, что вы поняли, а другим те слова из понятого, что принадлежат Христу. Пытайтесь уяснить выделенное красным и через это понять все остальное и отличайте слова, выделенные синим, как слова писателей Евангелий, но не самого Христа. Но что же делать с тем, что все же осталось неуясненным, ведь в учении Христа «так много странного, неправдоподобного, непонятного, даже противоречивого, что не знаешь, как надо понимать его»¹⁴? Ничего. Отмеченные красным места, говорит Толстой, «дадут читателю сущность учения Христа»¹⁵. И этого довольно. Здесь Толстой не просто предлагает избавиться от «легенд» и «суеверий», но приглашает к предельно приватному пониманию Бога, Бога на свой вкус и лад, ограниченного предпочтениями и особенностями частного. Авторитет Писания уступает авторитету личного прочтения.

Отрицание Толстым обрядов и авторитетов не помещает ему составить свои «четы-минеи», сборник цитат, афоризмов и поучительных рассказов на каждый день, названный им «Круг чтения». Но отныне источником света становятся не святые, а мудрые мира сего. Например, Локк, Сенека, Шопенгауэр или китайская народная традиция. Толстой идет по всем направлениям имманентизма, ограничивая человеческое и божественное сферой практического и разумного, выискивая естественный свет религии, всецело обращаясь к тотальности земного. Неслучайно Сергей Булгаков связывал духовную богатырскую мощь Толстого с природным началом: «в нем, — говорил он, — было нечто глубинное, потустороннее, но это была потусторонность не божественного мира, а природной души, великого Пана...»¹⁶. Созвучно Дмитрий Мережковский говорил о Толстом как о великом язычнике¹⁷. Феофан Затворник однозначно почитал Толстого как врага Божия и помешанного. Толстой, говорил он неоднократно в своих письмах, принадлежит стаду антихристову.

И все же невозможно сводить проповедь Л. Н. Толстого к нравственному самосовершенствованию, поиску общего для всех народов разумного начала жизни, перед которым равны Будда и Христос, к подмене фигуры личного Бога-Творца, снисходящего до нас в Своей благодати, пантеистическим представлением о всемирной душе, частью которой являются люди, звезды и всё остальное в этом мире, к противопоставлению чистого духа пошлости буквы и учения Христа — лжеучению Церкви, к призыву служить людям и самоотречению, к земному торжественному и радостному «здесь», противостоящему аскетизму, который есть не что иное как «обман воображения»¹⁸. К подмене Бога «стремлением» к Богу¹⁹ и идеалом любви. Все это «сухой остаток» того могучего стремления постичь тайну человека, которое было явлено в фигуре Л. Н. Толстого. И мощь здесь, боль и рвение соперничают с имманентистскими сентенциями, в которых оседает порыв. Розанов как-то назвал Толстого криво выросшим дубом²⁰. Хотя этот дуб и кривой, а все же, и в первую очередь, это дуб, — говорит нам Розанов. И невозможно с ним не согласиться. Невозможно равнодушно читать Толстого, его слова о том, как он постигает Бога, как задыхается без Него. «Если, — пишет Толстой, — человек и не знает, что он дышит воздухом, он знает, что когда он задыхается, у него чего-то нет такого, без чего он жить не может. То же бывает и с человеком, когда он потеряет

¹⁴ Он же. Как читать Евангелие и в чем его сущность? // Там же. М.: Художественная литература, 1956. Т. 39. С. 113.

¹⁵ Там же. С. 115.

¹⁶ Булгаков С. Н. О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912. С. 1.

¹⁷ Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000. С. 209.

¹⁸ Толстой Л. Н. В чем моя вера?.. С. 415.

¹⁹ Он же. Путь жизни. М.: Республика, 1993. С. 51.

²⁰ Розанов В. В. Об отлучении гр. Л. Толстого от церкви // Он же. Собрание сочинений. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 478.

Бога, хотя он и не знает, отчего страдает»²¹. Творчество и религиозный порыв Толстого дали не только «кривую» ветвь толстовства, но отозвались, и по сей день отзываются, в душе каждого чувствующего человека.

2. А. П. Чехов: высокие смыслы

Дух дышит, где хочет (Ин 3:8)

У Чехова есть один небольшой рассказ, который передает весь дух имманентизма. Он называется «Студент». Чехов считал его своим любимым рассказом. Существенно не то, что Чехов неоднократно объявлял себя в письмах неверующим, что в момент смерти Святым Дарам или молитве предпочел бокал шампанского, и не то, что чеховеды сегодня гадают о подлинном отношении писателя к вере, сличая его переписки, творчество и воспоминания современников. Важно то, что сам Чехов просто и недвусмысленно представил в качестве своего видения в любимом рассказе. О чем он повествует?

Студент духовной академии в Страстной четверг возвращается домой. Погода дурная. На улице ни души. В желудке пусто. Вдруг он видит костер и подходит к нему. Рядом с костром хозяйничают две знакомые ему вдовы, старуха-мать и «маленькая, рябая, с глуповатым лицом»²² дочь. Поговорив с ними немного, он начинает свой незамысловатый рассказ о том, что в такую же ночь и апостол Петр грелся у костра. Уточнив у матери, была ли она на службе двенадцати Евангелий и получив от нее подтверждение, он пересказывает события Тайной Вечери, предание Христа Иудой, троекратное отречение Петра, то, как он горько плакал после этого. Завершив этими словами свой рассказ, студент задумался и вдруг увидел, что мать не может скрыть слез и, смущаясь ими, прикрывает лицо, а у дочери вдруг выражение лица «стало тяжелым, напряженным, как у человека, который сдерживает сильную боль»²³. Студент попросился с женщинами и пошел дальше, а сам думал, что если женщины так отреагировали на его слова, то дело тут не в красноречии, а в том, что Петр оказался «близок» им, что «то, о чем он только что рассказывал, что происходило девятнадцать веков назад, имеет отношение к настоящему — к обеим женщинам и, вероятно, к этой пустынной деревне, к нему самому, ко всем людям»²⁴. В душе студента забрезжила радость. «Прошлое, думал он, связано с настоящим непрерывною цепью событий, вытекавших одно из другого. И ему казалось, что он только что видел оба конца этой цепи: дотронулся до одного конца, как дрогнул другой»²⁵. Вдохновленный, он шел и думал, что «правда и красота, направлявшие человеческую жизнь там, в саду и во дворе первосвященника, продолжались непрерывно до сего дня и, по-видимому, всегда составляли главное в человеческой жизни и вообще на земле; и чувство молодости, здоровья, силы, — ему было только 22 года, — и невыразимо сладкое ожидание счастья, неведомого, таинственного счастья овладевали им мало-помалу, и жизнь казалась ему восхитительной, чудесной и полной высокого смысла»²⁶. Этими словами история заканчивается.

Рассказ повествует будто бы о двух преображениях. Старухи-матери и ее дочери с выражением лица «странным, как у глухонемой», — в чувствующие, страдающие, глубоко переживающие души. И промерзшего голодного студента — в возвышенного пламенного мечтающего юношу. О той нити красоты и добра, которая оказалась общей глубинной сутью столь непохожих людей и, главное, — людей вообще. Но речь

²¹ Толстой Л. Н. Путь жизни... С. 46.

²² Чехов А. П. Студент // Он же. Рассказы. М.: Астрель: АСТ, 2004. С. 236.

²³ Там же. С. 238.

²⁴ Там же. С. 238–239.

²⁵ Там же. С. 239.

²⁶ Там же.

не об этом. И напрасно специалисты-филологи видят в этом рассказе просвет взаимопонимания между людьми. Чехов, следует думать, вопреки своим намерениям, напротив, живописует колоссальный разрыв между людьми. Не между людьми глупыми и образованными, а между людьми религиозными и нерелигиозными.

В своего главного героя он вкладывает максимум духовности, максимум глубины миропонимания, говоря о нем как об образованном студенте духовной академии. И этим максимумом оказывается нарочито горизонтальное и весьма неопределенное содержание — «правда и красота», «таинственное счастье», «высокий смысл», непостижимая связь людей и поколений, «чувство молодости, здоровья и сил». Рассказ об отречении Петра обнаружил всю ту пропасть между студентом и женщинами, послужив для студента в силу его профессионального уклона поводом для размышлений, а для женщин — сутью их духовной конституции. Студент говорил. Женщины плакали. Студент думал. Женщины переживали. Студент возрадовался идеям красоты и правды. Женщины, отстояв службу, вновь пережили спасительные страдания Христа. Для студента апостол стоит в ряду исторических личностей, например, Рюрика или Ивана Грозного. Для женщин Петр — приближенный ко Христу. Студент своим рассказом не пробудил немые души, сравнив нынешнюю ночь с великой для христианской истории ночью, но обнаружил силу формы, ибо его духовная чуждость христианству никак не отразилась на форме, чистом рассказе евангельской истории, извечно живом для христиан. Своими слезами женщины не раскрыли за своей нелюдимой внешностью неожиданную глубину веры в «правду и красоту», но утвердили себя вновь как верующих во Христа. Апостол им оказался «близок» не потому, что обнаружилась преемственность неких вечных истин, но потому, что для христианина христианская история принадлежит не прошлому, но всецело настоящему, а Рождество, Страсти и Воскресение — это то, что непосредственно переживается в непрестанно возобновляющейся жизни культа. Здесь не состоялось открытия, ибо женщины и прежде были верующими, здесь произошел самообман студента, который счел содержанием своей веры абстрактные и имманентные миру категории и наделил ими бездушных для него доселе женщин. Слезы женщин не раскрыли для него, но, напротив, скрыли суть их христианских душ. Чехов обманулся вместе со студентом, поселив в его сердце томление пышущей молодости и сопоставив это томление с пасхальной радостью; заменив свободный акт любви Бога в творении и нисхождении, требующий столь же свободного акта восхождения человека к Богу, представлениями о безличных, подобных року силах правды и красоты, «направляющих» жизнь мира от века. Редукцию трансцендентного к имманентному Чехов парадоксально решил сделать духовной лестницей. Несоизмеримость сознаний женщин и студента сопоставима с несоизмеримостью трансцендентного и имманентного, нездешнего и земного, духовного и чувственного, живого и абстрактного, свободного и фатального, аскетизма и чувства здоровой молодости, Бога и мира.

Не случайно Чехов так любим европейскими читателями и более им знаком, чем, например, Пушкин. Причина видится не столько в особенностях перевода поэзии и прозы, сколько в трудностях метафизического перевода. Ментально Чехов оказывается ближе европейскому сознанию, хотя, как известно, ему не менее близок и Достоевский.

3. Д. Мережковский: христорочество как близость ко Христу

Царство Мое не от мира сего (Ин 18:36)

«Умер Бог в человечестве, но не в человеке»²⁷, — говорит Д. Мережковский. Но под смертью Бога он подразумевает отнюдь не светское сознание, но именно хри-

²⁷ Мережковский Д. С. Не мир, но меч. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. С. 7.

стианское. Это христиане убили Бога, превратив его в чистый дух и противопоставив одинокой плоти. Это христиане убили творчество, замкнувшись в догматах. Это христиане не смогли создать Церкви как единения в любви и свободе и на деле имели организацию, основанную на насилии. «Дух, — говорит Мережковский, — „вознесся на небо“, в область отвлеченных идей, а на земле остался гроб с мертвыми костями человека, умершего и не воскресшего»²⁸. Иисус по-прежнему остается неизвестным. Но потребность в Боге извечна в человеке. И Мережковский предлагает искать подлинной Церкви и подлинной религии, заявляя, что христорборцы, восстанавливающие права плоти перед духом, ближе ко Христу, чем христиане, ибо они стоят на пути чаемого синтеза небесного и земного²⁹.

Правда, обвинив современное христианство в спиритуализме, аскетизме, догматизме, репрессии плоти духом, безразличности к браку и полу, Мережковский делает куда более радикальный шаг. Он ставит под вопрос не только современное и даже не только в целом историческое христианство, но христианство и Христа как таковых. Они оказываются тем, что должно быть преодолено, ибо христианство и Христос есть линия непреодолимого раздела между духом и плотью, небесным и земным, трансцендентным и феноменальным. «Боже Мой, Боже Мой! Для чего ты Меня оставил?» (Мф 27:46) — эти слова Христа на кресте Мережковский понимает как апофеоз разделения мира. Здесь, говорит он, «совершилось последнее разъединение»³⁰.

Христианство Мережковский предлагает понимать сквозь призму «религии Троицы», по выражению Н. Бердяева. Переключаясь с мистикой Иоахима Флорского, он выдвигает идею Третьего Завета, проповедуя наступление эпохи Духа. Христианство оказывается не «всем», а только «частью», «посредствующей, переходной ступенью в религиозной эволюции»³¹. Основой этой эволюции является диалектическое движение от первичного непосредственного синтеза Бога и мира через дифференциацию к окончательному опосредованному синтезу. На последнем этапе соединятся дух и плоть, небесное и земное, логос и космос, и Церковь обнаружит себя на земле. «Церковь, — говорит Мережковский, — есть Царство Божие на земле, как на небе»³². Она не только сфера духовного, внутреннего и небесного, но и плотского, внешнего и земного. Но для того, чтобы эпоха Духа настала, уточняет Мережковский, «мир должен окончательно выйти из второго момента... выйти из религии Сына — из христианства: в настоящее время, в кажущемся отречении от Христа это необходимое выхождение и совершается»³³. Эпоха Духа вступает в свои права. «Ныне, — заключает Мережковский, — религиозное сознание человечества и восходит на эту ступень. Христианство кончается, потому что оно до конца „исполнилось“, подобно тому, как „закон и пророки“ окончились с пришествием Христа. Христос не нарушил, а исполнил закон. И Дух не нарушит, а исполнит христианство»³⁴.

К сторонникам и сотворцам теории Третьего Завета нужно отнести З. Гиппиус. Не только потому, что, по воспоминаниям современников, она играла в союзе с Мережковским «мужскую», оплодотворяющую роль, сея в его ум идеи. Не только потому, что она была организатором домашних богослужений новой церкви по сочиненному вместе с мужем чину, шила из красного атласа покрывала, с трудом выкупала в церкви необходимые сосуды, уговаривала Филофова и других потенциальных сторонников своих идей выступить третьим в их домашнем таинстве, о чем в деконструктивном стиле она поведала в своих дневниках³⁵. Не только потому, что она была

²⁸ Там же. С. 22.

²⁹ Там же. С. 143.

³⁰ Там же. С. 141.

³¹ Там же. С. 22.

³² Там же. С. 32.

³³ Там же. С. 141–142.

³⁴ Там же. С. 24.

³⁵ Гиппиус З. Н. О бывшем // Сайт gippius.com. URL: <http://gippius.com/doc/memory/o-byvshem.html> (дата обращения: 03.06.2017).

одним из инициаторов религиозно-философских собраний и одним из организаторов журнала «Новый путь». Но и потому, что многие идеи Третьего Завета Гиппиус высказала прямо в своей прозе и поэзии. В статьях «Хлеб жизни» и «Влюбленность» обсуждается тема духа и плоти, критикуется идея авторитарного Бога. Отец в своей любви, говорит Гиппиус о покаянии, никогда бы не допустил обращения к нему в унижении, на коленях³⁶. В стихотворении «Любовь» (1900) она пишет:

...В начале было Слово. Ждите Слова.
Откроется оно.
Что совершалось — да свершится снова,
И вы, и Он — одно.

Последний свет равно на всех прольется,
По знаку одному.
Идите все, кто плачет и смеется,
Идите все — к Нему.

К Нему придем в земном освобождены,
И будут чудеса.
И будет все в одном соединеньи —
Земля и небеса.

Вот это чаяние соединения земли и неба, суть которого фактически состоит в подмене неба землею, — ключевая имманентистская идея теории Третьего Завета. Созвучные Мережковскому идеи можно найти и у других мыслителей. И Розанов восстанавливал в правах пол. И Бердяев выдвигал идеи личного творчества — творчества Творцу, и отдавал предпочтение отношениям любви, а не страха между человеком и Богом. И Булгаков видел в Фейербахе и Конте проявление не атеизма, но лишь однобокого богочеловечества, и вслед за Соловьевым³⁷ предлагал внести этих мыслителей в святцы³⁸. Но только Мережковский решился говорить об обожении вне христианства, по ту сторону христианства, водрузив Вселенскую Церковь на земле. Чем помешало ему христианство? Почему он отверг слова Христа о том, что Он и Отец — одно (Ин 10:30)? Видимо, из-за духовной поспешности. Христианство решает проблемы пола, страха, свободы, человека в его достоинстве богочеловека, единения человека и Бога, но обращает христианина к несказанному грядущему, к тому, чего глаз не видел, ухо не слышало и что не приходило на сердце человеку (1 Кор 2: 9–10). Но этому грядущему предшествует преодоление греха, подступ к Богу в страхе и смирении, опознание воли Бога и в себе — Его образа. Этот предшествующий этап относится к нынешнему земному состоянию человека. Мережковский же жаждет иметь грядущее здесь и сейчас, сказанным во всей определенности, пропустив при этом необходимый в христианстве этап испытания и осознания греха. Именно поэтому ему мешает христианство — тем, что за желанный синтез нужно заплатить идеей греха и его преодоления.

Идея Третьего Завета предвосхищает многие идеи западной теологии XX века, для которой человек вдруг становится «совершеннолетним» существом, решившим проблему греха и находящимся с Богом на равных. Мережковский имманентизирует человека миру, желая видеть и в том, и в другом совершенство. Именно поэтому

³⁶ Гиппиус З. Н. Собрание сочинений: в 15 т. М.: Русская книга, 2003. Т. 7 // Сайт Библиотека русской и советской классики. URL: <http://ruslit.traumlibrary.net/book/gippius-ss15-07/gippius-ss15-07.html> (дата обращения: 03.06.2017).

³⁷ Соловьев В. Идея человечества у Августина Конта // Он же. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 581.

³⁸ Булгаков С. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. М.: Свободная мысль, 1906. С. 77–78.

он, минуя страх, выдвигает идеал любви, минуя авторитет догмы, теоретически и практически предпочитает творчество и фактически упраздняет идею трансцендентного, видя человека уже сидящим одесную Отца — здесь, на земле. Но обычные человеческие страхи и сомнения перед практикой новой церкви, о которых неоднократно свидетельствует З. Гиппиус в своих дневниках, выдают фактическое несоответствие идеи Третьего Завета существующему порядку вещей. В теоретическом же плане Третий Завет означает слияние человека с миром и замещение Бога активностью «я».

4. Н. Федоров: имманентное воскрешение

Нам нужно знать, куда должно идти, чтобы ходить в законе Господнем, что нужно делать, чтобы творить дело Божие, чтобы пути человеческие сходились с путями Божиими...

Н. Федоров. «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства»

Имманентен или трансцендентен Бог? Вопрос этот, говорит Федоров, будет решен, когда все люди объединятся в общем деле воскресения. «Не удалять, — пишет он, — следует Бессмертное Существо из мира, оставляя мир смертным, несовершенным, как не должно смешивать Бога с миром, в коем царствует слепота и смерть; задача заключается в том, чтобы и самую природу, силы природы, обратить в орудие всеобщего воскресения...»³⁹ Федоров предлагает проект демифологизации христианства, понятый им, в отличие от западной теологии, не как радикальное приведение истины к абстракции, но, напротив, как радикальное возведение истины к конкретике. Не дух и мысль, но дело — сущность христианства. Начало дела положил Христос в Своем Воскресении. Теперь это дело, по мысли Федорова, должно сделаться всеобщим для человечества, которое уже не будет иметь в нем религиозных или словесных различий. Человек есть «воскреситель». Его сущность и долг заключаются в воскрешении предков. Не «мифическая патрофикация», но «действительное воскрешение»⁴⁰ — вот смысл жизни.

Федоров — не Леонид Андреев. Он не испытывает ужаса перед воскресшими телами. Не воображает себе Лазаря, вышедшего из гроба, с опухшими синеватыми пальцами, со взглядом, который не может вынести никто из живых. Напротив, Федорова волнует «санитарный вопрос», связанный с гниющим останками. Воскресшее же тело есть тело преображенное, чистое. Но что значит эта конкретика христианского дела? Что значит человек как орудие всеобщего воскресения?

В основе ошеломляющего проекта Федорова, содержащего массу отсылок к Евангелию и фигуре Троицыного Бога, лежит ряд онтологических и антропологических редукций. Воскрешение он называет имманентным, противостоящим обращенности к трансцендентному. «Признавая имманентное воскрешение, — пишет он, — мы полагаем предел пытливости человеческой, направленной к трансцендентному, к мысли без дела; но, осуждая спиритизм и вообще стремление к внемирному, мы не стесняем, однако, человека, ибо показываем, что область доступного ему имманентного так широка, что нравственное, родственное чувство, всемирная любовь найдет в ней полное удовлетворение»⁴¹. Федоров обращает человека не к «внемирному», а к миру. Не к трансцендентному, а к имманентному. Трансцендентное

³⁹ Федоров Н. Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. С. 128.

⁴⁰ Там же. С. 64.

⁴¹ Там же. С. 69.

он редуцирует до умозрительного, оставляя проблему Бога и благодати в стороне. Мир, говорит он, должен быть воссоздан силами самого человека⁴². Хотя он может быть воссоздан и силою одного Бога, но в отношении бездействующих это будет выражением гнева.

Неоднократно называя воскрешение волей Бога, его главной заповедью, он тут же может написать: «...объединение сынов для воскресения отцов есть исполнение не своей лишь воли, но и воли Бога отцов наших, также нам не чуждой»⁴³, — поставив волю человека в ряду с волей Бога и снова обнаружив фигуру Бога в стороне.

Мысля христианство строго как дело, трансцендентное измерение религии Н. Федоров заменяет имманентным измерением религии, назвав Бога «Богом отцов» и с(воз)ведя христианство до культа предков — «истинной» религии. «Воскресение Христово, — пишет он, — неотделимое от всеобщего воскресения, есть полное выражение культа предков; в этом полнота и религии. Почитать Бога и не воздавать должного предкам (отвергать культ их) — это то же, что любить Бога, которого не видим, и не любить ближнего, которого видим. Удаление от отцов, отречение от культа предков, заключает в себе нарушение верности не отцам только, но и Богу отцов»⁴⁴. Культ предков — это «видимое» Бога, и именно это видимое определяет суть христианства.

Смещению доминанты трансцендентной перспективы в пользу имманентной сопутствуют упрощения в антропологии. Н. Федоров называет человека сознанием природы. В скорби сына по потере отца, говорит он, природа осознала свое несовершенство⁴⁵. Превращение «слепой», «смертоносной» силы природы в «живоносную», управление ей человеком мыслится Федоровым в эволюционистских терминах — как апофеоз в жизни природы, достижение ею сознания.

Грехопадение и искупление человека, составляющие метафизический каркас христианства, переосмысливаются Федоровым также в терминах бессознательной природы, которую человеку предстоит сделать осознанной и управляемой. Падение мира он видит не в испытании свободы человека и удалении его от Бога, но как царство необходимости и удаление людей друг от друга. «Истинно мировая скорбь, — говорит он, — есть сокрушение о недостатке любви к отцам и об излишке любви к себе самим; эта скорбь об извращении мира, о падении его, об удаленности сына от отца, следствия от причины»⁴⁶. Удаление сына от отца имеет внешнюю причину, которую и следует устранить. «Для неученых, — говорит Федоров, — история начинается Эдемом рождения, или создания, и состоит в вынужденном внешнею необходимостью (приростом населения и истощением средств жизни) удалении от могилы праотца и в постоянном стремлении возвратиться к ней»⁴⁷. Лишенный представлений о собственном грехе человек призван исправлять не себя, но мир, его законы, в соответствии с которыми сыны приходят в мир ценою жизни отцов. Воскресение, говорит Н. Федоров, есть управление слепой силой природы, превращение несвободного мира, детерминированного физической необходимостью, в сознательный мир⁴⁸, то есть оно понимается не как восстановление связи с Богом ценой трансформации человеком своего существа, но как восстановление связи человечества ценой изменений мира. Акцент с человека и его свободы смещается в сторону мира и закона необходимости, с Бога — на человечество.

В литературе подобная критика учения Федорова не нова. Трудно не согласиться с Флоровским, который обличает Федорова в том, что о Христе он говорит «очень редко, мало и неясно», что смерть для него оказывается всего лишь «натуральным

⁴² Там же. С. 139.

⁴³ Там же. С. 90.

⁴⁴ Там же. С. 100.

⁴⁵ Там же. С. 138–139.

⁴⁶ Там же. С. 137.

⁴⁷ Там же. С. 202.

⁴⁸ Там же. С. 166.

изъяном, недоразвитостью природы и мира»⁴⁹. Сложно не согласиться с Бердяевым, который обращает внимание на то, что в учении Федорова игнорируются «иные миры», а слово «мистика» употребляется лишь в отрицательном значении⁵⁰. И все же Н. Федоров — одна из самых загадочных фигур в русской культуре. Его «утопизм», «мечтательство», в которых его обличает критика, нисколько не помешали, а быть может, напротив, послужили силой притяжения к его теории и личности самых мощных умов России — Толстого, Достоевского, Соловьева, Булгакова, Ильина, Шестова. Учение Федорова — это не утопизм, а горение Богом. Истовое, не разменивающееся по мелочам. Неслучайно И. Ильин сравнивает его с Серафимом Саровским, ибо святость Федоров понимает конкретно, как тотальное осуществление христианской правды во всей ее универсальности и радикальности. Святой — не мечтатель. Святой — тот, кто жизнь подчиняет Богу, кто ревнует о Нем.

5. Ревность по Богу

Русское сознание не выработало теории сакрального, не прибегло к концептуальным эвфемизмам, скрывающим в себе тезис о смерти Бога, как это произошло в европейской культуре. Русское сознание в своих имманентистских тенденциях парадоксальным образом пошло по противоположному пути приближения к Богу живому. В основе попыток переосмыслить христианство здесь лежит не желание привести его в соответствие современному сознанию или конкретным нуждам социума, не желание возвысить человека, превратив Бога в промежуточный этап его становления, не стремление удалить Бога на безопасную дистанцию, чего добивается философия «теологического поворота» вместе с теологией апофатического уклона (Ранер, Тиллих и др.), не стремление сделать Его подручным, чего достигает философия сакрального, но ревность по Богу. Русское сознание в своем имманентизме обращено к конкретному в своей явленности и близости человеку Богу. Его волнует не человек, а Бог. Тотальная правда не человека, но Бога. Его волю, а не свою оно пытается постичь, сохранив живую иерархию между собой и Им. Не о низведении неба на землю, но о возведении земли на небо ревнует оно. Не человеческий путь практичной в миру Марфы избирает оно, но богочеловеческий путь вселенского преображения. Цену гордыни, преждевременного обожения и «совершеннолетия» оно платит не в угоду эмансипированному человеку, но за то, чтобы во всей предельной конкретике обнаружить неразрывную связь между человеком и Богом.

Богоревнивость обнаруживают Толстой, Федоров, богоискатели начала XX в. К этому списку можно причислить русских философов, прибегнувших к странным превращениям ницшеанской теории. Начиная с В. Соловьева, попытавшегося увидеть в идее сверхчеловека искаженную истину богочеловечества⁵¹, и заканчивая еретическими по отношению к христианству взглядами Л. Шестова, назвавшего Ницше и Достоевского духовными братьями, открывающими миру истину страдания⁵², и усмотревшего в реабилитации зла у Ницше объяснение смысла слов Христа в Нагорной проповеди о том, что Отец повелевает восходить солнцу над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных (Мф 5:45)⁵³. Даже такие интеллектуальные метаморфозы все еще следует отнести к богоисканию, хотя в отношении фигуры Шестова стоит заметить, что он встал на путь подмены Бога

⁴⁹ Флоровский Г. Пути русского богословия // Н. Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 718, 719.

⁵⁰ Бердяев Н. Религия воскрешения («Философия общего дела» Н. Ф. Федорова) // Там же. С. 435.

⁵¹ Соловьев В. Идея сверхчеловека // Он же. Сочинения: в 2 т... Т. 2. С. 633.

⁵² Шестов Л. Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Он же. Философия трагедии. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. С. 135–316.

⁵³ Он же. Добро в учении гр. Толстого и Ницше (Философия и проповедь) // Там же. С. 7–132.

абстракцией⁵⁴. Из ряда ревностных богоискателей выбивается А. П. Чехов и подобные ему мыслители, которые, как верно заметил Д. Мережковский, работают с человеком вне проблемы Бога⁵⁵. Но эта линия русской мысли, кажется, уступает столпам, объединяющимся вокруг доминанты Бога.

Источники и литература

1. Бердяев Н. Религия воскрешения («Философия общего дела» Н. Ф. Федорова) // Н. Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Книга первая. СПб.: РХГИ, 2004. С. 424–468.
2. Булгаков С. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. М.: Свободная мысль, 1906. 80 с.
3. Булгаков С. Н. О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912. С. 1–9.
4. Гиппиус З. Н. О бывшем // Сайт gippius.com. URL: <http://gippius.com/doc/memory/obuyvshem.html> (дата обращения: 03.06.2017).
5. Гиппиус З. Н. Собрание сочинений: в 15 т. М.: Русская книга, 2003. Т. 7 // Сайт Библиотека русской и советской классики. URL: <http://ruslit.traumlibrary.net/book/gippius-ss15-07/gippius-ss15-07.html> (дата обращения: 03.06.2017).
6. Делез Ж. Имманентность: жизнь... // Сайт Klinamen. URL: <http://dironweb.com/klinamen/fila15.html> (дата обращения: 07.11.2016).
7. Делез Ж. Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения. СПб.: Machina, 2011. 176 с.
8. Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000. 586 с.
9. Мережковский Д. С. Не мир, но меч. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. 720 с.
10. Розанов В. В. Об отлучении гр. Л. Толстого от церкви // Он же. Собрание сочинений. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 478–479.
11. Соловьев В. Идея сверхчеловека // Он же. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 626–634.
12. Соловьев В. Идея человечества у Августа Конта // Он же. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 562–581.
13. Тайлор Ч. Структуры закрытого мира // Логос. 2011. № 3. С. 33–55.
14. Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Он же. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Художественная литература, 1957. Т. 23. С. 304–467.
15. Толстой Л. Н. Как читать Евангелие и в чем его сущность? // Он же. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Художественная литература, 1956. Т. 39. С. 113–116.
16. Толстой Л. Н. Краткое изложение Евангелия // Он же. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Художественная литература, 1957. Т. 24. С. 801–938.
17. Толстой Л. Н. Ответ на постановление Синода от 20–22 февраля и на полученные мною по этому поводу письма (1901) // Л. Н. Толстой: Pro et contra. СПб.: РХГИ, 2000. С. 348–355.
18. Толстой Л. Н. Путь жизни. М.: Республика, 1993. 431 с.
19. Трубецкой Е. Н. Спор Толстого и Соловьева о государстве // Л. Н. Толстой: Pro et contra. СПб.: РХГИ, 2000. С. 386–400.
20. Федоров Н. Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. 711 с.

⁵⁴ Шестов предвосхитит апофатику западной философии, избавив Бога от существования. В работе «На весах Иова» он говорит: «про Бога нельзя сказать, что он существует. Ибо сказавший: „Бог существует“ — теряет Бога». Равно как и сочтет атеизм, отрицание Бога ступенью на пути к вере. Однако эти формулы у Шестова еще не имеют того значения, которое они приобретут в западной философии. Избавление Бога от существования у Шестова означает лишь Его несводимость к математическим расчетам, но не преодоление Его личности, сверхъестественного и трансцендентного измерения. Неверие для Шестова есть лишь ступень на пути к вере, но не ее существо (См.: Шестов Л. На весах Иова. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2001).

⁵⁵ Мережковский Д. С. Не мир, но меч... С. 336.

21. *Флоровский Г.* Пути русского богословия // Н. Ф. Федоров: pro et contra: в 2 кн. Книга первая. СПб.: РХГИ, 2004.
22. *Чехов А. П.* Студент // *Он же.* Рассказы. М.: Астрель: АСТ, 2004. С. 235–239.
23. *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ницше (Философия и проповедь) // *Он же.* Философия трагедии. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. С. 7–132.
24. *Шестов Л.* Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // *Он же.* Философия трагедии. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. С. 135–316.
25. *Шестов Л.* На весах Иова. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2001. 464 с.

Natal'ya Rostova. Immanentism in Russian Culture.

In article, the author considers the phenomenon of immanentism in Russian philosophy and literature. According to the author, immanentism means the denial of the transcendental, which finds an expression in the formula “God is dead”. Unlike Western culture, for Russian culture the idea of the death of God didn’t become fundamental, however, in part because of the noticeable role of immanentism. From this point of view the author considers the works of Leo Tolstoy, Nikolai Fedorov, Anton Chekhov, Dmitry Merezhkovsky and Zinaida Gippius. According to the author, the immanentism in Russian culture significantly differs from the immanentism in Western culture. As the basis for the attempts to rethink Christianity here lies not the desire to bring Christianity into accord with modern consciousness and the concrete needs of society; nor the desire to ennoble the person, having turned God into the intermediate stage of his formation; nor the aspiration to remove God to a safe distance, but jealousy for God. The Russian consciousness in the tendencies of immanentism, however, paradoxically departed in the opposite direction of the approach of the living God.

Keywords: immanentism, closed world, the death of God, Leo Tolstoy, Nikolay Fedorov, Anton Chekhov, Dmitry Merezhkovsky, Zinaida Gippius, search for God, philosophy of the sacred.

Natal'ya Nikolayevna Rostova — Doctor of Philosophical Sciences, Senior Lecturer at the Department of Philosophical Anthropology at the Faculty of Philosophy at M. Lomonosov Moscow State University (nnrostova@yandex.ru).

А. Ю. Бердникова

ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ Е. А. БОБРОВА

В статье анализируется творчество Евгения Александровича Боброва (1867–1933), представителя Юрьевской (Дерптской) школы русского неолейбницианства, ученика и последователя Г. Тейхмюллера. Показана эволюция взглядов Боброва начиная с перевода на русский язык «Монадологии» Лейбница в 1888 году и первых работ, посвященных персоналистической теории искусства, и заканчивая призывом вернуться «Назад, к Марксу!», который мыслитель высказал незадолго до Октябрьской революции. Раскрывается специфика каждого из четырех периодов творчества мыслителя (Юрьевского, Казанского, Варшавского, Ростовского). Доказывается, что, несмотря на явные отсылки к персонализму Тейхмюллера, стремление «расширить» его идеи в области психологии и эстетики, считать Боброва «неоригинальным» мыслителем, не внесшим своего собственного вклада в историю русской мысли, не имеет никаких оснований. В качестве одной из таких оригинальных идей рассматривается учение Боброва о координальном бытии.

Ключевые слова: Е. А. Бобров, Лейбниц, Г. Тейхмюллер, критический индивидуализм, эстетика, персонализм, неолейбницианство.

Евгений Александрович Бобров (1867–1933) до сих пор для истории русской философской мысли остается «второстепенным» мыслителем, «не написавшим <...> ничего значительного»¹.

Несмотря на это, все же нельзя сказать, что Е. А. Бобров остался полностью незамеченным в русском философском пространстве рубежа XIX–XX веков. К примеру, известный религиозный мыслитель Алексей Иванович Введенский называл Юрьевскую школу, к которой кроме Боброва относил также Я. Ф. Озе (1860–1919) и Густава Тейхмюллера (1832–1888), единственной в России «в собственном смысле философской школой»². Впервые заговоривший о русском лейбницианстве как отдельном философском направлении Т. И. Райнов («Лейбниц в русской философии второй половины XIX века», 1916), в свою очередь, ту же школу именовал «школой Тейхмюллера-Козлова», причисляя Боброва к «преемственному ряду» мыслителей, опиравшихся непосредственно на идеи Лейбница и напрямую связанных между собой³.

Остановимся же чуть более подробно на основных этапах и вехах жизни и творчества Боброва.

Александра Юрьевна Бердникова — аспирант 3-го года обучения кафедры истории русской философии философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (alexser015@yandex.ru).

¹ Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001. С. 599.

² Введенский Алексей Ив. Один из типов университетской философии (О переводах и сочинениях и. д. доцента Юрьевского университета Е. А. Боброва) // Богословский вестник. 1896. Т. III. № 8. С. 212–213.

³ См.: Райнов Т. И. Лейбниц в русской философии второй половины XIX века // Вестник Европы. 1916. Кн. 12. С. 284–298. К сожалению, в наше время пока не существует исследования идейного наследия Е. А. Боброва, охватывающего все сферы его научных и философских интересов. Новые работы ученых освещают либо идеи одной из сфер его многогранной деятельности (к примеру, психологическим воззрениям Боброва была посвящена диссертация А. А. Хулаповой), либо один из периодов его творчества (казанский — Ф. Ф. Серебряков; ростовский — В. В. Смирнов) и т. д.

Евгений Александрович Бобров родился 24 января 1867 г. в Риге в крестьянской семье. Отец его, Александр Давыдович, служил коллежским асессором. Несколько поколений родственников являлись потомственными иконописцами⁴. В 1885 году, окончив с золотой медалью гимназию, Бобров поступил в Дерптский университет сразу на два отделения: философское и историко-филологическое. Еще будучи студентом и гимназистом, Бобров «зачитывался в подлинниках Фурье, „Утопией“ Т. Мора, „Государством“ Платона»⁵ и причислял себя к «ревностным» социалистам-утопистам.

Учителем и наставником Боброва почти сразу стал профессор Густав Тейхмюллер, переехавший в 1870 г. в Дерпт из Базеля. В своей юности Тейхмюллер обучался в Берлинском университете у Адольфа Тренделенбурга (1802–1872), автора «Логических исследований» (*Logische Untersuchungen*, 1840), представителя «второй волны немецкого идеализма»⁶ и «неоаристотелизма».

В основу своей собственной системы взглядов Тейхмюллер положил учение о «трех великих мировоззрениях» Тренделенбурга⁷. Желая устранить односторонний взгляд на решение вопроса о дуализме субстанций (когда предпочтение отдается либо материи, либо духу), к выделяемым Тренделенбургом материализму, идеализму и спинозизму Тейхмюллер добавил «четвертое великое мировоззрение» — метафизику Лейбница, считая, что только в ней «снимается» догматизм, присутствовавший во всей истории европейской мысли начиная с античных времен.

В учении Лейбница Тейхмюллера привлекала идея о монаде как личности, «я» и ее внутреннем опыте: «находящийся вне нас мир должен состоять из точно таких же нематериальных субстанций, как та, о которой мы имеем знание и опыт внутри себя»⁸. Сам Лейбниц высказывал подобные идеи еще в работе 1695 г. «Новая система природы и общения между субстанциями...», говоря об «атомах-субстанциях» или «метафизических точках», но еще не обозначая их термином «монады»: «...через посредство души, или формы, существует истинное единство, соответствующее тому, чему дают название „я“ в нас самих»⁹. Монадология Лейбница, таким образом, была переосмыслена Тейхмюллером в *персоналистическом* ключе; главным свойством монады для него было *сознание индивидуальности*, которое «нельзя отнять даже у кричащего младенца»¹⁰.

Проект своей системы Тейхмюллер планировал развить в двух работах, но написать успел только первую: «Действительный и кажущийся мир» (*Die wirkliche und die scheinbare Welt*, 1882; перевод на русский язык — 1913 г.). Вторую часть системы, посвященную антропологии, Тейхмюллер планировал назвать «Теологика» (*Theologika*), но завершить этот труд мыслитель не успел, в мае 1888 года скончавшись от рака желудка.

Еще при жизни своего учителя Бобров успел выполнить перевод «Монадологии» Лейбница на русский язык, о чем свидетельствует нам письмо к редактору «Трудов Московского психологического общества» В. П. Преображенскому от 17 января 1888 г.:

⁴ См.: Хулапова А. А. Историко-психологические особенности теории критического индивидуализма Е. А. Боброва. Дис. ... канд. филос. наук. Ростов н/Д.: ЮФУ, 2011. С. 14.

⁵ Опросный лист от 06.11.1914 (Бобров Е. А. Биографические материалы // ИРЛИ РАН. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 240. Л. 5).

⁶ См.: Beiser F. C. Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze. New York: Oxford University Press, 2013. P. 13.

⁷ См.: Trendelenburg A. Historische Beitrage zur Philosophie Bd. II. Berlin, 1855. P. 36–52.

⁸ Тейхмюллер Г. Бессмертие души / пер. с нем. А. К. Николаева под ред. Е. А. Боброва. Юрьев, 1895. С. 80.

⁹ Лейбниц Г. В. Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом / пер. с франц. Н. А. Иванцова // Он же. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. I. С. 276.

¹⁰ Тейхмюллер Г. Бессмертие души... С. 86.

«Милостивый государь!

Господин Редактор!

При сем следует рукопись, заключающая в себе перевод „Монадологии“ Лейбница. Быть может, Вы найдете возможность поместить этот мой перевод на страницах Вашего уважаемого издания. Напечатание этого перевода, буде он окажется годным для помещения, — в возможно непродолжительном времени, имеет для меня большое, хотя, отнюдь, не материальное значение. О гонораре и прочих условиях печатания мы можем списаться после. Во всяком случае, мне понадобится несколько экземпляров будущих оттисков. Я надеюсь на Вашу любезность, и ожидаю возможно скорого ответа.

Готовый к услугам Е. А. Бобров»¹¹.

Перевод Боброва стал косвенной причиной появления двух альтернативных традиционно-лейбницианской версии «Монадологии» русских проектов, авторами которых были активные члены Московского психологического общества (МПО) Н. В. Бугаев («Основные начала эволюционной монадологии», 1892) и П. Е. Астафьев («Опыт начал критической монадологии», 1893). В 1890 г. Бобров и сам сделался действительным членом МПО. В это же время завязалась его дружба и переписка с бывшим профессором Киевского университета, панпсихистом и неолейбницианцем А. А. Козловым (1831–1901).

Вместе с Козловым в конце 1890-х гг. Бобров решает перевести на русский язык две работы Тейхмюллера: «Бессмертие души» (1895) и «Дарвинизм и философия» (1894). К сожалению, Козлов оказался не в состоянии самостоятельно заняться редактированием переводов из-за проблем со здоровьем. В итоге эти работы вышли под редакцией Боброва, а переводом текстов занимался некий «врач А. К. Николаев»¹². Интересно, что в качестве главного недостатка этих работ рецензенты (в том числе и сам Козлов) практически единодушно называли тяжелый и трудно читаемый русский язык¹³, что отнюдь не способствовало распространению учения Тейхмюллера в России и популяризации его идей, к которой Бобров так стремился.

В содержательном плане Бобров хотел дополнить и развить незавершенный проект персоналистической системы взглядов своего учителя *теорией искусства* («О понятии искусства. Умозрительно-психологическое исследование», 1894).

Уже в этой работе Бобров называет свое собственное учение *критическим индивидуализмом* и формулирует его основные принципы. «Критический» — от критического метода Канта, основы которого были заложены еще Августином, Беркли, Юмом, Декартом и Локком; «индивидуализм» — от принципа «я», который в этой системе, так же как и в персонализме Тейхмюллера, играл заглавную роль.

С 1896 до 1903 г. Бобров был экстраординарным профессором на кафедре философии Казанского университета. К этому периоду относится его проект «Философия в России» (1899–1903) в шести томах, для подготовки которого Бобров проделал большую работу с архивными источниками Москвы и Юрьева. Главной же для его собственного мировоззрения работой этого периода можно назвать «Бытие индивидуальное и бытие координальное» (1900).

¹¹ Письмо Е. А. Боброва редактору «Трудов Московского психологического общества» с просьбой напечатать его перевод «Монадологии» Лейбница от 17 января 1888 г. // ИРЛИ РАН. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 430.

¹² См.: Бобров Е. А. Предисловие // Тейхмюллер Г. Дарвинизм и философия / пер. с нем. А. К. Николаева под ред. Е. А. Боброва. Юрьев, 1894. С. V.

¹³ См.: Введенский Алексей Ив. Один из типов университетской философии... С. 226–227; Козлов А. А. Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 25. С. 679.

Принцип координации, представленной как особый род *бытия*¹⁴, Бобров в этой работе заимствует у Тейхмюллера¹⁵ и у Лотце¹⁶. Главной целью для мыслителя при этом было стремление найти альтернативу принципу *предустановленной гармонии* Лейбница, согласно которому «монады вовсе не имеют окон и дверей, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти»¹⁷. Такое желание «открыть окна» между монадами было присуще всему русскому неолейбницианству в целом.

Бобров выделял три вида координального бытия:

1. Космическая координация — «связывает все существа в единый мир, в единую космическую систему», а также формирует «наше чувственное тело»¹⁸.
2. Психическая координация — связывает воедино «акты, способности и функции души»; к последним Бобров при этом относит *мысль, движение и чувство*. Кроме того, все проявления душевной деятельности при помощи категории *обладания* координированы, как акциденции с субстанцией, с «я» как *соотносительной точкой*¹⁹.
3. Логическая координация — объединяет отдельные понятия в заключения; заключения — в силлогизмы; силлогизмы, наконец, — в целостную *систему координат*, или «*топику понятий*», из которой состоит *знание*²⁰.

Учение о координации на рубеже XIX–XX вв. в европейской философской традиции было достаточно популярным. К примеру, можно вспомнить о законе принципиальной координации субъекта («я») и окружающего его мира («среды») Р. Авенариуса²¹. В России же разработкой учения о гносеологической координации, отдельно и независимо от Боброва, занимался Н. О. Лосский.

К сожалению, попытка переосмыслить принцип предустановленной гармонии Лейбница для Боброва оказалась главным «камнем преткновения», который он так и не смог «перешагнуть». Сам Бобров объяснял это так: «...я не видел исхода от солипсизма, либо от предустановленной гармонии, и впал в скептицизм...»²².

Но все же вопрос о координальном бытии волновал Боброва на протяжении всей его жизни, о чем свидетельствуют нам черновики его работ, написанные им «в стол» без надежды на публикацию уже при советской власти («Заметки и выписки философского содержания», 1928): здесь он приходит к выводу о том, что общение между индивидами возможно только в том случае, если существует единая субстанциальная основа бытия, становясь, таким образом, на позиции философского *монизма*²³.

¹⁴ Ставя в центр своего исследования принцип бытия, Бобров здесь также полностью разделяет положение Тейхмюллера о том, что «на понятие бытия не обращали до сих пор должного внимания». См.: Тейхмюллер Г. Действительный и кажущийся мир / пер. с нем. Я. Красникова. Казань, 1913. С. I.

¹⁵ Тейхмюллер понимал принцип координации как закон всеобщей связи монад как соотносительных точек («Beziehungspunkte») идейного и реального, материального и идеального, телесного и субстанциального бытия. См.: Там же. С. 73.

¹⁶ У Лотце этот принцип обозначал закон связи самозамкнутых монад в едином и трансцендентном божественном бытии. См.: Lotze H. Metaphysik. Leipzig, 1841. P. 84.

¹⁷ Лейбниц Г. В. Монадология / пер. с нем. Е. А. Боброва // Он же. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. I. С. 417.

¹⁸ Бобров Е. А. Краткий отчет о занятиях во время ученой командировки летом 1898 г. С приложением двух рассуждений: I). О координальном бытии; II). Искусство и христианство. Казань, 1900. С. 5.

¹⁹ См.: Там же. С. 6–7.

²⁰ См.: Там же.

²¹ См.: Авенариус Р. О предмете психологии / пер. с нем. И. Макарова. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 13.

²² Бобров Е. А. Биографические материалы // ИРЛИ РАН. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 240. Л. 9–11.

²³ «Вещи могут быть различны только в том случае, если они однородны, то есть имеют общие признаки... Но если мы признаём, что они однородны, тем самым мы должны признать, что они тождественны, то есть, они одна и та же вещь». См.: Бобров Е. А. Заметки и выписки философского содержания // НИОР РГБ. Ф. 44. К. 5. Ед. хр. 53. Л. 14.

В целом в своем творчестве Е. А. Бобров был ярким представителем достаточно популярного в ту пору философского ревизионизма: высказав в своей работе «Из истории критического индивидуализма» (1898) призыв «Назад, к Лейбницу!»²⁴, в конце своего творческого пути он сформулировал похожий призыв вернуться «Назад, к Марксу!», подчеркивая, что это необходимо сделать для того, чтобы лучше уметь «различать Маркса и марксистов»²⁵.

Бобров умер от сердечной недостаточности в 1933 г. в Ростове-на-Дону. Почти сразу же после его смерти на волне советской пропаганды его философия была признана «идеалистической», а сам он — даже записан в «белогвардейцы» и «личные консультанты генерала Деникина». Впрочем, последнему факту ученые не находят подтверждения до сих пор²⁶.

Для современных историков русской философии Бобров, как и многие другие представители русского лейбницианства или «метафизического персонализма», так и остался «провинциальным философом»²⁷. Отчасти такое мнение подкреплялось словами самого Боброва, который нередко упоминал в предисловиях к своим философским трудам, автобиографиях и личных анкетах о том, что «своей философской системы так и не создал»²⁸.

Тем не менее, заслуги Боброва как представителя русского неoleyбницианства нельзя недооценивать. Фактически именно он стал первым «исконно-русским лейбницианцем», заложив основы этого направления, впоследствии развитые другими его представителями.

Источники и литература

1. *Авенариус Р.* О предмете психологии / пер. с нем. И. Макарова. М.: Едиториал УРСС, 2003. 88 с.
2. *Бобров Е. А.* Биографические материалы. Автобиография // ИРЛИ РАН. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 240. 40 л.
3. *Бобров Е. А.* Воспоминание о Г. Тейхмюллере // Философия в России. Материалы, исследования, заметки. Казань, 1899. Вып. 1. С. 25–48.
4. *Бобров Е. А.* Заметки и выписки философского содержания // НИОР РГБ. Ф. 44. К. 5. Ед. хр. 53. 28 л.
5. *Бобров Е. А.* Из истории критического индивидуализма. Казань, 1898. 51 с.
6. *Бобров Е. А.* Краткий отчет о занятиях во время ученой командировки летом 1898 г. С приложением двух рассуждений: I). О координальном бытии; II). Искусство и христианство. Казань, 1900. 29 с.
7. *Бобров Е. А.* О понятии искусства. Умозрительно-психологическое исследование. Юрьев, 1894. 248 с.

²⁴ «Лозунгом будущего поколения метафизиков, легко возможно, станет не „Назад, к Канту!“, а „Назад, к Лейбницу!“». См.: *Бобров Е. А.* Из истории критического индивидуализма. Казань, 1898. С. 40.

²⁵ Опросный лист от 06.11.1914 (*Бобров Е. А.* Биографические материалы. ИРЛИ РАН. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 240. Л. 5).

²⁶ См.: *Смирнов В. В.* Консультант генерала Деникина, или Горе от ума. Очерк о профессоре Донского университета Е. А. Боброве // Научно-культурологический журнал, 2013, № 2. URL: <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?level1=main&level2=articles6&textid=3439> (Дата обращения: 25.10.2015).

²⁷ См.: Там же. С. 26.

²⁸ В одной из анкет на вопрос «К какой школе принадлежите?» Бобров ответил следующим образом: «От человека, вступившего в 35-й год своей научной деятельности, справедливо было бы спросить, какую школу он сам создал в науке. К сожалению, мне не удалось создать своей школы, как мечтает всякий научный начинающий деятель». См.: Опросный лист от 06.11.1914 (*Бобров Е. А.* Биографические материалы. Автобиография // ИРЛИ РАН. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 240. Л. 5).

8. Бобров Е. А. Письмо Е. А. Боброва редактору «Трудов Московского психологического общества» с просьбой напечатать его перевод «Монадологии» Лейбница от 17 января 1888 г. // ИРЛИ РАН. Ф. 677. Оп. 1. Ед. хр. 430.
9. Введенский Алексей Ив. Один из типов университетской философии (О переводах и сочинениях и. д. доцента Юрьевского университета Е. А. Боброва) // Богословский вестник. 1896. Т. III. № 8. С. 212–228.
10. Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001. 880 с.
11. Козлов А. А. Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 24. С. 175–189; Кн. 25. С. 111–151.
12. Лейбниц Г. В. Монадология / пер. с нем. Е. А. Боброва // Он же. Сочинения: в 4 т. / ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В. В. Соколов; перевод Я. М. Боровского и др. М.: Мысль, 1982. Т. I. С. 413–430.
13. Лейбниц Г. В. Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом / пер. с франц. Н. А. Иванцова // Он же. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. I. С. 271–282.
14. Райнов Т. И. Лейбниц в русской философии второй половины XIX века // Вестник Европы. 1916. Кн. 12. С. 284–298.
15. Смирнов В. В. Консультант генерала Деникина, или Горе от ума. Очерк о профессоре Донского университета Е. А. Боброве // Научно-культурологический журнал. 2013. № 2. URL: <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?level1=main&level2=articles&textid=3439> (дата обращения: 25.10.2015).
16. Тейхмюллер Г. Бессмертие души / пер. с нем. А. К. Николаева под ред. Е. А. Боброва. Юрьев, 1895. VIII+200 с.
17. Тейхмюллер Г. Дарвинизм и философия / пер. с нем. А. К. Николаева под ред. Е. А. Боброва. Юрьев, 1894. 100 с.
18. Тейхмюллер Г. Действительный и кажущийся мир / пер. с нем. Я. Красникова. Казань, 1913. 389 с.
19. Хулапова А. А. Историко-психологические особенности теории критического индивидуализма Е. А. Боброва. Дис. ... канд. психол. наук. Ростов н/Д.: ЮФУ, 2011. 206 с.
20. Beiser F. C. Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze. New York: Oxford University Press, 2013. 333 p.
21. Lotze H. Metaphysik. Leipzig, 1841. VII+329 p.
22. Trendelenburg A. Historische Beitrage zur Philosophie Bd. II. Berlin, 1855. 355 p.

Aleksandra Berdnikova. Personalistic Views of Evgeny Bobrov.

In this article, the author analyzes the work of Yevgeny Aleksandrovich Bobrov (1867–1933), a representative of the Yur'yev (Dorpat) school of Russian neo-Leibnizianism, and a student and follower of Teichmüller. The evolution of Bobrov's views is shown, beginning with his translation into Russian of the *Monadology* of Gottfried Leibniz in 1888 and his first works devoted to the personalistic theory of art, and ending with the call to return “Back to Marx!”, which the thinker expressed shortly before the October Revolution. The specifics of each of the four periods of the thinker's creativity (the Yur'yev, Kazan, Warsaw, and Rostov periods) are revealed. It is proved that, despite obvious references to Teichmüller's personalism and the desire to “expand” his ideas to the field of psychology and aesthetics, there is no reason to consider Bobrov as an “unoriginal” thinker and someone who has not made his own personal contribution to the history of Russian thought. As one such original idea, Bobrov's doctrine of co-ordinate being is considered.

Keywords: E. A. Bobrov, Leibnitz, G. Teichmüller, critical individualism, aesthetics, personalism, Neo-Leibnizianism.

Aleksandra Yur'yevna Berdnikova — graduate student at the Department of the History of Russian Philosophy at the Faculty of Philosophy of M. Lomonosov Moscow State University (alexser015@yandex.ru).

И. Л. Фокин

РЕФОРМАЦИЯ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ («Истории Спасения») Якоба Бёме¹

Данная статья посвящена исследованию теологических и философско-исторических основ учения Якоба Бёме с целью прояснить сущность начальной стадии немецкого идеализма, поскольку Бёме традиционно считается первым философом, возвестившим принципы идеалистической философии истории. В статье также предполагается показать более конкретно эсхатологические принципы концепции «истории Спасения» Якоба Бёме на примере Реформации Мартина Лютера, выявить взаимосвязь религиозного начала немецкого послереформационного мистицизма с основными принципами всей последующей философии истории Якоба Бёме.

Ключевые слова: история Спасения, Яков Бёме, Реформация, Мартин Лютер, Древо Жизни, философия истории, Католическая Церковь Средних веков, Община конца времен, Германия.

Наверное, можно допустить, что Реформация Средних веков в самом широком смысле явилась главным духовным событием в современной мировой истории. И хотя в целом это событие охватывает весьма широкий период, приблизительно полстолетия с середины XV в. до середины XVI в., тем не менее, основным движущим фактором всего этого Движения духа Нового времени было, конечно, исключительно внутреннее (духовное) преобразование в вопросах религии и веры, руководимое гением немецкого народа, который казался тогда избранным божественным Провидением — *Мартин Лютером* (1483–1546). Неудивительно, что немецкий народ, в лице прежде всего тех, кто поддержал и продолжил дело Реформации, научился видеть в Лютере не только учителя обновленной христианской Церкви, но также и великого *исторического деятеля*, отстаивавшего в нелегкой борьбе самое дорогое достояние человечества — *свободу религиозной совести*. В этом отношении весьма показательно, как спустя столетие после начала Реформации (1517) трактует это событие другой великий ее пророк — “philosophus teutonicus” *Якоб Бёме* (1575–1624).

В настоящем обзоре мы попытаемся кратко рассмотреть *Реформацию Мартина Лютера* во всеобщей истории человечества (в «истории Спасения»), как она представлена в философско-исторической концепции «конца времен» и в христианской эсхатологии Якоба Бёме.

* * *

Бёме всерьез полагал, что посредством его сочинений осуществляется таинственное деяние *Спасения*, причем в своих собственных высказываниях он видел откровение Божие. В ожидании будущего его изложение становится наиболее резким, и само собой разумеется, что именно в этом изложении современная ему ортодоксия лютеранской Церкви XVII столетия видела самый большой вызов своему учению, поскольку, на ее взгляд, это изложение Бёме граничило с богохульством. Последнее такое проявление бёмевских откровений о значении своих сочинений проявилось

Иван Леонидович Фокин — доктор философских наук, председатель Санкт-Петербургского общества Мартина Лютера (iwan.phokin@mail.ru).

¹ Статья составлена в рамках гранта РГНФ, проект № 16-03-00099.

в последний период его жизни и творчества, который наступил после его вынужденно-семилетнего молчания (1612–1619), т. е. в период с 1619-го по 1624 г. Если в «*Авроре*» (1612) он лишь намекает на будущее величие и признание этого своего пророческого сочинения, то в трактате «*О трех принципах Божественного Существа*» (1619) он уже говорит об этом открыто: «Также и наше сочинение достигнет всего в свое время, когда зацветут розы лилии; ибо в нем уже содержится подлинная розочка, которую не видно среди тьмы Вавилона»².

Бёме на собственном опыте убедился, что его сочинения пока не достигли ума его современников, что их время еще не пришло. И когда он говорит о цветении «розы лилии», то на его языке это означает эпоху последних времен «Монархии Иисуса», иными словами, период завершения исторического призвания Церкви, ту эпоху, когда избранные Божии соберутся вместе в Царстве Сына Человеческого, Которому будет передано господство Бога Отца и «в котором Бог будет всем во всем». Согласно ожиданиям Бёме, когда в конце времен Дух изольет исполнение обетований Писания, именно тогда у всех появится возможность наглядно увидеть «Существо всех существ», и тогда у всех будет духовное познание и то духовное видение (или, как позже сказал бы Шеллинг, то *интеллектуальное созерцание*), которым Бёме обладает уже теперь как предсказатель будущего конца времен. Таким образом, видение Бёме есть некое предвосхищение будущего всеобщего познания, т. е. того познания, которое уготовано *всем* в будущем. Теперешняя же Церковь, напротив, окаменела настолько, что свое мнимое духовное знание противопоставляет истинному духовному познанию Бёме, и пытается заглушить живое пророчество буквой Писания и мертвой ученостью своей лжеатеологии. Эти мысли Бёме особенно ясно выражает в своих «*Теософских посланиях*» (1624). Но уже в *Предисловии* к своей «*Авроре*» (1612) он образно развивает всеобщую историю Церкви Христовой в виде представления роста, цветения и плодоношения *Древа Жизни*.

«Благосклонный читатель! Я уподобляю всю философию, астрологию и теологию, вместе с матерью их, драгоценному дереву, растущему в прекрасном саду. Земля же, на которой стоит дерево, непрерывно дает ему сок, откуда дерево имеет свое качество жизни; а дерево растет в себе самом от сока земли, и становится большим, и широко раскидывает ветви свои»³.

«Когда же дерево становится старым, так что ветви его засыхают и сок не может больше подниматься в высоту, то внизу, вокруг ствола, вырастает много зеленых веточек, под конец также и на корнях, и они прославляют старое дерево, так как оно тоже было прекрасной зеленой веточкой и деревцем и теперь состарилось. Ибо природа,



Якоб Бёме (1575–1624)

² *De tribus principiis*, или *Описание трех Начал Божественного Существа*, 1619. Глава XX: *Об исходе Адама и Евы из Рая, и вхождении в мир сей. Также о праведной христианской Авельской Церкви на земле, и об антихристовых Каинских Церквях*, § 2 // Böhme Jakob. *Beschreibung der drey Principien Göttliches Wesens*, 1619. Cap. XX, § 2.

³ *Aurora*, 1612. *Предисловие Автора*, § 1–2 // Бёме Якоб. *Aurora*, или *Утренняя заря в восхождении*. М., 1914. С. 3.

или сок, обороняется, пока ствол совсем не засохнет; тогда его срубают и сжигают в огне. Теперь заметь, что ознаменовал я этим подобием: сад этого дерева знаменует мир; почва — природу; ствол дерева — звезды; ветви — стихии; плоды, растущие на этом дереве, знаменуют людей; сок в дереве знаменует ясное Божество. Люди созданы из природы, звезд и стихий: Бог Творец господствует во всех, подобно соку в целом дереве. Но природа имеет в себе, вплоть до суда Божия, два качества: одно — приятное, небесное и святое и другое — яростное, адское и жадное. Доброе качество действует и трудится всегда со всем усердием, чтобы приносить добрые плоды: в нем господствует Дух Святой и дает на то сок и жизнь; злое течет и рвется также со всем усердием, чтобы приносить всегда злые плоды, на что дает ему диавол сок и адский жар. Итак, оба эти качества — в дереве природы, и люди созданы из этого дерева и живут в сем мире, в этом саду, между ними обоими в великой опасности, и постигает их то свет солнца, то дождь, ветер и снег. Иными словами, когда возвышает человек дух свой в Божество, то течет и качественно в нем Дух Святой; а когда дает он духу своему опуститься в сей мир, в похоть зла, то течет и господствует в нем диавол и адский сок»⁴.

Рассмотрение истории Спасения совершается таким образом, что вся История представлена как борьба между Царством Бога и Царством Сатаны, которая совершается в различные эпохи. Всегда, когда Царство Божие продвигается к спасительному устройству, Сатана придумывает противодействие этому, чтобы воспрепятствовать прогрессу и росту Божьего Царства. Оригинальность этого способа рассмотрения состоит в том, что оно доводится Бёме до рассмотрения современной ему Церкви и ее положения в целом истории Спасения. При этом мысль о падении и гибели применяется также к эпохе самой *Реформации*.

* * *

Само понятие «реформация» имеет, конечно, весьма различное значение в зависимости от конкретного исторического периода. Обычно полагают начало Реформации связанным с выходом 95 тезисов Мартина Лютера в 1517 г., что не совсем верно, так как эти тезисы еще очень неполно выражают суть реформационной идеи. Строго говоря, понятие «отпущения», против которого выступил Лютер, и которое господствовало в средневековой католической Церкви, можно было оспорить и с точки зрения учения самой этой Церкви. Это происходило, как свидетельствуют немецкие историки, несколько раз еще задолго до Лютера. И даже сами 95 тезисов, предназначенные Лютером исключительно «для диспута» среди ученого сословия, были написаны на латыни и по своему идейному содержанию вполне вписывались в общепринятую церковную систему христианства Средних веков. И хотя новое уже содержится в 95 тезисах, точнее — в духе самого Лютера, однако в 1517 г. он еще не сознает это новое как нечто противоположное тому «старому», которое было сметено последующим движением Реформации. В самих же тезисах, таким образом, Лютер постоянно проводит те мысли, от которых он впоследствии, очевидно, отказался или, во всяком случае, перестал разделять их теологическую предпосылку. Во всяком случае, можно утверждать, что в 95 тезисах (1517) Лютер всецело выступает как верный сын Церкви, совершенно далекий от мысли, что он может в чем-то из высказанного церковного учения заблуждаться. Почти с детским доверием говорит он здесь о папе и его епископах, а индульгенции считает в целом результатом неверной *практики*, нежели закономерным итогом всего учения Церкви и, тем более, папства. Поэтому Лютер в 95 тезисах еще полностью убежден, что, искореняя индульгенции и «добрые дела», он всего лишь последовательно исполняет подлинное учение Церкви и волю папы. Оттого его речь в этих тезисах проникнута удивительной беззаботностью относительно возможных обвинений в «ереси».

⁴ *Aurora*, 1612. Предисловие Автора, § 7–12 // Бёме Якоб. *Aurora*, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914. С. 4–5.

«50-й тезис: Нужно учить христиан, что папа, если бы узнал о злоупотреблениях продавцов индульгенций, предпочел бы, чтобы сожгли собор Св. Петра, превратив его в пепел, нежели строили его из кожи, мяса и костей своей паствы»⁵.

Если взять образ, который использует в своей истории христианства и Реформации Якоб Бёме, именно образ *Дерева*, то можно сказать, что своими терминами Лютер не подрубил, а, скорее, подстриг это Древо, правда, подстриг до неузнаваемости. Ведь, согласно пониманию Лютера, папа не может прощать никакого греха!

«20-й тезис: Потому под этими словами (о полном отпущении всех страданий) папа понимает не вообще все страдания, но лишь те, которые он сам наложил».

«22-й тезис: Папа не может освободить ни от какой муки души в чистилище, какая бы она ни была в этой жизни, однако согласно канонам [люди] должны покаяться и заплатить»⁶.

Лютер как бы полностью отрубает сухую ветвь «отпущения грехов» с древа христианства и Церкви: *папа может отпускать только те грехи, которые сам же и наложил!*

«5-й тезис: Папа не хочет и не может допустить какую-либо другую муку, помимо тех, которые он установил по своему вкусу или в соответствии с канонам, т. е. согласно папским установлениям».

«6-й тезис: Папа не может простить никакой вины, разве лишь постольку, поскольку он объяснит и подтвердит, что они прощаются Богом, или же в тех случаях, которые ему установлены Богом. И тогда, какими бы незначительными они ни были, вина остается совершенно неснятой, или оставленной»⁷.

* * *

Описывая события Реформации, Якоб Бёме вполне сознавал все те исторические коллизии и трудности, которые пришлось пережить Лютеру и всему бескрайнему христианскому морю «мирян, без поддержки которых успех Реформации был бы просто невозможен».

«Кто всегда и везде крепче всех стоял за Церковь Христову? Бедные, презираемые люди, они проливали кровь свою за Христа. Кто подменил истинное, чистое учение Христово и всегда и везде нападал на него? Ученые, Папы, кардиналы, епископы и именитые люди. Почему мир следовал за ними? Потому что у них был важный, напыщенный вид и они величались пред миром: такой безумной блудницей стала поврежденная человеческая природа. **Кто вымел в немецкой земле из Церкви сребролюбие Папы, его нечестие, мошенничество и обман? Бедный, презираемый монах. Какою властью или силою? Властью Бога Отца и силою Бога Духа Святого**»⁸.

Тем не менее, согласно историческому видению Бёме, руководимое Богом и поддержанное всем христианским миром дело Реформации должно было выстоять, несмотря на противодействие папской лжетеологии и всей иерархии обмирщенной Римско-католической Церкви — «Вавилона». Однако также и Реформация постепенно выродилась, а именно вследствие того, что отдельные наследники этого универсального Дела Обновления стали спорить между собой из-за подлинного Учения или, согласно изложению церковной истории как росту Дерева Жизни, из-за того, что предводители отдельных церквей стали подкапывать под корень Дерево, забывая при этом о его плодах. В заключение этого последнего падения Церкви (уже после Лютера!) это означает следующее:

⁵ Лютер М. О свободе христианина. Уфа, 2013. С. 8.

⁶ Там же. С. 5.

⁷ Там же. С. 4.

⁸ Аугога, 1612. Глава IX: О блаженной, приветной и милосердной любви Божией, § 6-7 // Бёме Якоб. Аугога, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914. С. 107.

«Так жил мир в то время, кроме одной малой кучки: она родилась среди терний, в великой скорби и презрении, изо всех народов на земле, от Востока до Запада. Тогда не было никакого различия, все жили в побуждении дикой природы, в немощи, кроме маленькой кучки, которая спасена была из всех народов. Как было пред потопом и пред восхождением благородного дерева в природу и в природе, так было в ту пору. А что у людей возникло в конце такое сильное вожделение по корне дерева, то это — тайна, *mys-terium*, и было скрыто поныне от умных и мудрых; да и не откроется на высотах, но лишь в глубине в великой простоте: подобно тому как благородное дерево с его ядром и сердцем во все времена было скрыто от мирских умников; хоть они и мнили, что стоят на корне дерева и на его вершине, но то был не более как светлый пар перед их глазами. Меж тем благородное дерево от начала и до сего дня с высочайшим усердием трудилось в природе над тем, чтобы стать явным для всех народов, языков и наречий, против чего диавол в дикой природе бушевал, и неистовствовал, и оборонялся, как яростный лев; но благородное дерево чем дальше, тем сладчайшие приносило плоды и становилось все более явным, вопреки всему бушеванию и неистовству диавола, и так до конца; и вот стало светло. Ибо малая зеленая веточка выросла на корне благородного дерева и получила от корня его сок и жизнь: и дан был ей дух дерева, и она прославила благородное дерево в его дивной силе и мощи, а также и природу, в которой оно выросло. Когда же это произошло, отверзлись в природе обе двери, познание обоих качеств, зла и добра, и стал явен небесный Иерусалим, а равно и царство ада всем людям на земле. И свет и голос раздались по четырем ветрам, и ложный купец с Полудня был уличен, и его приверженцы возненавидели его и истребили его от земли. Когда же это произошло, то засохло также и дикое дерево в Полуночи; и все народы увидели святое дерево с изумлением, даже и на дальних островах; и князь над тьмою стал явен, и его тайны раскрылись, и люди на земле увидели и узнали стыд, и поругание, и погибель его, ибо стало светло. Но это длилось недолго, и люди покинули свет и стали жить в похоти плоти своей в погибель: ибо отверзлась как дверь света, так и дверь тьмы; и из обеих вышли всякие силы и способности, какие там были»⁹.

После этого следует изложение последней схватки между двумя главными силами и окончательное решение на *Суде Истории*.

Если сопоставить те места, в которых Бёме в своих сочинениях говорит о «*зеленой веточке из корня*», то можно сделать очевидный вывод о том, что при этом он имеет в виду самого себя и свое учение, которое в этих сочинениях указывает на путь ко Спасению. Поэтому, когда Бёме говорит, используя этот образ «зеленой веточки», что она имеет «Дух Деревя», «проясняет Дерево в его силе и власти, и к этому всю природу, в которой оно возросло», это образное описание того, что он полагает о своем собственном пророческом знании. Бёме считает себя первопроходцем, свершающим переход к истинному и высшему Знанию, которое раскрывает внутреннейшее основание всего существующего. Отныне рушится всякая *лжетеология*, всякое *папство*, обман которого ныне окончательно разоблачен посредством откровения истинного Знания.

Эти сопоставления мнений Бёме о самом себе и своем пророческом призвании говорят, очевидно, о том, что Бёме понимает себя как вестника познания Спасения конца времен, духовного пророка и продолжателя дела всей Реформации. И подобно тому, как в самом начале Реформации тяжелая борьба с противниками стала постепенно превращаться в тяжелую борьбу внутри самого Лютера, так и для всего лютеранства ныне настал период внутренней борьбы за подлинное понимание дела спасения против лютеранской ортодоксии, затемнившей и извратившей само учение Лютера.

⁹ *Aurora*, 1612. *Предисловие Автора*, § 64–69 // Бёме Якоб. *Аурога*, или *Утренняя заря* в восхождении. М., 1914. С. 15–16.

И вот, после того как Церкви снова выродились после Реформации, забывая о своей настоящей задаче в споре из-за «корня Дерева», *пришел Бёме* и, несмотря на продолжающийся спор теологов его времени, открыл глаза на Существо всех существ, открыл универсальное познание внутренней связи всех вещей, открыл *истинное Знание*. Духовные взоры своих современников и ближайших потомков Бёме пытаются отвести от полемических спорных вопросов и направить их вновь к истинной *сущности Церкви*, к истинной божественной основе Природы, к истинному божественному назначению человека, к скорому осуществлению божественного влияния Спасения в пробивающейся на свет «*Монархии Иисуса*», в которой из всех церквей, сект и деноминаций соберутся вместе живые члены *Царства Божия*. Бёме уже не просто таинственно намекает на историко-спасительное значение своей личности, но прямо указывает на будущее отношение Церкви к его возведению: вокруг самого его учения разожгут спор между Царством Христа и Царством Антихриста, и эта борьба двух Царств станет переходом к отчаянным и обильным сражениям конца времен, в которых окончательно разрешится и найдет исход противостояние Добра и Зла.

Таким образом, сам Бёме, согласно его самосознанию, не является концом истории, но он есть переход к ее концу, последний «побег» на Древе Спасения, пока это Дерево не сожгли:

«Как с самого начала люди жили в росте дикой природы и пеклись только о земных вещах, так и в конце становилось не лучше, но лишь все хуже. К середине этого времени много великих бурь поднялось от Вечера к Утру и к Полночи; а от Полночи великий водный поток ринулся на святое дерево и повредил много ветвей на святом дереве; и среди этого потока стало светло, и засохло дикое дерево в Полночи. И князь над тьмою разъярился при этой великой подвижности природы: ибо святое дерево пришло в движение в природе, как бы готовясь вскоре вознестись, и возгореться в прославлении святого Божественного Величества, и породить прочь от себя ярость, которая так долго противостояла ему и боролась с ним. Подобным же образом свирепо подвиглось также и дерево тьмы, яростности и погибели, как бы готовясь быть вскоре зажжено, и в нем вышел князь со своими легионами погубить благородный плод доброго дерева. И ужасно было в природе в яростном качестве, в том качестве, где обитает князь тьмы, выражаясь по-человечески: как если бы мы увидели жестокую и страшную поднявшуюся непогоду, свирепую и грозную, с блеском молний и порывами бури, приводящими в ужас. В добром же качестве, в котором росло святое дерево жизни, напротив того, было приятно, сладостно и блаженно, подобно небесному царству радости. Так наступали они оба друг на друга, жестоко и упорно, пока не возгорелась вся природа, оба качества в одно мгновение. И дерево жизни возожжено было в своем собственном качестве огнем Святого Духа, и его качество горело в огне небесного царства радости, в неисследимом свете и ясности. В этом огне качественно все голоса небесного царства радости, какие от вечности пребывали в добром качестве, и свет Святой Троицы сиял в дереве жизни и наполнял все качество, в котором оно стояло»¹⁰.

* * *

Согласно исторической перспективе Бёме, Германия есть именно та страна, на которую пришло время «ливня» Святого Духа и в которой открылись засовы для нового познания. Именно здесь, в Германии, цветет теперь «лилия». Но именно поэтому, предупреждает Бёме, если страна, затронутая Откровением, закроется от этого Откровения, то она будет отвергнута Духом и потом будет искать его среди других, чуждых народов, к которым он тогда перейдет и которым откроется. Но пока этого не произошло, Бёме обращается прежде всего к своей Германии. Именно своей

¹⁰ *Aurora*, 1612. Предисловие Автора, § 73–76 // Бёме Яков. *Aurora*, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914. С. 17.

родине он вменяет в обязанность преодолеть спор Церквей и сект и принести новое время. И у него это сознание настолько сильно, что он всерьез полагает зависимость германской судьбы от отношения Германии к его пророческому призванию. Если Германия пренебрежет его пророчеством, то тем самым у немецкого народа будет изъято и отдано другим народам то спасительное назначение, которое было Божьей Милостью обращено именно к нему.

Конечно, Бёме уже предчувствовал судьбу своего учения в Германии. Поэтому его последователи, пришедшие на смену учителю, уже ясно сознавали свою судьбу: поскольку бёмевские сочинения были отвергнуты в самой Германии, к которой они были обращены прежде всего, теперь им придется возвращать его учение, «вечное Евангелие», из духа чужих народов, которые его взяли и осуществили. В XVIII в. такими были в первую очередь голландцы, англичане и французы. Именно от этих народов Германия должна получить то, что она же сама когда-то от себя отвергла, погрузившись в неведение Духа Божия...

«...И адское качество также произвело плоды, как оно делало это и на земле; но добро было отделено от него, и потому оно произвело теперь плоды в своем собственном качестве. И люди, которые также были теперь подобны духам, ели каждый от плода своего качества, равно как и диаволы; ибо так же, как между людьми на земле есть различие в качествах и не все люди одного качества, так и у изгнанных духов; а равно и в небесной славе среди ангелов и людей, и это пребудет в свою вечность, аминь.

Благосклонный читатель, вот краткое повествование о двух качествах в природе, от начала и до конца, как из них возникли два царства, небесное и адское, и как они в настоящее время наступают друг на друга и борются, и как все произойдет с ними в будущем»¹¹.

* * *

Согласно Бёме, все происходит по книге «Откровения» Иоанна, и его сочинения ждут своего часа в эпоху апокалипсиса. Сперва, согласно этому, наступит время падения и преследования христиан истинной Церкви, время, когда обмирщенная Церковь — это и есть «Вавилон» — припадет к стороне Антихриста и когда свершится опустошение Его Трона в Храме Божиим в среде этой выродившейся мирской Церкви. Однако затем придет Господь и прекратит неистовство Сатаны; вслед за этим падет также ложное церковничество и христианство, и сожжется «Вавилон» (т. е. мирская Церковь, плотское, буквальное христианство, превратившее в противоположность — в истинную христианскую жизнь и познание). Конфессиональное «воинственное христианство» (Zank-Christentum) будет искоренено; из отдельных конфессий истинные ученики Христа будут отобраны в Церковь Конца Времен под предводительством Сына Человеческого. Наступит новая эпоха, уже не зависящая от влияния звезд, поскольку вообще прекратится всякое земное время, но будет только единое время самой вечной Жизни.

Сочинения Бёме призваны разъяснять эти события современникам, дабы ускорить возведение истинной Церкви, способствовать выделению избранной Общины. Его сочинения указывают на конечный и преходящий характер настоящего времени и раскрывают его подлинное историческое назначение во всеобщем плане Спасения. Когда наступит конец времен, эти сочинения должны будут указать истинный Путь христианам, который проведет их сквозь хитрости и козни Сатаны к истинному Царству Божьему.

Бёме твердо убежден, что его сочинения с их познанием могут быть верно поняты лишь немногими духовно просвещенными людьми. Нынче же господствует вовсе не спасительная в истории эпоха, ибо в эпоху Спасения его откровения, несомненно,

¹¹ *Aurora*, 1612. Предисловие Автора, § 83 // Бёме Яков. *Aurora*, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914. С. 19.

проложат себе дорогу и будут принципом *всеобщего познания*. При этом он думает, что его сочинения и откровения откроются лишь тогда, когда придет сам Мессия, ибо тогда уже не нужно будет никаких сочинений и никаких внешних слов, чтобы иметь познание всеобщей Сущности.

Он так представляет себе будущее своих сочинений: современная ему эпоха, т. е. *время падения Церкви*, быстро и неожиданно перейдет в эпоху *полного затемнения Евангелия*. И в это быстро приближающееся время, в котором свет Евангелия будет почти заглушен в самой Церкви Антихристом, чудесным образом выступит его весть, и тогда его сочинения послужат для внутреннего собирания Общины, которая посреди преследований конца времен, среди испытаний ожидает Господа. В это время крайней нужды его сочинения «выстоят», т. е. будут иметь ценность и актуальность, их истинное и откровенное содержание будет признано — в противоположность нынешнему положению дел, когда они вызывают лишь ненависть и насмешки церковных ученых и почитаются лишь немногими. И тогда в этих сочинениях начнут искать «жемчужину», т. е. истинное духовное познание, «видение» в Существом всех существ, знание внутренней божественной жизни.

Таким образом, его сочинения помогут собраться вместе истинной Общине и в этой Общине откроют истинное духовное воззрение в той форме, которая поможет открыть двери для познания, как оно возникает в его последней и высшей форме — как *всеобщее достояние* всех блаженных при приходе Сына Человеческого.

Таковы основные черты концепции философии истории (т. е. «истории Спасения») Якоба Бёме, как она раскроется для всеобщего познания в конце времен, «*когда зацветут розы лилии*».

Источники и литература

1. Böhme J. Beschreibung der drey Principien Göttliches Wesens, 1619. Cap. XX, § 2.
2. Бёме Я. Aurora, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914.
3. Лютер М. О свободе христианина. Уфа: Изд-во ARC, 2013.

Ivan Fokin. The Reformation in the Philosophy of History (“History of Salvation”) of Jacob Boehme.

The author of this article studies the theological and philosophic-historical foundations of the teachings of Jacob Boehme and attempts to clarify the nature of the initial stage of German idealism, since Boehme is traditionally considered the first philosopher who proclaimed the principles of idealistic philosophy of history. The article is also intended to show more specifically eschatological principles of the concept of Jacob Boehme’s “Salvation history” using, as an example, the Reformation of Martin Luther, in order to reveal the relationship of religious post-Reformation German mysticism with the basic principles of Jacob Boehme’s philosophy of history.

Keywords: history of Salvation, Jacob Boehme, Reformation, Martin Luther, Tree of Life, philosophy of history, Roman Catholic Church in the Middle Ages, Community of the End Times, Germany.

Ivan Leonidovich Fokin — Doctor of Philosophical Sciences, President of the St. Petersburg Martin Luther Society (iwan.phokin@mail.ru).

Митрополит Исидор (Тупикин)

ЖИЗНЬ И СЛУЖЕНИЕ ЕПИСКОПА СМОЛЕНСКОГО ИОАННА (СОКОЛОВА) В СТЕНАХ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИХ ДУХОВНЫХ ШКОЛ

Статья посвящена анализу жизни и трудов епископа Смоленского и Дорогобужского Иоанна (Соколова) в период его служения в Санкт-Петербургских духовных школах. Именно этот этап жизни преосвященного отмечен многими научными трудами, которые впоследствии принесли ему славу неординарного богослова и одного из лучших знатоков канонов Православной Церкви. В статье предпринята попытка охватить служение преосвященного Иоанна в качестве преподавателя, инспектора, а затем ректора Санкт-Петербургской духовной академии. Источниками для исследования послужили труды самого преосвященного Иоанна и архивные документы Российского государственного исторического архива. В качестве дополнительной литературы были использованы статьи из журналов и воспоминания лиц, знавших преосвященного лично. Данный метод позволяет приблизиться к наиболее объективному взгляду на личность и служение исследуемого лица. На основе имеющихся материалов автор статьи показывает вклад епископа Иоанна в церковную науку, а также значимость для Русской Церкви Санкт-Петербургских духовных школ в качестве научного центра и кузницы исследовательских и административных кадров для епархий и высших учебных заведений нашей Церкви в середине XIX в.

Ключевые слова: Иоанн (Соколов), епископ Смоленский, Санкт-Петербургская духовная академия, ректор, преподаватель, ученый.

Имя преосвященного Ионна (Соколова) — епископа Смоленского и Дорогобужского, канониста, богослова, проповедника — небызвестно для тех, кто изучает каноническое право, а также для интересующихся проповедническим и публицистическим наследием выдающихся представителей русской богословской науки. Информация о нем содержится во многих энциклопедиях и в ряде статей. Однако все имеющиеся на данный момент биографические опыты не отражают объективный взгляд на личность и труды преосвященного Иоанна. Так, в трудах Котовича и Аристова епископ Иоанн представлен в качестве незначительной фигуры, недостойной особого рассмотрения. Или, напротив, в трудах Романского и Барсова изучаемая нами личность предстает в качестве одной из выдающихся в истории Русской Церкви. Во всяком случае, полноценная научная биография епископа Иоанна (Соколова) на данный момент не написана.

О ранних годах жизни преосвященного Иоанна известно не многое. Из некролога, опубликованного в Смоленских епархиальных ведомостях¹, можно узнать, что 5 июля 1818 г. в семье священника Вознесенской Церкви Сергия (Соколова) в Москве родился сын, который был назван Владимиром. Впоследствии, Владимир получил свое воспитание и образование в духовном училище при Высоко-Петровском монастыре, а затем в Московской духовной семинарии, в которой обучался в период с 1832 по 1838 гг. В последнем заведении он изучал богословские,

Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор (Тупикин Роман Владимирович) — управляющий Смоленской епархией Русской Православной Церкви; аспирант Московской духовной академии (tupikinrv2017@mail.ru).

¹ Жданов П., прот. Кончина и погребение преосвященного Иоанна, епископа Смоленского и Дорогобужского // Смоленские епархиальные ведомости. 1869. № 7. С. 264.

философские и филологические науки, в том числе: латинский, греческий, еврейский и французский языки.

Как отмечали те, кто знал епископа Иоанна в годы его юности, уже тогда он выделялся своими способностями из ряда других учеников, в особенности своей строгостью мышления и логичностью речи и письма. По окончании курса в Московской семинарии, Владимир Соколов был направлен за казенный счет в Московскую духовную академию. В ней он обучался с 1838 по 1842 г. Помимо вышеуказанных наук будущий епископ изучал естествознание, математику, историю и немецкий язык. Данное учебное заведение он окончил по первому разряду и получил степень магистра² за курсовое сочинение о Стоглавом соборе³. В том же году молодой выпускник получил предложение митрополита Московского Филарета (Дроздова) о пострижении в монашество, на что первый согласился и его постриг состоялся 29 августа 1842 г. Новопостриженному было дано имя Иоанн в честь святого пророка Иоанна Крестителя. Уже через день он был рукоположен в диаконский сан, а 5 сентября был посвящен в иеромонаха. Митрополит Филарет, имевший особую заботу о молодом иеромонахе, оказал ему большую честь, взяв его с собой в экипаж и пригласив на трапезу, после которой подарил ему свои подрясник, рясу и пояс, которые преосвященный Иоанн хранил до последних дней⁴. В связи с выдающимися успехами в освоении наук иеромонах Иоанн был оставлен в Московской академии в качестве бакалавра⁵ по классу нравственного богословия. Через год в 1843 г. была подтверждена его магистерская степень. А в 1844 г. ему было позволено ношение магистерского креста. Помимо обязанностей бакалавра, иеромонах Иоанн выполнял функции помощника библиотекаря. Однако данный период жизни длился совсем непродолжительное время.

В 1844 году иеромонах Иоанн (Соколов) был переведен в Санкт-Петербургскую духовную академию⁶, где занял место преподавателя на кафедре канонического права, на которой трудился десять лет. Данный перевод состоялся благодаря обер-прокурору Святейшего Синода графу Протасову, который привлекал талантливые кадры в столицу Империи. Помимо иеромонаха Иоанна (Соколова) граф Протасов в то же время привлек из Киевской духовной академии иеромонаха Макария (Булгакова), прославившегося впоследствии в качестве богослова и историка Русской Церкви.

Именно петербургский период отмечен наиболее значимыми учеными трудами епископа Иоанна. По замечанию Прокошева П. А.: «этот период жизни Иоанна был временем в высшей степени многотрудной и плодотворной деятельности его»⁷. Однако помимо занятий наукой, он имел и практические послушания при Академии. В 1845 году освободилось место помощника инспектора, которое занял иеромонах Иоанн. В том же году он был назначен членом комитета, в задачи которого входил анализ учебных конспектов для преподавания в семинариях. После ревизии Санкт-Петербургской академии митрополитом Антонием иеромонах Иоанн получил от него положительный отзыв, следствием чего стало получение особого благословения Святейшего Синода. В 1848 году отец Иоанн стал действительным членом

² Иоанн, епископ Смоленский, бывший ректор Казанской духовной академии // *Православный Собеседник*. 1869. № 4. С. 378.

³ Было опубликовано в 1860 г. в журнале «Православный собеседник»: *Иоанн (Соколов), архим.* Стоглавый собор // *Православный собеседник*. Казань, 1860. № 6. С. 107–153.

⁴ *Жданов П., прот.* Кончина и погребение преосвященного Иоанна... С. 265.

⁵ В России термин «бакалавр» появился в 60-х гг. XVIII в. и был в употреблении в Московском университете по отношению к особо выдающимся студентам. Вскоре данная степень перестала быть востребованной в университете и была воспринята в духовных школах. Там бакалаврами стали называть преподавателей, которые не защитили магистерскую диссертацию. Данное звание просуществовало в духовных академиях до введения устава 1869 г. (Сергий Матюшин, диакон. Бакалавр // *Православная энциклопедия*. 2009. Т. 4. С. 271).

⁶ *Покровский И. Иоанн, еп. Смоленский* // *Православная богословская энциклопедия*. 1906. Т. 7. Стб. 141.

⁷ *Прокошев П. А.* Канонические труды Иоанна, еп. Смоленского. Казань, 1895. С. 4.

конференции столичной Академии⁸ и за образцовое несение возложенных послушаний получил сан архимандрита⁹.

С 1848 года по 1857 г. Иоанн являлся членом Санкт-Петербургского Цензурного комитета¹⁰. В качестве источника о данной деятельности послужила заметка Котовича Алексея Никаноровича¹¹. По свидетельству данного автора, архимандрит Иоанн являлся человеком, который следовал общему духу времени правления императора Николая I и политике своего патрона — графа Протасова. Именно общими условиями и фоном, на котором трудился арх. Иоанн, можно прояснить ту ситуацию с различием между сотрудником Цензуры и редактором «неблагодетельного» журнала «Православный собеседник» в конце 50-х гг. С точки зрения Котовича, архимандрит Иоанн не выделялся из общего состава членов Комитета. Все, что могло привлечь нарекания со стороны вышестоящих органов, запрещалось либо подвергалось редакции со стороны цензора. Для примера рассмотрим отзыв на труд архимандрита Филарета (Гумилевского) — «Православное догматическое богословие»¹². Несмотря на многие достоинства, его догматическая система, по мнению арх. Иоанна, была основана не на положительном учении Церкви, а на критике Священного Писания и чрезмерном рационализме; при этом автор труда не придает большого авторитета догматике Церкви, которая представляет из себя лишь некую общую веру в зависимости от веры и обстоятельств существования Церкви. Еще одним из недостатков в догматике Филарета явилось критическое направление мысли, а не апологетическое; также, язык изложения рассматриваемого труда, по мнению цензора, перегружен научной и отвлеченной терминологией, которая затрудняет понимание текста и не передает точный смысл богословских понятий¹³.

По поводу данного замечания можно было бы отметить, что область догматики в тот период была одной из обсуждаемых тем в церковном обществе. Поэтому все суждения и заключения, которые могли получить широкое распространение в массах через публикацию, проходили серьезную проверку на соответствие общеустановленным нормам и правилам.

Однако, по всей видимости, рвение архимандрита Иоанна было порой излишним. Так, архиепископ Филарет (Гумилевский) писал относительно рецензий архимандрита Иоанна (Соколова) на свой труд по Истории Русской Церкви¹⁴ в письме Горскому следующее: «Выслушивать и принимать замечания заносчивости, по местам вовсе не знающей дело, очень тяжело. Никак не могу объяснить себе, как молодой монах мало, очень мало знакомый с историей Русской Церкви, позволяет себе быть столько заносчивым, дерзким и глупо повелительным? Он не допускает и мысли той, что другие могут и более его знать и дельнее его рассуждать»¹⁵.

Одним из пунктов, на котором делал особый акцент архимандрит Иоанн (Соколов), являлось стилистическое оформление текстов. Так, он запрещал публиковать

⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 176.

⁹ РГИА. Ф. 802. Оп. 5. Д. 10413.

¹⁰ Петербургский Цензурный комитет был создан при Министерстве народного просвещения в 1796 году в Санкт-Петербурге и Москве. Деятельность данного органа была регламентирована уставами 1804, 1826, 1828 годов, штатами 1850, 1860, 1865 годов, «Временными правилами» 1905–1906 гг., а также рядом указов и частных постановлений по Министерством народного просвещения и внутренних дел, касавшихся особенностей работы того или иного цензурного подразделения. 27 апреля 1917 года цензура в России была упразднена; Петербургский комитет по делам печати прекратил своё существование.

¹¹ Котович А. Н. Характеристика членов С.-Петербургского духовно-цензурного комитета эпохи Николая I // Христианское Чтение. 1907. Ч. 1. № 3. С. 338–343.

¹² Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Чернигов, 1882.

¹³ Котович А. Н. Характеристика членов С.-Петербургского... С. 338.

¹⁴ Филарет (Гумилевский), архиеп. История Русской Церкви. Харьков, Москва, 1849–1853. Тт. 1–5.

¹⁵ Филарет (Гумилевский), архиеп. Письма к А. В. Горскому / С примеч. протоиер. С. Смирнова. М.: Тип. Волчанинова, 1885. С. 211.

труды, в которых были использованы следующие выражения: водить за нос, хлопать ушами, бабий народ, девки, плут, пьяница¹⁶ и т. д.

Тем не менее, несмотря на осторожность, с которой архимандрит Иоанн подходил к одобрению цензурируемых книг, ему не удалось избежать порицаний со стороны руководства. Например, после того как он пропустил ораторию «Stabat Mater», в присутствии всех преподавателей и студентов академии ему пришлось выслушивать выговор от графа Протасова и вдобавок получил за это «подтверждение» от Святейшего Синода — «впредь быть более внимательным в рассмотрении сочинений, и в случае хотя малого сомнения, не полагаясь на одно свое суждение, обращаться к совещанию полного присутствия комитета»¹⁷. Именно этот и подобные случаи, по мнению А. Н. Котовича, послужили катализатором появления новых идей у будущего смоленского епископа, шедших вразрез с официальной политикой эпохи Николая I.

Несмотря на то, что в 1848 г. иеромонах Иоанн по своему ходатайству был освобожден от должности помощника инспектора¹⁸, в 1851 году на него было возложено послушание — инспектора Академии¹⁹. В официальных документах, позволяющих проанализировать данное направление его деятельности, наблюдается недостаток. Однако те, что имеются, а именно — донесения инспектора о студентах, могут представлять некоторый интерес. В них о. Иоанн отмечал, что некоторые студенты «отличались строгостью жизни и прилежанием», другие «весьма хорошим поведением и исправностью по должности комнатных старших», третьи «добротой в характере и скромностью в поведении»²⁰ и т. д. В целом, данные отзывы свидетельствуют о положительном отношении к студентам отца инспектора. Из архива можно выделить лишь два случая их строго наказания. Один из них случился в 1852 г., когда один из студентов «вечером самовольно вышедши из академии, провел ночь в неизвестно каком месте и утром возвратился в нетрезвом виде». За это он был исключен, однако руководство Академии ходатайствовало перед архиереем о выделении средств на дорожные расходы исключенного. Таким образом, лишь этот и менее примечательный случай задокументированы. Это говорит о том, что в большинстве случаев все проблемы, касающиеся воспитательской части, решались в частном порядке без извещения руководства Академии. Таким образом, архимандрит Иоанн заслужил добрую славу как студентов, так и преподавателей, и начальников. Об этом свидетельствовали формулярные записи преподавателей Академии, в которых содержались отчеты о поведении и результатах преподавательской деятельности, в них митрополит Никанор собственной рукой напротив имени архимандрита Иоанна сделал следующую приписку: «поведения честного, весьма исправен и благонадежен»²¹.

Относительно научной деятельности исследуемого лица, то в рассматриваемый период времени архимандритом Иоанном в журнале «Христианское чтение» был опубликован ряд статей по каноническому праву: «Об основаниях русского церковного права», «Изложение древних законов православно-кафолической Церкви: Правила св. апостолов», «Правила первого вселенского Собора Никейского», «Правила Собора Ефесского, вселенского III», «Правила Собора вселенского пято-шестого Трулльского», «Правила Собора Константинопольского I, Вселенского II», «Правила Собора Халкидонского, вселенского IV» и крупная монография «Опыт курса церковного законоведения»²², за которую архимандрит Иоанн был удостоен редкого на тот момент звания

¹⁶ Котович А. Н. Характеристика членов С.-Петербургского... С. 342.

¹⁷ Цит. по: Там же. С. 342.

¹⁸ РГИА. Ф. 802. Оп. 5. Д. 10631.

¹⁹ Там же. Д. 131666.

²⁰ Романский Н. А. Преосвященный Иоанн — епископ Смоленский: Его жизнь и проповеднические труды / Соч. И. Романского. Москва: тип. Л. и А. Снегиревых, 1887. С. 17.

²¹ Там же. С. 18.

²² Об основаниях русского церковного права // Христианское Чтение. 1846. Ч. 4. № 11. С. 302–344; № 12. С. 416–440; Изложение древних законов православно-кафолической Церкви: Правила св. апостолов // Там же. 1849. Ч. 2. С. 213–300; Правила первого вселенского Собора

доктора богословия²³. Что касается его трудов по церковному законоведению, то протоиерей Георгий Флоровский отзывался о них так: «это не «система» права, но только источниковедение», однако «этим не умаляется важность его книги. В первый раз по-русски были предложены древние и основоположные каноны церковные, с обстоятельным и интересным комментарием, более историческим, чем доктринальным»²⁴. Так же об этом труде был дан положительный отзыв от Учебного комитета при Священном Синоде, рассматривавшем данный труд²⁵.

12 января 1855 г. исполнялось 100 лет Московскому университету. В связи с этим Св. Синод постановил направить на торжества от СПбДА о. Иоанна и профессора Карпова²⁶. Почти через две недели, по возвращении из поездки, архимандрит Иоанн назначается ректором Санкт-Петербургской духовной семинарии²⁷. Вместе с тем, на него, как на ректора семинарии была возложена обязанность преподавать догматическое богословие. Помимо этого, на плечи о. Иоанна ложилась обязанность наблюдения за преподаванием логики, философии и богословия в вузах Санкт-Петербурга²⁸.

Что касается преподавательской деятельности будущего епископа Иоанна (Соколова), то те, кто оставил о нем свои воспоминания, несмотря на различные оценки его личности, сходятся в том, что он был талантливым лектором и незаурядным педагогом. Одной из отличительных особенностей его преподавания являлся строгий логический подход к различным проблемам, что облегчало для учеников понимание обсуждаемого предмета разговора. Так, Н. Я. Аристов пишет о нем следующее: «Если же он читал лекцию, то она всегда отличалась у него глубиной мысли, неожиданной оригинальностью, простотой и необычайной ясностью»²⁹.

Митрополит Леонтий (Лебединский), обучавшийся в Санкт-Петербургской духовной семинарии оставил свои воспоминания о преподавании канонического права архимандритом Иоанном (Соколовым). В них он говорит о том, что студенты с удовольствием слушали талантливого лектора, чей полет мысли не мог оставить равнодушным никого, кто слушал его курс. При этом преподавал он один из самых «скучных» предметов. По манере преподавания о. Иоанн значительно отличался от о. Макария (Булгакова) в выгодную сторону тем, что умел возбуждать вопросы и давать на них исчерпывающие ответы³⁰.

Когда о. Иоанн читал лекции по догматическому богословию, то он использовал весь инструментарий гуманитарных и естественнонаучных знаний, имевшихся в его незаурядном уме. В качестве примера можно привести одну из его лекций. Рассказывая о конце света, о. Иоанн спросил студента: когда тот настанет? В ответ на это отвечающий сказал, что, согласно Писанию, людям не дано знать время второго пришествия Христа. «А вот недавно, продолжал о. Иоанн, один иностранный естествоиспытатель

Никейского // Там же. 1850. Ч. 1. С. 12–53; Правила Собора Ефесского, вселенского III // Там же. С. 170–183; Правила Собора вселенского пято-шестого Трульского // Там же. Ч. 2. С. 75–122, 151–182, 279–336, 385–399; Правила Собора Константинопольского 1, Вселенского II // Там же. Ч. 1. С. 151–170; Правила Собора Халкидонского, вселенского IV // Там же. С. 316–374; Опыт курса церковного законоведения. СПб., 1851. Т. 1: Введение в церк. законоведение и обозрение древних, канонических источников его. Вып. 1. Разд. 1: Обозрение древнего, основного канона правосл. католической Церкви: от I до IV в.; Вып. 2. Разд. 2: Историческое обозрение древнего, основного канона правосл. католической Церкви: от IV до IX в.

²³ РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 700.

²⁴ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. 4-е изд. Париж, 1988. С. 225.

²⁵ РГИА. Ф. 802. Оп. 5. Д. 10293.

²⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 44.

²⁷ Покровский И. Иоанн, еп. Смоленский // Православная богословская энциклопедия. 1906. Т. 7. Стб. 142.

²⁸ РГИА. Ф. 797. Оп. 22. Д. 2.

²⁹ Аристов Н. Я. К характеристике преосв. Иоанна, бывш. еп. Смоленского // Исторический Вестник. 1880. № 12. С. 792.

³⁰ Леонтий (Лебединский), *митр.* Мои заметки и воспоминания // Христианское Чтение. 1913. Т. 3. № 9. С. 169.

высчитал, что мир не может разрушиться раньше, как по истечении 30 миллионов лет. Как вы думаете, есть ли хотя малейшее основание верить этому выводу?»³¹ На это студент ничего не ответил, а лектор в течении часа рассуждал на эту тему с разбором современных ему данных по биологии, истории и психологии.

Преосвященный Иоанн имел своим обыкновением не записывать заранее лекции и не готовиться к ним, однако это никоим образом не влияло на их качество³². Но, по замечанию студентов, на его занятиях сложно было вести конспект в силу оригинальности его умственных построений и языковых конструкций. Речь его была не громкой, но ясной и плавной, без каких-либо интонаций, поэтому его лекции походили на обычную беседу со слушателями. В ней отсутствовали искусственность, принужденность и вымыслы. По свидетельству его учеников, когда раздавались звонки по окончании урока, они всегда были преждевременными и неуместными³³.

Что касается административной деятельности на посту ректора Санкт-Петербургской духовной семинарии, то многие документы семинарского архива безвозвратно утеряны, поэтому мы вынуждены пользоваться трудами тех, кто зафиксировал необходимые нам свидетельства из архива духовных школ. Сохранившиеся в цитатах документы архива Семинарии свидетельствуют об удовлетворительном состоянии ее хозяйственной части. В этом утверждают нас, прежде всего, договоры при заключении экономических контрактов и осторожный характер ведения дел отца Иоанна, который был присущ ему при расходовании церковных средств. При этом ректор делегировал большинство хозяйственных полномочий инспектору семинарии, но при этом всегда сам определял характер и направление данной деятельности. При заключении контрактов он обращал внимание на соотношение цены и качества и сам или через своих ближайших помощников проверял соответствует ли проделанная работа заявленному результату. В тех же случаях, когда замечал нарушение условий, то не проявлял ни малейшего снисхождения, а требовал поставить новые продукты или переделать заказ. Например, когда архимандрит Иоанн вступил в должность ректора, то, обзревая семинарскую ризницу, решил, что необходимо пошить новые облачения для праздничных дней, о чем доложил семинарскому правлению. В данном случае поставщиком заказа выступил некий купец Лихачев. Когда заказ был выполнен, то отец ректор выразил относительно его качества следующее суждение: «заказ не исправен ни в отношении к материи, которая не во всех различных вещах одинакова по цвету, ни в отношении к мере, которая за недостатком надлежащей длины и ширины оказывается не соответствующею назначению ризничных вещей, ни в отношении к работе, которая не довольно чиста и аккуратна»³⁴. В результате, Правление семинарии дважды возвращало заказ на переделку, пока не были соблюдены все условия. Многие мотивы поступков архимандрита Иоанна говорили о его стремлении к сбережению средств. Тех родителей, которые не вносили платы за обучение своих детей, он вызывал и требовал объяснений. Что касается тех, кто поступал на казенный счет, то, в первую очередь, он учитывал личные достижения и успехи в учебе, но при равных условиях отдавал предпочтение сиротам: «принять на полное содержание казны в уважение бесприютного положения»³⁵, — такие слова он писал в подобных случаях.

В 1857 году Св. Синод назначил архимандрита Иоанна (Соколова) ректором и ординарным профессором Казанской духовной академии³⁶. Данную должность о. Иоанн занимал 7 лет.

³¹ Аристов Н. Я. К характеристике преосв. Иоанна... С. 792.

³² Рождественский Н. П. Несколько слов по поводу издания богословских лекций покойного преосвященного Иоанна (Соколов) Смоленского // Христианское чтение. 1876. № 5–6. С. 542.

³³ Там же. С. 553.

³⁴ Романский Н. А. Преосвященный Иоанн — епископ Смоленский... С. 22.

³⁵ Там же. С. 23.

³⁶ Покровский И. Иоанн, еп. Смоленский... Стб. 142.

А 31 марта 1864 г. архимандрит Иоанн из Казани был перемещен на должность ректора Санкт-Петербургской духовной академии, на которой он заменил архимандрита Иоанникия, отправившегося на епископскую кафедру в Саратов³⁷. Через год последовал указ императора Александра II о возведении архимандрита Иоанна в сан епископа Выборгского, викария Санкт-Петербургской епархии³⁸. Уже 17 января архимандрит Иоанн был посвящен в епископский сан митрополитом Исидором (Никольским) и другими архиереями в Свято-Троицкой Александро-Невской Лавре.

Что касается деятельности епископа Иоанна на посту ректора Академии, то сведения о ней мы можем почерпнуть из официальных документов, которые могут дать характеристику его руководства. Первый документ, направленный преосвященным в академическое Правление, датируется 14 февраля 1865 г. В нем еп. Иоанн говорит следующее: «по моим наблюдениям в Академии оказывается, что отмена прежде бывших перед экзаменами повторений всего, преподаваемого студентам, не только не принесла пользы, но и сделала вред в том отношении, что с одной стороны лишила наставников ближе знать и оценивать способности и познания студентов, с другой — производить в студентах недостаток точных и ясных понятий по многим предметам»³⁹. В связи с этим ректор настоял на возобновлении повторений лекций, особенно это касалось периоды перед итоговыми экзаменами. Относительно же методов, времени и места повторений, то данные вопросы владыка Иоанн оставил в ведении самих преподавателей. Правление Академии выразило полное согласие с позицией ректора. Однако 5 дек. 1865 г. он поэтому же поводу пишет еще одну бумагу в Правление, касающуюся затронутого вопроса: «принимая во внимание со одной стороны необходимость повторения лекций для предстоящих экзаменов и вообще неизбежную продолжительность времени, потребного для повторения и отнимаемого, таким образом, для продолжения лекций, вместе имея намерение придать более значения и силы экзаменам, я полагаю повторений лекций соединить с предстоящими декабрьскими экзаменами так, чтобы повторение было производимо со всею строгостью экзаменов самими наставниками и дало положительные результаты для оценки студенческих успехов»⁴⁰. Данное предложение было поддержано и закреплено через два дня после подачи.

После изменения внутренней сути преподавания предметов, владыка ректор обратил внимание на преподавание философии и новых языков, в связи с чем поставил вопрос об их соответствии целям и задачам духовного образования будущих священнослужителей. В контексте этого он пишет следующее представление: 1) «в настоящее время история философии преподается в Академии двумя наставниками, из которых один читает ее до Канта, другой от Канта до последнего времени. Такое разделение нарушает цельность науки, препятствует единству взгляда на предмет, необходимому в изучении его, и так как один из гг. профессоров, Чистович, преподает только историю философии, а другой, г. Карпов, кроме истории преподает еще и саму философию, то время преподавания, слишком достаточное для одного — г. Чистовича, очень недостаточно для другого — г. Карпова. По этим основаниям я признаю за лучшее и необходимое — предоставить историю философии одному преподавателю, именно профессору Чистовичу, а другому, г. Карпову, оставить философию с тем, чтобы первый преподавал историю сокращенно до Канта и подробнее и обстоятельнее после Канта, а последний, сократив изложение логики, особенно первой ее части, которая достаточно уже изучается в семинариях, усилил вторую часть ее, практическую, и развил, по возможности, более психологию в ее составных частях. Эти замечания считаю нужными потому, что в настоящем преподавании логики и психологии заметно расширение первой и неполнота последней. 2) Изучение новейших языков

³⁷ Титов Ф. М., *прот.* Иоанникий Руднев (1822–1900 г.), митр. Киевский и Галицкий // Православная богословская энциклопедия. 1905. Т. 6. С. 775.

³⁸ РГИА. Ф. 797. Оп. 35. Д. 12.

³⁹ Романский Н. А. Преосвященный Иоанн — епископ Смоленский... С. 26–27.

⁴⁰ Там же. С. 27.

в Академии доселе представлялось произвольному выбору студентов, так что одни из них изучали немецкий язык, другие — французский. Такой порядок я нахожу несоответствующим ученому назначению Академии, в которой обширное изучение богословских и философских наук требует знания обоих этих языков для ближайшего знакомства с иностранною богословскою и философскою литературой. Кроме того, студенты, при окончании курса, обязанные писать особые сочинения для ученых степеней, не зная обоих языков, очень часто встречаются затруднения в пользовании необходимыми для них учебными пособиями. А для облегчения каких-либо замешательств в существующем распорядке классов я полагаю отменить в младшем отделении студентов класс еврейского языка, как не имеющий связи с прочими предметами, преподаваемыми в этом отделении, и как излишний потому, что еврейский класс есть в старшем отделении»⁴¹. Данное предложение было поддержано Академическим Правлением и утверждено митрополитом Исидором 20 сентября 1865 г.

Находясь на посту ректора Академии, епископ Иоанн уделял большое внимание изданию научного журнала «Христианское чтение». По его предложению был создан редакционный комитет журнала, который в составе академической конференции имел хозяйственные, административные и литературные функции. Данные преобразования положительно сказались на организационной и научной деятельности академического журнала.

Такова характеристика административной деятельности преосвященного Иоанна на посту ректора столичной Академии.

Подводя итог данной статье необходимо подчеркнуть, что период, прожитый преосвященным Иоанном до своего назначения на Смоленскую кафедру, связан в большей степени с его преподавательской и научной деятельностью, плодами которых явились монография «Опыт курса...», занявшее высокое место в ряду исследований по каноническому праву⁴², а также статьи и лекции в области канонического права, догматического и нравственного богословия. В Санкт-Петербурге преосвященный Иоанн обрел славу «отца науки православного церковного права»⁴³. В Казани и Смоленске наиболее полно и широко раскроется его проповеднический талант⁴⁴.

Один из почитателей имени преосвященного Иоанна (Соколова) написал о нем следующее: «Ему бесспорно принадлежит одно из почетнейших мест в среде блестящих светил нашей отечественной науки. Имя его невольно вызывает на сравнения и сопоставления с великими именами Филарета Московского, Иннокентия Херсонского, Филарета Черниговского, Макария Литовского, оттенивших своею ученою деятельностью самую блестящую эпоху в истории православной русской мысли»⁴⁵. Автор статьи выражает надежду на то, что данная работа послужит делу устранения белых пятен в биографии епископа Иоанна (Соколова)⁴⁶, память о котором займет достойное место не только в трудах современных канонистов, но и всех тех, кто неравнодушен к истории нашей Церкви и тем людям, которые явились ее творцами.

⁴¹ Там же. С. 28–29.

⁴² Барсов Т. В. Заметка об ученых трудах преосв. Иоанна, бывш. еп. Смоленским, а прежде ректором СПбДА // Христианское Чтение. 1869. Ч. 1. № 4. С. 642.

⁴³ Никодим (Милаш), еп. Православное церковное право. СПб., 1897. С. 25.

⁴⁴ См.: Барсов Н. И. Преосв. Иоанн, еп. Смоленский, как проповедник // Христианское Чтение. 1872. Ч. 3. № 11. С. 420–441.

⁴⁵ Рождественский Н. П. Несколько слов по поводу издания богословских лекций... С. 541.

⁴⁶ После Революции 1917 г. наследию и жизни преосвященного Иоанна посвящена лишь одна статья переводчика, писателя и богослова: Уржумцев П. Церковно-общественные мотивы в проповедях еп. Иоанна Смоленского // Журнал Московской Патриархии. 1962. № 6. С. 67–74.

Источники и литература

Труды епископа Иоанна (Соколова):

1. Об основаниях русского церковного права // Христианское Чтение. 1846. № 11. С. 302–344; № 12. С. 416–440;
2. Изложение древних законов православно-кафолической Церкви: Правила св. апостолов // Христианское Чтение. 1849. Ч. 2. С. 213–300;
3. Правила первого вселенского Собора Никейского // Христианское Чтение. 1850. № 1. С. 12–53;
4. Правила Собора Ефесского, вселенского III // Там же. С. 170–183;
5. Правила Собора вселенского пято-шестого Трулльского // Там же. Ч. 2. С. 75–122, 151–182, 279–336, 385–399;
6. Правила Собора Константинопольского I, Вселенского II // Там же. Ч. 1. С. 151–170;
7. Правила Собора Халкидонского, вселенского IV // Там же. С. 316–374;
8. Опыт курса церковного законоведения. СПб., 1851. Т. 1: Введение в церк. законоведение и обозрение древних, канонических источников его. Вып. 1. Разд. 1: Обозрение древнего, основного канона правосл. кафолической Церкви: от I до IV в.; Вып. 2. Разд. 2: Историческое обозрение древнего, основного канона правосл. кафолической Церкви: от IV до IX в.
9. Стоглавый собор // Православный собеседник. Казань, 1860. № 6. С. 107–153.

Литература

10. *Аристов Н. Я.* К характеристике преосв. Иоанна, бывш. еп. Смоленского // Исторический вестник. 1880. № 12. С. 786–795.
11. *Барсов Н. И.* Преосв. Иоанн, еп. Смоленский, как проповедник // Христианское чтение. 1872. № 11. С. 420–441.
12. *Барсов Т. В.* Заметка об ученых трудах преосв. Иоанна, бывш. еп. Смоленским, а прежде ректором СПбДА // ХЧ. 1869. № 4. С. 639–654.
13. *Жданов П., прот.* Кончина и погребение преосвященного Иоанна, епископа Смоленского и Дорогобужского // Смоленские епархиальные ведомости. 1869. № 7. С. 251–275.
14. *Иоанн (Соколов), архим.* Стоглавый собор // Православный собеседник. Казань, 1860. № 6. С. 107–153.
15. *Котович А. Н.* Характеристика членов С.-Петербургского духовно-цензурного комитета эпохи Николая I // ХЧ. 1907. № 3. С. 338–343.
16. *Леонтий (Лебединский), митр.* Мои заметки и воспоминания // ХЧ. 1913. № 9. С. 142–170.
17. *Никодим (Милаш), еп.* Православное церковное право. СПб., 1897. С. 382.
18. *Прокошев П. А.* Канонические труды Иоанна, еп. Смоленского. Казань, 1895. С. 388.
19. Православный Собеседник. 1869. № 4. С. 377–386.
20. *Покровский И. Иоанн, еп. Смоленский* // Православная богословская энциклопедия. 1906. Т. 7. Стб. 141–156.
21. РГИА. Ф. 796. Оп. 136. Д. 44, 176.
22. РГИА. Ф. 797. Оп. 22. Д. 2; Оп. 35. Д. 12.
23. РГИА. Ф. 802. Оп. 5. Д. 10293, 10413, 10631, 131666.
24. РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 700.
25. *Рождественский Н. П.* Несколько слов по поводу издания богословских лекций покойного преосвященного Иоанна (Соколова) Смоленского // Христианское чтение. 1876. № 5–6. С. 541–553.
26. *Романский Н. А.* Преосвященный Иоанн — епископ Смоленский: Его жизнь и проповеднические труды / Соч. И. Романского. Москва: тип. Л. и А. Снегиревых, 1887. С. 284.
27. *Матюшин С., диак.* Бакалавр // Православная энциклопедия. 2009. Т. 4. С. 271.

28. Титов Ф. М., прот. Иоанникий Руднев (1822–1900 г.), митр. Киевский и Галицкий // ПБЭ. 1905. Т. 6. С. 771–783.
29. Уржумцев П. Церковно-общественные мотивы в проповедях еп. Иоанна Смоленского // ЖМП. 1962. № 6. С. 67–74.
30. Филарет (Гумилевский), архиеп. История Русской Церкви. Харьков, Москва, 1849–1853. Тт. 1–5.
31. Филарет (Гумилевский), архиеп. Письма к А. В. Горскому / С примеч. прот. С. Смирнова. М.: Тип. Волчанинова, 1885. С. 309.
32. Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Чернигов, 1882.
33. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. 4-е изд. Париж, 1988.

Metropolitan Isidor (Tupikin). The Life and Ministry of Bishop John (Sokolov) of Smolensk within the Walls of the St. Petersburg Theological Schools.

The article is devoted to the analysis of the life and work of John (Sokolov), Bishop of Smolensk and Dorogobuzh, during his service in the St. Petersburg Theological Schools. It was this stage in the life of the Reverend that was marked by many scientific works, which subsequently earned him the fame of an unordinary theologian and one of the best connoisseurs of the canons of the Orthodox Church. The article attempts to cover the ministry of the Most Reverend John as a teacher and inspector of St. Petersburg Theological Academy, as well as its rector. The sources for the study were the works of the most Reverend John and archival documents of the Russian State Historical Archive. As additional literature, articles from journals and memoirs of persons who knew the Reverend personally were used. This method allows you to approach the most objective view of the person and ministry of the person being studied. Based on the available materials, the author of the article shows the contribution of Bishop John to the church science, as well as the significance for the Russian Church of St. Petersburg theological schools as a scientific center and forge of research and administrative personnel for the dioceses and higher educational institutions of our Church in the middle of the 19th century.

Keywords: John (Sokolov), Bishop of Smolensk, St. Theological Academy, rector, teacher, scientist.

Metropolitan Isidor of Smolensk and Dorogobuzh (Tupikin Roman Vladimirovich) – the head of the Smolensk diocese of the Russian Orthodox Church; graduate student of the Moscow Theological Academy (tupikinv2017@mail.ru).

И. В. Базиленко

ТЕГЕРАНСКАЯ ТРАГЕДИЯ 1829 г. В ИСТОРИИ РОССИЙСКО-ИРАНСКИХ ОТНОШЕНИЙ

В статье рассматриваются проблемные вопросы, связанные с различными трактовками погрома и гибели российской миссии А. С. Грибоедова в Иране в 1829 г. Автор полагает, что случившаяся трагедия была вызвана рядом различных, в том числе внешних, факторов. Особое внимание уделено деятельности некоторых британских официальных представителей в Иране в рассматриваемый период. Эта деятельность была нацелена на сокращение влияния России в регионе после подписания Туркманчайского договора. Автор приходит к выводу, что убийство А. С. Грибоедова и его спутников имело большое значение для последующего курса всей внешней политики России.

Ключевые слова: Россия, А. С. Грибоедов, Иран, Великобритания, российско-иранские отношения.

По прошествии многих лет со дня убийства А. С. Грибоедова (1790–1829) и сотрудников его миссии в Иране приходится признать, что, несмотря на многочисленные исследования современных зарубежных специалистов (Mirsky D., Lang D., Costello D., Harden E., Rayfield D., Kelly L., Bayley J., Jones M. V., Andreeva E., Katouzian H., Ellison J.), в этой трагедии остается немало невыясненных обстоятельств, касающихся роли англичан и шиитского духовенства.

Фабульная сторона тегеранской трагедии вкратце сводится к следующим основным фактам. После завершения российско-иранской войны 1826–1828 гг. А. С. Грибоедов составил Туркманчайский мирный договор, текст которого был лично доставлен им в Санкт-Петербург в марте 1828 г. В апреле 1828 г. он был назначен послом в Иран в ранге полномочного министра-резидента. По пути на место назначения Грибоедов провел несколько месяцев в Тифлисе, где женился на княжне Н. А. Чавчавадзе (1812–1857).

Российское посольство во главе с А. С. Грибоедовым прибыло в Иран осенью 1828 г. Основная резиденция посольства находилась в Тебризе, откуда посол выезжал в Тегеран для встреч с Фатх-Али-шахом Каджаром (1798–1834). В январе 1829 г. Грибоедов вел тяжелые переговоры в Тегеране с шахом и его сановниками. После прощальной аудиенции, в ходе которой Грибоедов требовал выплаты оставшейся части иранского долга и представил Фатх-Али-шаху списки находившихся в Иране лиц, которых надлежало вернуть России, в его временную резиденцию прибежали две женщины из гарема первого министра и зятя шаха Аллаха-Йар-хана, а затем — второй евнух шахского гарема, казначей и главный хранитель драгоценных камней иранского монарха армянин Мирза Йакуб (Маркарян). Они просили посла отправить их на родину, ставшую после окончания войны частью Российской империи. Грибоедов знал, что покровительство им может иметь опасные последствия. Иранцы не допускали мысли, что под статью 13 Туркманчайского трактата могли попасть их временные жены, наложницы и евнухи, которые считались личной собственностью владельцев. Мирза Йакуб, попавший в плен к иранцам в 1804 г., осклопленный и обращенный в ислам, успешно торговал, был богат, влиятелен и знал много тайн шахского двора. Первоначально он явился к Грибоедову ночью, и посол

Игорь Вадимович Базиленко — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института восточных рукописей РАН, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, профессор Санкт-Петербургской духовной академии (bazilenko@mail.ru).

отказал ему во встрече. Придя на следующий день, мирза Йакуб отказался покинуть миссию. После беседы Грибоедов принял всех беглецов под свое покровительство и укрыл на территории российской резиденции.

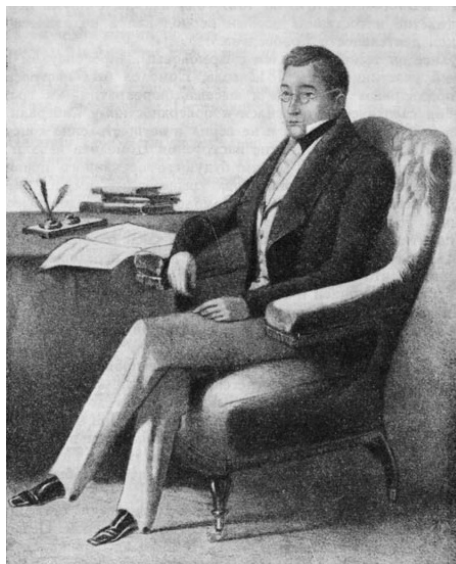
Ответными действиями иранцев стали арест всего имущества мирзы Йакуба и визиты в резиденцию посла с требованием выдать беглого евнуха. Последнего обвинили в попытке покинуть страну, чтобы не платить долг шахской казне. Это не изменило решения Грибоедова, заявившего, что русский посол своего объявленного покровительства отменить не может.

В мечетях и на базарах Тегерана было объявлено, что русский посланник и его подчиненные дерзко нарушают законы ислама и предписания шариата. Социально и укладно неорганизованные слои тегеранского населения (в Иране их называют *луты*) восприняли призыв столичного духовного авторитета муджтахидов хаджи мирзы Масиха (Моси, Муса) Астарабади напасть на российскую миссию и сурово покарать оскорбителей иранских традиций.

11 февраля 1829 г. толпа, возглавляемая муллами и людьми Аллаха-Йар-хана, ворвалась на территорию миссии, убила мирзу Йакуба и вернула двух женщин хозяину. Затем многократно увеличившаяся и вооружившаяся толпа напала на дом, где остановился посол и члены миссии (7 членов посольства, 16 казаков, 30 человек прислуги). А. С. Грибоедов принял мученическую смерть с оружием в руках. Он был изрублен до такой степени, что опознать его тело смогли только с большим трудом. Во время нападения весь казачий конвой с честью выполнил свой последний воинский долг и был растерзан толпой. Из всей миссии спаслись лишь первый секретарь миссии И. С. Мальцов (1807–1880) и двое его слуг.

Шах был предупрежден о готовящемся нападении толпы на посольство, но должных мер для охраны предпринято не было. Тело Грибоедова было доставлено в Тифлис и после отпевания похоронено на горе Мтацминда.

Причины, которые привели к мученической гибели русского посла и его сотрудников, можно условно разделить на не зависящие от воли Грибоедова и на связанные с предшествующей чередой событий, на которые Александр Сергеевич оказал непосредственное личное влияние. К числу первых представляется возможным отнести инструкции и прямые указания могущественного вице-канцлера и министра иностранных дел России графа К. В. Нессельроде (1780–1862), которые А. С. Грибоедов должен был неукоснительно исполнять. Особенно трудными для исполнения были требования Нессельроде по выплате иранской стороной тяжелой контрибуции, наложенной страной-победительницей на побежденную страну-агрессора. Иран был разорен двумя проигранными войнами, средств на выплату контрибуции не было. Чрезвычайные налоги с податного населения, введенные шахом и наследником престола, доводили население до грани нищеты и крайне озлобляли иранцев против русских представителей, собиравших контрибуционные платежи. Будучи осведомленным о безденежье шаха, К. В. Нессельроде, тем не менее, не соглашался на отсрочку выплаты долга, о чем писал А. С. Грибоедову от 1 мая 1828 г.¹



Акварель П. А. Каратыгина (1805–1879), лично знавшего А. С. Грибоедова

¹ Цит. по: Берже А. П. А. С. Грибоедов. Деятельность его как дипломата (1827–1829) // Русская старина. СПб., 1874. Т. II. С. 521.



К. В. Нессельроде

Сообщая Нессельроде о приезде в Тебриз в начале октября 1828 г. и о любезном приеме, оказанном ему наследником Фатх Али-шаха — Аббасом-мирзой, А. С. Грибоедов писал в ответ: «Но, несмотря на всю эту предупредительность, как только речь заходит о делах, начинаются затруднения... Уплата 8 курура еще очень далека от осуществления, и дело это представляет неразрешимые затруднения. <...> Верно то, что страна до крайности обеднела и отягощена налогами; так что когда подлежащий подати народ не мог уже ничего доставить сборщикам доходов, Аббас мирза отдал нам в заклад все свои драгоценности; его двор, его жены отдали даже бриллиантовые пуговицы со своих платьев. Словом, крайность выше всякого описания. <...> Аббас мирза велел расплавить в слитки превосходные золотые канделябры и разные вещи из гарема, одна работа которых стоит столько же, сколько самый металл; это распоряжение явно доказывает

безденежье шаха. <...> Я не предвижу выкупа вещей Аббас мирзой, так как он положительно не имеет денег; разве мы согласимся вместо денег принять на ту же сумму хлопчатой бумаги, шелку и драгоценные вещи»².

Своему родственнику графу И. Ф. Паскевичу Грибоедов открыто признавался, что занимается вымогательством денег у иранцев. Он дальновидно предлагал ослабить на них финансовое давление в расчете на совместные военные действия против Османской империи во время продолжавшейся очередной российско-турецкой войны, свидетельствовал о внутренней нестабильности в стране и падении авторитета центральной власти: «Я совершенно согласен с мнением в. с., что, если еще продлится война, можно бы склонить Аббаса мирзу вполне в нашу пользу; но в таком случае не надобно преследовать его нашими денежными претензиями»³.

Очевидно, что Грибоедов рассчитывал на помощь И. Ф. Паскевича в деле убеждения К. В. Нессельроде, которого он еще перед отъездом из Санкт-Петербурга просил об отсрочке выплаты контрибуции, но получил категорический отказ. Последующие инструкции из Санкт-Петербурга не менялись и не могли измениться с учетом личного характера и умонастроений опытного министра иностранных дел, многолетняя деятельность которого на высоком посту зачастую не отвечала государственным интересам Российской империи⁴.

² Из донесения А. С. Грибоедова из Тебриза графу К. В. Нессельроде от 20 октября 1828 г. Цит. по: Там же. С. 751–756.

³ Из донесения А. С. Грибоедова из Тебриза графу И. Ф. Паскевичу от 10 ноября 1828 г. Цит. по: Там же. С. 764–765.

⁴ Карл Васильевич Нессельроде (Карл-Роберт фон Нессельроде-Эрестофен) родился 13 декабря 1780 г. в Лиссабоне (Португалия). Его отец, граф Максимилиан-Вильгельм-Карл Нессельроде (1724–1810), немец-католик, пять раз менявший подданство, служил дипломатом в Австрии, Голландии, Франции, Пруссии и в России; был русским посланником в Португалии. Мать, баронесса Луиза Гонтар (Luisa Gontard, †1785), была иудейкой, принявшей протестантизм или католичество. К. В. Нессельроде тоже был протестантом, плохо говорил по-русски и обладал посредственными дипломатическими способностями. Тем не менее, он в течение почти 40 лет руководил внешней политикой России (1816–1856). К. В. Нессельроде считается одним из виновников дипломатической изоляции и поражения России в Крымской войне 1853–1856 гг. На Дальнем Востоке противодействовал Е. В. Путятину (1803–1883) и Г. И. Невельскому (1813–1876), опасаясь разрыва с Китаем и недовольствия Европы, в особенности англичан. Предлагал признать бассейн Амура принадлежащим Китаю и отказаться от него навсегда (см.: Вандам А. Е. Наше положение (1912). СПб., Наука, 2009). К. В. Нессельроде и его жена М. Д. Нессельроде (Гурьева, 1786–1849) приобрели печальную известность ввиду своих многочисленных интриг против национально ориентированных русских государственных деятелей, литераторов, военных. С К. В. Нессельроде традиционно связывают перевод А. С. Пушкина на юг



Транспортировка контрибуции через хребет Каflan-Кух

К числу немаловажных обстоятельств, которые вместе с другими могли привести к печальному исходу миссии А. С. Грибоедова, стоит отнести возмущение и негодование иранцев по поводу отсутствия привычных и положенных по этикету подарков со стороны российского правительства. На иранской земле россиян везде встречали подарками, а посольство ничем не отдаривалось. Российские подарки были странным образом задержаны в Астрахани, а затем отправлены по Каспию без надлежащего надзора и прибыли в другой порт. Все объяснения подарков не заменяли, и скоро в Иране распространились вести о жадности русского посла, его крайней спеси, высокомерии, неуважении к традициям и пр. Даже во время последних визитов к иранским сановникам и прощальной аудиенции у шаха Грибоедова одаривали, а он не имел возможности ответить аналогичным образом, дарил только бывшие при нем платиновые монеты. Шах просил отсрочки выплаты контрибуции, указывая на невозможность сделать это немедленно. Грибоедов по требованию Нессельроде настаивал, а в ответ слышал новые просьбы. Иранское руководство, очевидно, полагало, что отсутствие российских даров можно было отчасти заменить уступчивостью и сговорчивостью Грибоедова в особо щекотливых вопросах российско-иранских отношений. Этого, как известно, не произошло, в том числе и потому, что Нессельроде требовал от посланника неукоснительного исполнения своих инструкций.

К причинам субъективного характера следует отнести поверхностный подбор кадров российской миссии. Ввиду спешного брака Александра Сергеевича в Тифлисе ему пришлось включить в состав своего посольства родственников и знакомых влиятельного тестя — областного начальника и командующего войсками в Эриванской

в канцелярию известного масона генерала И. Н. Инзова (1768–1845), исключение со службы и высылку в с. Михайловское. Супруга Нессельроде покровительствовала Л. Геккерну (1792–1884) и Ж. Дантесу (1812–1895); современники считали ее автором анонимных писем в адрес А. С. Пушкина и инициатором создания пасквильного «диплома» рогоносца, который привел к фатальной дуэли.



Подсчет и передача контрибуционных платежей в Тебризе

провинции князя А. Г. Чавчавадзе (1786–1846). Карательные экспедиции Каджаров в Грузию были свежи в их памяти и, оказавшись в свите посла победившей в войне страны, грузины и армяне старались отплатить иранцам той же монетой, вели себя как завоеватели на оккупированной территории. Грибоедов мог и не знать об этом, но иранцы считали, что тифлисские грузины и армяне действуют с ведома посла, и это еще усиливало негативное к нему отношение.

К погрому российской миссии могли иметь прямое отношение некоторые сотрудники британской миссии, которые, по мнению И. Ф. Паскевича, всячески противодействовали активной деятельности А. С. Грибоедова, отстаивавшего интересы России в Иране⁵.

Присоединение Грузии к России в значительной степени должно было оживить торговлю с Ираном. Но российской торговле сильно вредила конкуренция со стороны подданных Великобритании. Помимо старинной караванной дороги Трапезунд — Тавриз конкуренты прибегали в широких размерах к транзиту товаров через Закавказье. Только из Трапезунда они ежегодно отправляли в Иран 5½ тысяч выюков текстильных изделий и на 5½ млн рублей сахара и рома. Уже в 1819–1821 гг. в Грибоедов видел, что британские подданные снова мало-помалу становятся хозяевами на персидском рынке, что их торговые обычаи и капитал снова завоевывают в регионе безраздельное господство. Со стороны Грибоедова — как представителя российских интересов в Иране — такая монополия ожидаемо не встретила благожелательной реакции. Еще в 1820 г. А. С. Грибоедов занимался организацией крупного русского общества по транзитной торговле с Ираном совместно с Жан-Пьер-Теодором (впоследствии Фёдор Петрович) Этье (Гетье, 1795–1846), А. В. Всеволожским (1793–1864) и Н. В. Всеволожским (1799–1862). Спустя несколько лет и уже в ином качестве Грибоедов вернулся к идее ограничения экономической экспансии англичан.

⁵ Кузнецова Н. А. Иран в первой половине XIX века. М., 1983. С. 242. Прим.132.

В июле 1828 г. в соавторстве с начальником казенной экспедиции Верховного Грузинского правительства П. Д. Завилейским (1800–1843) А. С. Грибоедов составил «Проект учреждения Российской Закавказской компании», который подал в сентябре 1828 г. И. Ф. Паскевичу к официальному рассмотрению. Согласно глобальным планам нового посла, вышеназванная компания получала право на практически самостоятельное ведение внешней политики, собственный дипломатический корпус, порт Батуми, монопольное использование полезных ископаемых и людских ресурсов в Закавказье, освобождение от всех податей и налогов на полвека вперед и пр. С учетом брака А. С. Грибоедова и Н. А. Чавчавадзе проект предусматривал преимущественное развитие Закавказского региона в интересах местных предпринимателей и торговцев. Очень скоро подробное содержание замыслов Грибоедова и Завилейского стало общеизвестно. Практически всем стало очевидно, что в случае реализации задуманного Российская Закавказская компания сможет навсегда прекратить любую деятельность всесильной британской Ост-Индской компании на Среднем Востоке. Именно этот проект вызвал острое противодействие у британских подданных Монтейта и Костелло⁶, о чем свидетельствовал русский посол в одном из своих последних писем⁷ из Тегерана.

Ряд советских исследователей, изучавших документы о погроме российской миссии, пришли к выводу, что трагедия походила скорее на преднамеренное убийство А. С. Грибоедова⁸.

Известна и не подвергается сомнению исследователей особая роль отдельных представителей шиитского духовенства, благословивших тегеранский погром. Англичане довольно рано осознали возможности использования исламского фактора в политической борьбе на Ближнем и Среднем Востоке. С начала XIX в. они широко практиковали в Иране систему подкупов и денежных субсидий для нейтрализации своих потенциальных противников и мобилизации возможных союзников в среде шиитских духовных авторитетных лиц, в том числе и для активного противостояния России, для организации «антирусских выступлений в стране»⁹.

Тегеранский муджтахид хаджи мирза Масих, призвавший свою паству не выполнять условия Туркманчайского мира, не отпускать в Россию, а убивать отрекшихся от ислама неофитов, благословивший нападение на русскую миссию, был первым среди тех, для кого британский посол Дж. Макдональд (John Kinneir Macdonald, 1782–1830) просил у своего правительства средств на подарки¹⁰. Характерной деталью является факт убийства толпой тегеранцев даже тех россиян, которые предприняли попытку укрыться во время погрома на территории английской резиденции¹¹. При этом никто из англичан или прислуги не пострадал, поскольку британское представительство в полном составе организовано покинуло столицу Ирана накануне.

⁶ Монтейт, или Монтеис (Monteith), Уильям (1790–1864) — британский офицер индийских колониальных войск, входивший в посольство Джона Малькольма в 1810 г., и оставшийся в Иране для выполнения специальных заданий. Воевал на стороне Ирана против России в войнах 1804–1813 и 1826–1828 гг. в качестве командира передового отряда кавалерии, был серьезно ранен, на дипломатической службе в составе британской миссии отстаивал интересы Ост-Индской компании. Его покровителем был секретарь британской миссии Харфорд Джонс Бриджес (Sir Harford Jones-Brydges, 1764–1847), бывший чрезвычайный посол Великобритании при дворе Фатх-Али-шаха в 1807–1811 гг. Монтейт покинул Иран в октябре 1829 г. Костелло, или Кастелла (Castella) — французский предприниматель, владелец шелковой мануфактуры в Тифлисе. Скорпостижно скончался 29 ноября 1828 г. Их совместный с Монтейтом проект противостоял проекту Российской Закавказской компании.

⁷ Письмо А. С. Грибоедова Дж. Макдональду (около 24 января 1829 г.) // *Грибоедов А. С. Сочинения*. М., 1988. С. 147.

⁸ *Балаян Б. П. Международные отношения Ирана в 1813–1828 гг.* Ереван, 1967. С. 244–255.

⁹ *Кузнецова Н. А. Иран в первой половине XIX века...* С. 164–165.

¹⁰ *Исмаил Раин. Хокукбегиран-е инглис дар Иран (Английские содержанцы в Иране).* Тегеран, 1969. С. 180 (на перс. яз.).

¹¹ *Кузнецова Н. А. Иран в первой половине XIX века...* С. 62.

По воспоминаниям лейб-медика Фатх-Али-шаха Дж. Мак-Нила (Мак-Нейль; John McNeill, 1795–1883), даже лошади и конская упряжь россиян, находившиеся в конюшне британской миссии во время погрома, были похищены якобы неуправляемыми разъяренными иранцами, которые при этом «не нанесли малейшего ущерба ни единой вещи, являвшейся британской собственностью»¹². Незаурядная личность и известный авторитет доктора Мак-Нила не дают оснований считать вышеприведенные слова из его опубликованных мемуаров недооценкой опасности для европейцев в условиях беспрецедентного нарушения иранцами права беста¹³. Все это свидетельствует лишь о том, что определенные сотрудники британской миссии, находясь за тысячи миль от своего отечества в азиатской стране, имели твердые гарантии личной и имущественной неприкосновенности в условиях массовых беспорядков и кровавых расправ. Эти гарантии они могли получить либо от высшего руководства Ирана, либо от тех, кто непосредственно осуществлял жесткое и регламентированное руководство «неуправляемой» толпой погромщиков и убийц.

Попытки современных англоязычных (европейских и североамериканских) исследователей и рецензентов снять с сотрудников британской миссии в Иране все обвинения и подозрения по делу А. С. Грибоедова понятны и сводятся к двум основным сентенциям: 1. у русского посла были очень хорошие отношения с англичанами, которые преимущественно играли роль миротворцев в российско-иранских отношениях; 2. главной причиной погрома было показное систематическое нарушение придворного этикета, надменное и хамское отношение русского посла к шаху, министрам и народонаселению Ирана. В качестве возражения можно заметить лишь то, что: 1. традиция русских послов отходить от некоторых норм иранского придворного этикета, начало которой было положено еще при Аббасе Великом (1587–1629), никогда ранее не приводила к погромам и гибели русских посольств¹⁴; 2. следует признать, что не всегда и не все британские подданные трудились на благо российско-иранских отношений¹⁵, да и Грибоедов, как известно, был дружен далеко не со всеми английскими дипломатами и агентами¹⁶.

Представители Великобритании и Ост-Индской компании в Иране действительно пытались посредничать в российско-иранских переговорах. Но не по причине альтруизма или особой любви к русским или иранцам. Престиж Каджаров после проигранных войн был чрезвычайно низок. Часть населения активно сотрудничала с российскими

¹² *MacAlister, F. Memoir of the Right Hon. Sir John McNeill G. C.B. and of his second wife Elizabeth Wilson by their Grand-Daughter. L., 1910. P. 128.*

¹³ Право беста (от персидского глагола «бастан» — «закрывать, запрещать, связывать») — право убежища, традиционное иранское правило строгой неприкосновенности лиц, находящихся на территории святых мест (мечети, мазары и пр.), шахского дворца, официальных иностранных представительств.

¹⁴ А. П. Ермолов, возглавлявший посольство в 1817 г., как известно, вел себя гораздо более твердо и прямолинейно по отношению к тому же Фатх-Али-шаху, Аббасу-мирзе и иранским сановникам. Однако его поведение не увенчалось трагедией для посольства и даже не стало причиной особого недовольства иранской стороны. Подробно см.: [Ермолов А. П.] Журнал посольства в Персию генерала А. П. Ермолова // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. СПб., 1863. Кн. 2.

¹⁵ В 1810 г., когда были прерваны мирные переговоры между Россией и Ираном, лорд Дж. Каннинг (George Canning, 1770–1827) писал чрезвычайному британскому послу Харфорду Джонсу: «Вы можете гордиться тем, что выполнили очень важную задачу, предотвратив мир или перемирие между Россией и Ираном». Цит. по: Штейнберг Е. Л. История британской агрессии на Среднем Востоке (от французской буржуазной революции до второй мировой войны). М., 1951. С. 15.

¹⁶ Грибоедов был в хороших отношениях с английскими дипломатами, считавшими возможным проведение совместной британо-российской политики на Среднем Востоке. Однако зачастую сотрудники британской миссии, представлявшие интересы Ост-Индской торговой компании, ставили интересы этой компании выше государственных интересов Великобритании, не говоря уже об интересах англо-российского сотрудничества на Востоке.



Внутренний двор армянской церкви св. Татевоса в Тегеране близ Казвинских ворот, с братской могилой погибших 11 февраля 1829 г.

представителями и приветствовала приход русских войск¹⁷. Региональное руководство и население территорий, занятых российской армией, проявляло определенное желание присоединиться к Российской империи, в т. ч. и надеясь избежать тягостных поборов по выплате контрибуции, которая была поставлена условием вывода войск России из Ирана. В отсутствие средств у шаха англичане выступили гарантами по иранским обязательствам¹⁸ с тем, чтобы Россия поскорее отвела войска и ослабила свое преобладающее влияние в стратегически важном для Великобритании регионе. По словам француза Б. Семино (1797–1852), находившегося в это время на иранской военной службе¹⁹, англичане «извлекают выгоды из всего, что может им доставить влияние при дворе»²⁰.

В письме своей соотечественнице Луизе де ла Мариньер (Loiuse de la Marinière) Семино упоминает о том, что первоначально находился в Иране на службе у англичан, а потом перешел на службу в иранскую армию, и подробно рассказывает о настоятельных попытках англичан привлечь его к работе в Ост-Индской компании инженера-географа и «атташе Британской миссии в звании переводчика восточных языков»²¹. Любопытно, что это письменное предложение, от которого Семино отказался, поступило от известного противника планов А. С. Грибоедова полковника У. Монтейта, а передал его один из вероятных вдохновителей убийства Грибоедова²²

¹⁷ Таких лиц было немало, и шахское прощение им составило специальную статью (ст. XV) Туркманчайского договора.

¹⁸ См.: Оперативные записки, составленные Грибоедовым для Паскевича во время Дей-Карганской конференции // Фундаментальная электронная библиотека «Русская литература и фольклор». URL: http://feb-web.ru/feb/griboed/texts/varia/mjas_30.htm/ (дата обращения: 02.09.2017).

¹⁹ Ранее служивший капитаном в армии Наполеона Бартеlemi Семино (Semino Barthélémy, 1797–1852), приехал в Иран якобы для свидания со своей соотечественницей г-жей Луизой де ла Мариньер (Loiuse de la Marinière), поступил на иранскую военную службу, став начальником инженеров, артиллерии и адъютантом Аббас-мирзы. Всего, начиная с 1824 г., в Иране провел около четверти века.

²⁰ Семино Б. Письмо Луизе де ла Мариньер от 9 июля 1827 г. Перевод части рукописи Semino «Копия одного из моих собственных писем». АВ ИВР РАН. Фонд 17. Опись 1. С. 17. (В Архиве востоковедов ИВР РАН в Санкт-Петербурге хранится часть неизданных записок Б. Семино. В разные годы ими занимались В. А. Жуковский и Ю. Е. Борщевский).

²¹ Там же. С. 17 об.

²² Ср.: «For instance, in 1829 he was probably one of the instigators of the murder of Alexander Griboyedov by Persian mob in Teheran» («Википедия». URL: [http://en.wikipedia.org/wiki/John_McNeill_\(diplomat\)](http://en.wikipedia.org/wiki/John_McNeill_(diplomat)) (дата обращения: 03.09.2017).

вышеупомянутый доктор Дж. Мак-Нил²³. Благоприятный ответ на специальный запрос Монтейта по поводу вербовки Семино был дан из Бомбея.

Действия британцев после тегеранской резни были немиротворческими и недружественными по отношению к России. Сразу после гибели российской миссии Фатх-Али-шах по совету англичан приказал наследнику престола и главнокомандующему Аббас-мирзе выплатить солдатам деньги, собранные для уплаты контрибуции России, и готовиться к войне с русскими. Турки подбивали Иран на новую войну с Россией, тем более что британские «миротворцы» обещали шаху оружие и деньги на эту совместную ирано-турецкую военную кампанию против русских²⁴. В этой связи определенный интерес представляют донесения И. С. Мальцова, который первоначально обвинял в произошедшей трагедии шаха, англичан и подкупленных ими иранских вельмож (прежде всего нового каим-макама Абу-ль-Касима и муджтахида хаджи мирзу Масиха²⁵), и лишь затем «холодная струя благоразумной осторожности» увлекла его до обвинения Грибоедова в излишнем усердии²⁶.

Обстоятельства спасения самого Мальцова запутаны и «украшены» противоречивыми подробностями о том, что преданные люди: а) завернули его в ковер; б) спрятали в куче угля; в) помогли заблаговременно перебраться по крышам в жилище местного хана, находившегося с Мальцовым в приятельских отношениях; г) живший по соседству местный хан, привязавшийся к русскому секретарю, узнав об опасности, вызвал Мальцева и его двух слуг в день катастрофы к себе и укрыл во время резни; д) получив от него 200 червонцев, препятствовали погромщикам ворваться в убежище на первом дворе миссии, объясняя у дверей, что это помещение шахского чиновника Назар-Али-хана, который приставлен новым каим-маком Абу-ль-Касимом к посольству (версия самого И. С. Мальцева, изложенная в донесении К. В. Нессельроде). Когда стемнело, к дому, где прятался Мальцев со слугами, прибыл иранский полковник с вооруженным конвоем и доставил их, переодетыми в форму солдат иранской армии, во дворец принца Зилл ас-Султана²⁷. Это чудесное спасение секретаря и его двух слуг при поголовном истреблении всех остальных членов миссии и казачьего конвоя впоследствии вызвало немало толков и пересудов в российском обществе.

После тегеранской трагедии главнокомандующий российской армией и наместник царя на Кавказе граф И. Ф. Паскевич оказался в трудном положении. Вопиющее нарушение международного права и престиж великой России требовали справедливого возмездия. Паскевич осознал, что новая война России с Ираном при незаконченной войне с Турцией едва ли будет успешной, поскольку русских войск в Закавказье не хватало для войны на два фронта. В новых закавказских владениях России было неспокойно; множились слухи о том, что сторонник Ирана грузинский царевич Александр с войском собирается оспаривать законную власть; в Грузии вспыхнули беспорядки из-за неумелой попытки мобилизовать население для службы в местной милиции и т. п.

²³ Семино Б. Письмо Луизе де ла Мариньер от 9 июля 1827 г. Перевод части рукописи Semino «Копия одного из моих собственных писем». АВ ИВР РАН. Фонд 17. Опись 1. С. 17 об. Мак-Нил был автором анонимного русофобского памфлета «Progress and Present Position of Russia in the East» (Л., 1836. Переиздано в 1838 г.). Обновленное и дополненное издание на английском и французском было опубликовано там же во время Крымской войны в 1854 г.

²⁴ Кузнецова Н. А. Иран в первой половине XIX века... С. 63.

²⁵ Донесение И. С. Мальцова К. В. Нессельроде от 25 марта 1829 г. // Внешняя политика России XIX и начала XX века. Документы. М., 1995. С. 149–150.

²⁶ Мальшинский А. Н. Подлинное дело о смерти Грибоедова // Русский вестник. 1890. Июнь. С. 16.

²⁷ Али-хан Зилл ас-Султан, десятый сын Фатх-Али-шаха Каджара (1210 (1795–96) — 1271 (1854–55)), с 1232 (1816–17) по 1250 (1834–35) г. был правителем Тегерана. После смерти отца, как и большинство остальных 59 сыновей Фатх-Али-шаха, стал претендовать на престол, провозгласил себя государем и правил под именем Адель-шаха четыре дня до прибытия законного престолонаследника Мухаммада-мирзы в Тегеран. См.: Махди Вамдад. Шарх-е хал-е реджал-е Иран дар горун-е 12 ва 13 ва 14 хеджри. Т. 2. Тегеран, 1969. С. 381–384.

Необходимые контакты с Аббас-мирзой и получение информации из Ирана в этот сложный период совершенно прекратились из-за того, что, уstraшенный англичанами, российский консул в Тебризе А. К. Амбургер (1794–1830) после известия о гибели Грибоедова самовольно покинул место службы и бежал в Нахичевань. Таким образом, произошел полный разрыв российско-иранских дипломатических отношений.

Аббас-мирза отправил в Тифлис к Паскевичу тайного гонца — сотника иранской армии (юз-баши) Али с просьбой дать совет, как выйти из непростого положения, в котором оказался наследник престола. Это обращение за советом к наместнику царя на Кавказе выглядит логичным, если учесть, что права Аббас-мирзы как законного престолонаследника российский император обязался поддерживать согласно ст. VII Туркманчайского трактата.

Используя различные каналы, в том числе и отправку князя М. Ф. Кудашева (1805–1847) с секретным поручением к Аббас-мирзе, Паскевич пытался убедить иранского главнокомандующего начать войну против Турции на стороне России вопреки воле англичан, с тем чтобы иранской кровью на поле брани искупить смерть Грибоедова, делом доказать приверженность России и непричастность иранских властей к тегеранской трагедии, о которой последние не устали говорить.

Возможный успех переговоров встревожил К. В. Нессельроде, который настаивал на осторожном обхождении с англичанами и даже старался уверить Паскевича, вопреки очевидности, что на них наговаривают армяне и другие «азиатские интриганы» с явным намерением посеять раздор между Россией и Великобританией²⁸.

Министр иностранных дел, впоследствии государственный канцлер, высоко оценил И. С. Мальцова, который после встречи с Фатх-Али-шахом покинул столицу с Макдональдом, сопровождавшим его до Тебриза.

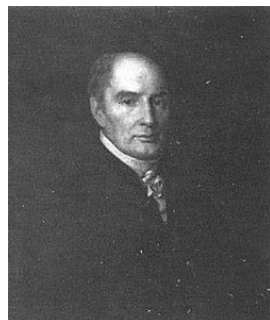
9 мая 1829 г. высочайшим указом «во внимание к примерному усердию и благородию, оказанным во время возмущения в Тегеране», Мальцов, отказавшийся от обвинений в адрес англичан, был награжден орденом Св. Владимира II степени, а 10 ноября 1830 г. еще одним высочайшим указом «во внимание к благородию, оказанному как после убийства статского советника Грибоедова во время возмущения в Тегеране, так и при отправлении должности генерального консула, всемилостивейше пожалован, по засвидетельствованию генерал-фельдмаршала графа И. Ф. Паскевича-Эриванского, кавалером ордена Св. Анны II степени»²⁹.

Аббас-мирза первоначально предполагал ограничиться направлением в Россию своего переводчика мирзы Мас'уда для принесения извинений российскому императору. Нессельроде был готов принять его в качестве посла, но Паскевич с этим не согласился. Он задержал переводчика в Тифлисе, и Аббас-мирза был вынужден начать переговоры об отправке в Санкт-Петербург одного из своих сыновей³⁰.

²⁸ Неизданное письмо графа К. В. Нессельроде к И. Ф. Паскевичу-Эриванскому от 11 мая 1829 г. Сообщ. А. П. М. / Страничка из истории наших сношений с Персией в 1829 г. // Исторический вестник. 1890. Т. 39. № 1. С. 223.

²⁹ В 1833 г. образованное с участием И. С. Мальцова и его дяди «Закавказское общество» занималось стекольным делом в Закавказье, поставляло в Иран, Среднюю Азию и Закавказье стеклянные изделия. В июне 1834 г. Мальцов был пожалован в звание камергера, в мае 1835 г. назначен членом Общего присутствия Азиатского департамента, затем членом совета Министерства иностранных дел и пожалован в звание действительного тайного советника. Несколько раз он заменял Нессельроде на посту министра иностранных дел. Летом 1835 г. И. С. Мальцов состоял при К. В. Нессельроде во время пребывания Николая I за границей. К середине XIX в. ему принадлежала половина всей выпускаемой российской стекольной и хрустальной продукции. Детей у Мальцова не было и его многомиллионное состояние досталось племяннику жены Ю. С. Нечаеву (1834–1913).

³⁰ Балаян Б. П. Кровь на алмазе «Шах»: Трагедия А. С. Грибоедова. Ереван, 1983. С. 151.



И. С. Мальцов

10 апреля 1829 г. Паскевич вновь отправил в Тебриз своего адъютанта Кудашева с письмами к Аббас-мирзе, в одном из которых писал: «...Примите благой и дружественный совет, не заставляйте Россию поднять оружие против Персии, не забудьте слов из моего прошлого письма: „С Турцией Россия не может делать все, чего желает, ибо держава сия нужна необходимо для поддержания равновесия политической системы Европы. Персия нужна только выгод Ост-Индской купеческой компании, и Европе равнодушно, кто управляет сим краем. Все Ваше политическое существование в руках Ваших; вся надежда Ваша в России: она одна может вас свергнуть, она одна может Вас поддержать“»³¹.

Британские дипломаты активно противодействовали отправке миссии внука Фатх-Али-шаха Хосров-мирзы (1813–1875) в Россию. Они запугивали Иран возможностью предстоящего разрыва с Турцией, угрожали лишить Аббас-мирзу своей поддержки, обещая оказать ее политическому противнику престолонаследника — наместнику Шираза Хусайн-Али-мирзе³².



Принц Хосров-мирза — сын престолонаследника Аббас-мирзы и глава иранской «искупительной миссии»³³



Мирза Хусайн-Али-бег Афгани — наставник Хосров-мирзы и член «искупительной миссии»³⁴



Мирза Салех Ширази — личный секретарь престолонаследника Аббас-мирзы³⁵ и член «искупительной миссии»³⁶

11 августа 1829 г. российский император встретил Хосров-мирзу в Георгиевском зале, и по окончании аудиенции Николай I произнес историческую фразу: «Я предаю

³¹ АВПРИ. Ф. «СПб. Гл. Архив», 1829. Оп. 8. Д. 13. Ч. 11. Л. 184. Также см.: РГИА. Ф. 1018. Оп. 2. Д. 407. Л. 2–3.

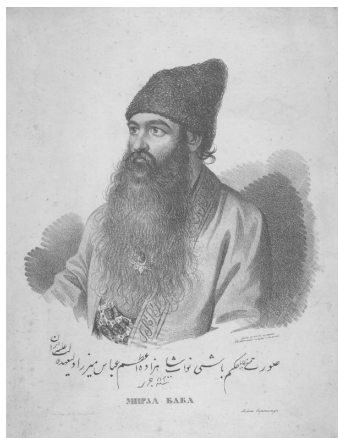
³² Иранские власти под давлением англичан активно готовились к войне с Россией даже после отправки миссии Хосрова-мирзы в апреле 1829 г. И. С. Мальцов в донесении И. Ф. Паскевичу от 4 июня писал, что «Оттоманская Порта предлагает персиянам деньги и оружие», а «англичане присылают в подарок персиянам 5 т. ружей и 7 пушек». См.: АКАК. Тифлис, 1878. Т. 7. С. 702–703.

³³ АВ ИВР РАН. Фотоматериалы. Фото 097_С_7 рисунка принца Хосров-мирзы.

³⁴ АВ ИВР РАН. Фотоматериалы. Фото 066_В_155 рисунка мирзы Хусайн-Али-бега Афгани.

³⁵ Так он атрибутирован на персидском языке. На русском языке назван «второй Драгоман Государства Персидского». Североамериканский исследователь George A. Bournoutian называет его «иранским посланником в Тбилиси» («Iranian envoy to Tbilisi»). См.: Портал «Encyclopaedia Iranica». URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/khosrow-mirza> (дата обращения: 29.11.2016).

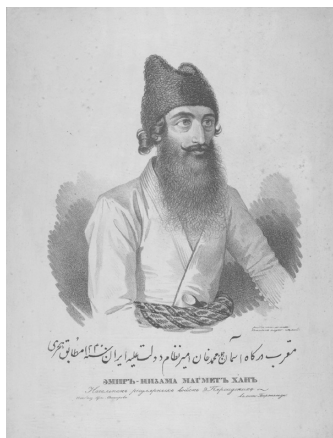
³⁶ АВ ИВР РАН. Фотоматериалы. Фото 064_В_155 литографии рисунка мирзы Салеха Ширази.



Мирза Баба Афшар — главный врач престолонаследника Аббас-мирзы и член «искупительной миссии»³⁷



Мирза Мас'уд Мостоуфи (Гармруди) — приближенный престолонаследника³⁸



Мирза Мухаммад-хан Зангане — командующий иранским регулярным войском и член «искупительной миссии»³⁹

вечному забвению злополучное тегеранское происшествие»⁴⁰. Любопытно, что речь Хосрова-мирзы при переводе на русский язык была существенно изменена. Составление оригинала и перевода позволило Б. П. Балаюну сделать вывод о том, что К. В. Нессельроде сознательно опустил ту часть речи, в которой ответственность за гибель А. С. Грибоедова возлагалась на британское и иранское правительства⁴¹.

По итогам визита Хосров-мирзы российский император отсрочил, а впоследствии совершенно отменил уплату оставшейся части контрибуции для Ирана.

Роль А. С. Грибоедова для истории русско-иранских отношений рассматриваемого периода наиболее объективно, на наш взгляд, охарактеризовал видный русский военный деятель генерал Н. Н. Муравьев-Карский (1793–1867), знавший Александра Сергеевича на протяжении десяти лет по службе на Кавказе. Значение этой характеристики особенно ценно тем, что Муравьев никогда не считался другом Грибоедова, зачастую открыто недолюбливал и весьма невысоко отзывался о его личных моральных качествах⁴².



Алмаз «Шах» весом в 88,7 карата в числе «искупительных подарков» Хосров-мирзы за голову А. С. Грибоедова

³⁷ АВ ИВР РАН. Фотоматериалы. Фото 027_B_155 литографии рисунка мирзы Баба Афшара.

³⁸ Так на персидском языке. На русском он атрибутирован как «Первый Драгоман наследного Принца Персидского Аббаса Мирзы». См.: АВ ИВР РАН. Фотоматериалы. Фото 026_B_155 литографии рисунка мирзы Мас'уда. George A. Bournoutian называет мирзу Мас'уда Гармруди «главным секретарем Аббас-мирзы» («'Abbās Mirzā's chief secretary [monšī]»). См.: Портал «Encyclopaedia Iranica». URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/khosrow-mirza> (дата обращения: 29.11.2016).

³⁹ На персидском языке еще назван «приближенным небесного чертога». См.: АВ ИВР РАН. Фотоматериалы. Фото 026_B_155 литографии рисунка мирзы Мухаммад-хана.

⁴⁰ Балаюн Б. П. Кровь на алмазе «Шах»... С. 160.

⁴¹ Там же.

⁴² Муравьев-Карский Н. Н. Записки // Русский Архив. Историко-литературный сборник. 1894. Вып. 1–4. М., 1894. Вып. 1. С. 43–44.

В словах Муравьева есть намек на то, что А. С. Грибоедову по долгу службы пришлось бороться не только с иностранными противниками, но и с внутренними недругами, деятельность которых на высоких постах зачастую не только не отвечала, но прямо противоречила национальным интересам, препятствовала проведению успешной политики России на Востоке. Последовавшие события в истории российско-иранских отношений показали, что А. С. Грибоедов выиграл эту войну на два фронта, хотя и заплатил за победу своей жизнью и жизнями своих товарищей.

Окидывая ретроспективным взглядом всю многовековую историю российско-иранских отношений, главной заслугой трагически погибшего при исполнении своего долга русского посла, на наш взгляд, стоит признать заключение им уникального по своей значимости Туркманчайского договора 1828 г. Этот мирный договор, сохранивший границы между нашими странами практически без изменений вплоть до распада СССР в 1991 г., был составлен А. С. Грибоедовым настолько искусно, что не только закрепил за Россией все территориальные приобретения и важные привилегии по итогам победоносной войны, но навеки положил конец широкомасштабным вооруженным конфликтам между нашими странами⁴³ и превратился в образец для подражания. Туркманчайский договор стал вызовом и предметом зависти для географически удаленной Великобритании, привыкшей на чужой территории воевать чужими руками и умело использовать российские победы для блага своей финансово-политической элиты⁴⁴.

До тегеранской трагедии российская политика в Иране находилась в значительной зависимости от мнения союзников в Европе.



Николай I

Неизвестно, вспоминал ли Николай I гибель А. С. Грибоедова, когда в 1832 г. вызвал дипломатический скандал, наотрез отказавшись принять в России британского посла Ч. Стратфорд-Каннинга (1786–1880), но «тегеранское прощество»⁴⁵ заметно охладило отношения России и Великобритании, а также, вероятно, развеяло некоторые иллюзии заинтересованных лиц относительно возможности проведения согласованной российско-британской политики на Среднем Востоке.

Назначенный в 1832 г. после Н. А. Долгорукого новым российским посланником в Иран в ранге полномочного министра генерал-майор граф И. О. Симонич (1794–1851)⁴⁶ при помощи местных армян и первого секретаря К. К. Боде (1777–1846) в 1836 г. перезахоронил тела погибших членов миссии Грибоедова, которые были свалены в выгребную яму за городом, во дворе армянской церкви св. Татевоса в Тегеране.

Настоятель (с 1995 г.) Свято-Николаевского собора Русской Православной Церкви (Московский Патриархат) в Тегеране архимандрит Александр (Заркешев) долгие годы безуспешно пытался найти место захоронения наших соотечественников по описанию надгробия, установленного стараниями Симонича. Проблема заключалась в том,

⁴³ Показательным примером для сравнения может служить история российско-турецких отношений рассматриваемого периода.

⁴⁴ Едва ли найдется сочинение британского современника описываемых событий, в котором не будет упомянут Туркманчайский договор, который по праву можно назвать «Грибоедовским договором».

⁴⁵ Так убийство полного состава российского посольства в Тегеране охарактеризовал К. В. Нессельроде. См.: Неизданное письмо графа К. В. Нессельроде к И. Ф. Паскевичу-Эриванскому от 11 мая 1829 г... С. 223.

⁴⁶ И. О. Симонич — капитан французской армии, серб, взятый в плен под Красным в 1812 г. Остался в России и поступил на русскую службу. В 1819 г. был послан на Кавказ в чине генерал-майора командиром батальона Грузинского гренадерского полка. Его воспоминания были опубликованы впервые в газете «Москва» (1867. № 145). Переиздание см.: *Симонич И. О. Воспоминания полномочного министра*. М., Наука, 1967. Подлинник записок графа Симонича на французском языке хранится в АВ ИВР РАН (Р-1. Оп. 6. № 1).

что в 20–30-е гг. XX в. при реконструкции храмового двора армяне демонтировали надгробие и ограду, а могилу заложили обычной тротуарной плиткой. Благодаря редкой фотографии о. Александр определил точное место захоронения членов грибоедовской миссии, за свой счет изготовил и установил в 2013 г. новую могильную плиту с выбитыми на ней православным крестом и эпитафией.

14 февраля 2014 г., спустя 185 лет после тегеранской резни, о. Александром были совершены чин освящения нового надгробия и заупокойная панихида по приснопамятному российскому посланнику в Персии рабу Божьему Александру и всем иже с ним в Тегеране злодейски убиенным, на которой присутствовали посол Российской Федерации в Исламской Республике Иран (с 2011 г.) Л. С. Джагарян, епископ Тихвинский и Лодейнопольский Мстислав (Дячина), сотрудники российского посольства и представители православной общины Тегерана.



Могильная плита на месте захоронения членов миссии А. С. Грибоедова в Тегеране⁴⁷

Источники и литература

1. Акты, собранные кавказской археографической комиссией (АКАК). Т. 7. Тифлис, 1878.
2. Архив внешней политики Российской Империи (АВПРИ). Ф. «СПБ. Гл. Архив», 1–9, 1828. Оп. 8. Д. 13. Ч. 11.
3. Архив востоковедов ФГБУН ИВР РАН (АВ ИВР РАН). Ф. 17. Описание 1.
4. *Балаян Б. П.* Кровь на алмазе «Шах»: Трагедия А. С. Грибоедова. Ереван, 1983.
5. *Балаян Б. П.* Международные отношения Ирана в 1813–1828 гг. Ереван, 1967.
6. *Берже А. П.* А. С. Грибоедов. Деятельность его как дипломата (1827–1829) // Русская старина. СПб., 1874. Т. II.
7. Внешняя политика России XIX и начала XX века. Документы. М.: Международные отношения, 1995.
8. [Гангеблов А. С.] Воспоминания декабриста Александра Семеновича Гангеблова. М.: Университетская типография, 1888.
9. *Грибоедов А. С.* Сочинения. М., 1988.
10. [Ермолов А. П.] Журнал посольства в Персию генерала А. П. Ермолова // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских. СПб., 1863. Кн. 2.
11. *Исмаил Раин.* Хокукбегиран-е ингилис дар Иран (Английские содержанцы в Иране). Тегеран, 1969. (на перс. яз.)
12. *Кузнецова Н. А.* Иран в первой половине XIX века. М.: Главная редакция издательства восточной литературы «Наука», 1983.

⁴⁷ Фотография сделана игуменом Александром (Заркешевым) и публикуется с разрешения автора.

13. *Мальшинский А. Н.* Подлинное дело о смерти Грибоедова. Русский вестник. 1890. Июнь.
14. Махди Бамдад. Шарх-е хал-е реджал-е Иран дар горун-е 12 ва 13 ва 14 хеджри. Т. 2. Тегеран, 1969.
15. *Муравьев-Карский Н. Н.* Записки // Русский Архив. Историко-литературный сборник. 1894. Вып. 1–4. М.: Университетская типография, 1894.
16. Неизданное письмо графа К. В. Нессельроде к И. Ф. Паскевичу-Эриванскому от 11 мая 1829 г. Сообщ. А. П. М. / Страничка из истории наших сношений с Персией в 1829 г. // Исторический вестник. 1890. Т. 39. № 1.
17. *Потто В. А.* Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях. 2-е изд. СПб., 1888. Т. 3.
18. *Розанов М.* Персидское посольство в России 1829 года. По бумагам графа П. П. Сухтеленa. Русский архив. СПб., 1889. Кн. 2. № 2.
19. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1018. Оп. 2. Д. 407.
20. Утверждение русского владычества на Кавказе. Под ред. генерал-майора В. А. Потто. Тифлис: Типография штаба Кавказского военного округа, 1908. Т. IV. Ч. 2.
21. *Ушаков Н. И.* История военных действий в Азиатской Турции в 1828 и 1829 гг. СПб., 1836. Т. 2.
22. *Штейнберг Е. Л.* История британской агрессии на Среднем Востоке. М., 1951.
23. *MacAlister F.* Memoir of the Right Hon. Sir John McNeill G. C. B. and of his second wife Elizabeth Wilson by their Grand-Daughter. L., 1910.

Igor Bazilenko. The Tehran Tragedy of 1829 in the History of Russian-Iranian Relation.

The article discusses the existing problems of the different interpretations of the pogrom and murder of Alexander Griboyedov's Imperial Russia's mission in Iran in 1829. The author considers that the tragedy was provoked with various factors including exterior ones. Specific attention is drawn to activity of some British officials in Iran of that period. This activity was aimed to reduce the Russian influence in the region after the Treaty of Turkmenchay. The author acquaints readers with new data from the Archives of Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences and comes to conclusion that the murder of Alexander Griboyedov and his companions in Tehran was very significant for further Russian foreign policy in general.

Keywords: Russia, Alexander Griboyedov, Iran, Great Britain, Russian-Iranian relations.

Igor Vadimovich Bazilenko — Doctor of History, Leading Researcher of The Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences; Full Professor of Saint-Petersburg State University, Professor of Saint-Petersburg Theological Academy (bazilenko@mail.ru).

Протоиерей Александр Берташ

РУССКОЕ ХРАМОСТРОИТЕЛЬСТВО СЕРЕДИНЫ XIX — НАЧАЛА XX ВВ. В ОЦЕНКЕ ДОРЕВОЛЮЦИОННЫХ И СОВЕТСКИХ ИСТОРИКОВ АРХИТЕКТУРЫ: К ИСТОРИОГРАФИИ ВОПРОСА

В статье впервые рассмотрена историография храмостроительства в Российской империи в 1830–1910-е гг. Господствовавший в то время русский стиль сформировался как историко-культурный феномен на основе государственного заказа и отражал единство «православия, самодержавия и народности». Первоначальная его положительная оценка как символа духовного и национального возрождения к 1860-м гг. сменилась критикой со стороны условного «национально-демократического лагеря», а в начале XX в. — художественного объединения «Мир искусства». Критиков объединяло секулярное восприятие церковного зодчества, субъективизм, политизированный подход. Рассмотрение историографии вопроса позволяет понять умонастроение русской культурной элиты предреволюционного периода. Идеологизация критики резко усугубилась после переворота 1917 г. и стала важным обоснованием массового уничтожения храмов постройки 1830–1910-х гг. Только в начале 1970-х гг. начинается «реабилитация» архитектуры модерна (Е. А. Борисова, Т. П. Каждан), а с начала 1980-х гг. — и эклектики (Е. И. Кириченко, В. Г. Лисовский, Т. А. Славина), хотя стереотипы советского восприятия встречаются и в современных публикациях.

Ключевые слова: история архитектуры, храмостроительство, русский стиль, архитектурная критика, К. А. Тон, идеология, историзм, храм «Спаса-на-Крови», В. В. Стасов, «Мир искусства».

Церковное строительство представляет собой сложный религиозный, историко-культурный и идеологический феномен. Православная Церковь в России на протяжении многих веков, как известно, являлась источником духовных ценностей и укрепления государственности, то есть выполняла в качестве социальной институции культуроформирующие и государствообразующие функции. Естественно, что храмы являлись не только центрами духовной жизни, но и наиболее значимыми архитектурными памятниками. В результате реформаторской и секуляризационной деятельности Петра значение церковной культуры в русском обществе снизилось, но вновь начало осознаваться в 20–30-е гг. XIX в. Знаковыми вновь, как и в средневековой Руси, стали архитектурные формы церквей, которые строились при поддержке власти, поскольку именно архитектура в наибольшей степени зависима от государственного заказа и является, таким образом, наиболее «государственным» искусством¹. По-другому говоря, в области церковного искусства влияние властных институций, в первую очередь, выразилось в архитектуре.

Эпоха классицизма в 30–40-е гг. XIX в. сменилась периодом господства историзма (эклектики). Основной чертой архитектуры «ретроспективного стилизаторства» (А. Л. Пунин), или эклектики, получившей повсеместное распространение

Протоиерей Александр Витальевич Берташ — кандидат богословия; настоятель храма свв. Царственных страстотерпцев, г. Бремен; научный сотрудник энциклопедического отдела института филологических исследований Санкт-Петербургского государственного университета, член Союза архитекторов России, член Союза журналистов России (bert14@yandex.ru).

¹ См. подробнее монографию, посвященную рассматриваемому периоду: Савельев Ю. Р. Искусство историзма и государственный заказ. М., 2008.

в европейском зодчестве XIX в., было формирование архитектурного образа «на основе „умного выбора“ из „апробированного“ арсенала прошлого прототипов, которые ассоциировались с идейным и функциональным содержанием конкретного сооружения» — как «отдельных деталей-знаков», так и «целостных архитектурных организмов в соответствии с их традиционными принципами формообразования»². Одновременно «целенаправленное преобразование архетипов», «реализация принципа через форму» обеспечивали «живую связь архитектуры с культурой прошлого и ее достаточное пространственное и информативное богатство». По определению историка архитектуры данного периода Е. И. Кириченко, историзм — «ориентация на определенный образец как исторический прототип и моделирование современности по образцу идеализированного исторического прошлого»³. Это — важнейшая черта эклектики, особенно в приложении к церковному строительству, и одновременно характеристика господствовавшего в николаевскую эпоху мировоззрения. Символом духовного и национального возрождения в николаевское царствование стали храмы, построенные в русском стиле, основоположником которого стал архитектор К. А. Тон (1799–1881).

Под русским стилем в настоящей работе подразумевается направление в зодчестве России в 1830–1910-е гг., представители которого в русле архитектуры эклектики (историзма, Eclecticism, Historismus), а в начале XX в. — модерна (Jugendstil, Art Nouveau), стремились к восстановлению национальной традиции, в основном утраченной с эпохи петровских реформ, и ориентировались в своем творчестве на древнерусское наследие: принципы формообразования и использование элементов декора допетровской архитектуры (конечно, с учетом уровня развития историко-архитектурной науки). Русский стиль прошел несколько этапов развития: «тоновский» («русско-византийский», «официально-академический») (1830–1860-е гг.), собственно русский («романовский», «царский», «московско-ярославский», стиль узоров XVII в.) (1880-е — начало 1900-х гг.), неорусский («псковско-новгородский») (1900-е гг.) стили и ретроспективизм (1910-е гг.), а также различные стилевые вариации⁴.

Феномен храмостроительства в русском национальном стиле возник при непосредственном участии императора Николая I и выразил важнейшую для его царствования идею о единстве православия, самодержавия и народности («триада» министра народного просвещения графа С. С. Уварова). Распространению русского стиля содействовали два явления. Во-первых, превращение на рубеже николаевского и александровского царствований романтического интереса к отечественному прошлому, в том числе к архитектурному наследию, в род профессиональной деятельности. Определяющую роль в этом сыграло назначение на пост президента Академии художеств в 1817 г. А. Н. Оленина⁵. По поручению А. Н. Оленина архит. Н. Е. Ефимов с 1826 г. выполнял обмеры памятников Киева, Москвы и Новгорода, Ф. Г. Солнцев

² Кириков Б. М. Храм Воскресения Христова (к истории «русского стиля» в С.-Петербурге) // Невский архив. М.; СПб., 1993. С. 208). Идея «тотального отказа от прошлого» (скорее, имеется в виду национальное прошлое, поскольку классицизм также ориентирован на стилизацию. — *прот. А. Б.*) противопоставлялась «диалектическая сменяемость предпочтений при наследи» (Славина Т. А. Форма или принцип? // Архитектурное наследие конца XIX — начала XX века и его роль в современном градостроительстве. Таллин, 1983. С. 22–24).

³ Кириченко Е. И. Романтизм и историзм в русской архитектуре XIX в. (к вопросу о двух фазах эклектики) // Архитектурное наследство. М., 1988. Вып. 36. С. 130–143.

⁴ См.: Кириков Б. М. Храм Воскресения Христова (к истории «русского стиля» в С.-Петербурге) // Невский архив. М.; СПб., 1993. С. 204–245; Берташ А. В. Содержание и эволюция русского стиля в церковной архитектуре середины XIX — начала XX веков // Искусство христианского мира. Сборник статей. М., 1998. Вып. 2. С. 113–123.

⁵ См. подробнее: Файбисович В. М. Алексей Николаевич Оленин. СПб., 2006; Аксенова Г. В. Русский стиль. Гений Федора Солнцева. М., 2009; Лисовский В. Г. Академия Художеств и ее архитектурная школа в процессе развития русской архитектуры XIX–XX веков. Автореф. дис. ... д-ра искусствоведения. Л., 1986; Он же. Петербургская Академия Художеств и проблемы «национального стиля» // Проблемы развития русского искусства. Санкт-Петербургский гос.

с 1830 г. — достопамятностей Владимирской земли. Архитекторы П. С. Максютин и М. Д. Быковский, позднее — Ф. Ф. Рихтер, А. А. Мартынов, И. М. Снегирев⁶ были в числе первых исследователей русской архитектуры в Москве⁷. С 1830-х гг. в России начал складываться научный подход к освоению наследия, который включал эмпирическое изучение памятников архитекторами-практиками, в частности, для их реставрации; сбор иллюстративных материалов и нарративной информации («художественная археология»).

Во-вторых, в 1840-е гг., по мере приобретения русским национальным стилем первенствующего места в храмостроительстве, произошло становление не только литературной и художественной, но и архитектурной критики. В кругах, близких к «Русской художественной газете» Н. В. Кукольника и А. Н. Струговщикова, сформировался весь ее типологический спектр: первичные формы (экспертные заключения), концептуальная критика (анализ взглядов, стилей, направлений, архитектурных школ), непосредственная критика — анализ конкретных объектов и проектов, соединяющий концептуальный и первичный аспекты рассмотрения, — наиболее наглядно — на примере строившегося тогда Исаакиевского собора⁸. Таким образом, русская архитектурная критика непосредственно воспринимала процесс развития храмостроительства на новом этапе. Уже в 1840-е гг. ряд авторов попытались осознать значение работ К. А. Тона, положительно оценивали новые течения в храмовой архитектуре, продолжающие отечественную традицию храмостроительства. В первую очередь, такой попыткой является предисловие архитектора И. И. Свиязева, инспектора по строительству самого знаменитого сооружения Тона — Храма Христа Спасителя, к изданию «Практические чертежи по устройству церкви Введения во храм Пресвятыя Богородицы в Семеновском полку в С.-Петербурге, составленные ... К. Тоном» (М., 1845). Свиязев рассмотрел эволюцию христианской архитектуры и русской архитектуры в Новое время, показал значение Тона в возрождении ведущей роли православного храмостроительства в русской архитектуре, в возвращении его на «истинно христианский путь» на основе древнерусских традиций. Он сравнивал значение работ Тона с созданием А. С. Пушкиным русского литературного языка. По словам Т. А. Славиной, Свиязев в своих трудах «...логически обосновал русско-византийский стиль Тона»⁹. Другой апологет К. А. Тона — А. Т. Жуковский, в противовес «стилю церкви св. Василия Блаженного в Москве», выказывал предпочтение «стилю соборов московского Кремля», которые «представляют строгие формы и точное подражание древности», и видел его выразителем в современной архитектуре Тона¹⁰. Вторил им и знаменитый художник А. А. Иванов, подчеркивая связь нового стиля с европейским образованием: «Ты не веришь, чтобы архитектуру одного человека приняло

академический институт живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина. Научные труды. Л., 1976. Вып. 8. С. 28–35.

⁶ Рихтер Ф. Ф. Памятники древнего русского зодчества. М., 1850–1856. Вып. 1–5; Мартынов А. А., Снегирев И. М. Максютин П. М. Русская старина в памятниках церковного и гражданского зодчества. М., 1846–1859; Мартынов А. А., Снегирев И. М. Русские достопамятности. М., 1863–1866. Вып. 1–15.

⁷ См.: Славина Т. А. Исследователи русского зодчества. Русская историко-архитектурная наука XVIII — нач. XX в. Л., 1983; Лисовский В. Г. Публикация результатов исследований памятников древнерусского зодчества Академии художеств // Охраняется государством. СПб., 1994. Вып. 5. Ч. 2. С. 86–90; Кириченко Е. И. «Памятники древнего зодчества...» Ф. Ф. Рихтера в контексте русской культуры середины XIX в. // Забытый зодчий Ф. Ф. Рихтер. М., 2000. С. 33–46; Памятники архитектуры в дореволюционной России. М., 2002.

⁸ См.: Заварихин С. П. Русская архитектурная критика. Середина XIX — начало XX вв. Л., 1989; Он же. Историография архитектурного процесса конца XIX — начала XX вв. // Сто лет изучения архитектуры России. Сборник научных трудов. СПб., 1995. С. 35–43.

⁹ Славина Т. А. Константин Тон. Л., 1989. С. 42. В современном контексте историческое название «тоновского» стиля «русско-византийским», которое было связано с идеологическими предпосылками, а не со стилистикой, вносит терминологическую путаницу.

¹⁰ Жуковский А. Т. О художественных архитектурных произведениях. СПб., 1856. С. 4.

все государство за образец... А, по-моему, если наш художник, вследствие глубокого своего учения за границей, окончит свои знания по России, то... из русской души его выйдет прекрасная русская архитектура XIX столетия, которая сделается сейчас же оригиналом для всех прочих ему современных художников»¹¹. «Нашим единственным народным архитектором» назвал К. А. Тона известный критик Н. В. Кукольник¹². Воспроизведение уваровской триады видел в постройках К. А. Тона еще один его современник — архитектор Н. В. Дмитриев: «В достославное ныне царствование императора Николая I произошел замечательный переворот в архитектурных понятиях. Древний стиль русских зданий, находившийся так долго в забвении, получил вновь права на уважение... Гений зодчего Тона постиг идею царя и воссоздал народную, самобытную архитектуру»¹³. Наиболее ярко высказался по этому поводу обер-прокурор Синода С. Г. Нечаев, рекомендуя императору Тона, «который необыкновенный талант свой предпочтительно посвящает древней Церковной Архитектуре, господствовавшей в нашем отечестве до начала прошедшего столетия» (12 января 1835 г.). Нечаев указывал, что, в случае издания тоновских чертежей, наша церковная архитектура «не менее других патриотических учреждений наложит неизгладимую, Священную печать народности на славное нынешнее Царствование и пребудет для грядущих времен громогласным памятником попечения, знаменующих сие Царствование, об утверждении в России праотеческого православия»¹⁴.

Однако к 1860-м гг. и в дальнейшем проекты Тона, как «официальные», все чаще подвергались жесткой критике. Первая причина — секулярный посыл, скептическое отношение к церковному зодчеству как таковому со стороны условного «демократического лагеря», начиная с А. И. Герцена, В. В. Стасова и «стасовского кружка», Т. Г. Шевченко, И. Е. Забелина, патриотические взгляды которого не сочетались с церковностью.. «Несходство идейной позиции влечет за собой неприятие художественной доктрины и сооружений, выражающих неприемлемую... установку»¹⁵. Восприятие русского стиля шло через призму политических и личных пристрастий, например, у А. И. Герцена¹⁶. Его субъективная критика не знала границ: «Без веры и особенных обстоятельств трудно было создать что-нибудь живое; все новые церкви дышали натяжкой, лицемерием, анахронизмом, как пятиглавые судки с луковками вместо пробок, на индо-византийский манер, которые строит Николай с Тоном...»¹⁷.

Наиболее сильно повлияли на последующее, особенно советское, искусствоведение работы критика В. В. Стасова — вследствие их многочисленности и агрессивно-секулярного и «прогрессивного» характера. «В архитектурных публикациях Стасова очень слабо выражено аналитическое начало, господствует эмоциональная прямая оценка, часто контрастная, без нюансов, разводящая явления по разные стороны от компромиссной линии»¹⁸. Восходящими к Стасову стереотипами стали политизированность и идеологизация восприятия архитектуры, искусственное противопоставление построек Тона и мастеров, условно отнесенных к демократическому направлению (например, А. М. Горностаева), отсутствие внятного стилистического анализа

¹¹ Цит. по: *Славина Т. А.* Константин Тон... С. 74.

¹² *Кукольник Н. В.* Успехи архитектуры в России в последнее трехлетие // Библиотека для чтения. 1840. Т. 38. Разд. 3. С. 35.

¹³ *Дмитриев Н. В.* Очерк Московского Кремля в архитектурном отношении // Московские губернские ведомости. 1849. № 50. С. 561–562.

¹⁴ РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 11869. Л. 43.

¹⁵ *Кириченко Е. И.* Русский стиль. М., 1997. С. 132.

¹⁶ Публицист к началу 1850-х гг. пришел к нигилизму и соответствующему отношению к Русской Церкви. Сказалось и то, что проект храма Христа Спасителя, составленный другом Герцена — арх. А. Л. Витбергом, не был реализован, и зодчий оказался в опале.

¹⁷ *Герцен А. И.* Собрание сочинений. М., 1956. Т. 8. С. 280. Ср. также запись в дневнике Т. Г. Шевченко от 19 марта 1858 г.: «Храм Спаса вообще, а главный купол в особенности безобразен. Крайне неудачное громадное произведение. Точно толстая купчиха в золотом повойнике остановилась напозади среди белокаменной» (*Шевченко Т. Г.* Повне зібрання творів. К., 2003. Т. 5).

¹⁸ *Заварихин С. П.* Русская архитектурная критика. Л., 1989. С. 138–142.

(приписывание «византийских» черт творчеству Тона, в отличие от Горностаева, хотя в действительности именно Горностаев ввел в русскую церковную архитектуру византийские и романские элементы). С антиклассицистическим и антиакадемическим пафосом Стасовым постулируется отрицательное отношение к «казенным», «официозным» тоновским храмам. Однако даже Стасов, «обличая» Тона, вынужденно признавал его основоположником русского стиля: «Какая странность — Тон — родоначальник чего-то, в самом деле, важного. <...> Он был делец самый ординарный, <...> только сметливый каменщик <...> с сноровкой ловкого промышленного человека»¹⁹. Стасова интересовала не православная традиция, а разного рода фантастические мотивы и орнаменты, восходящие к языческой Руси, которые его единомышленники пытались воплотить в кирпиче, мраморе и дереве.

То же секулярное начало, только в форме «европеизированного», программно субъективного подхода, негативное отношение к храмостроительству в русском стиле, но с позиций «ретроэстетизма», преобладание корпоративной солидарности над здравым смыслом прослеживается в критике нового поколения «искусствоведов», сменивших «историков-рационалистов» (Т. А. Славина), — прежде всего, круга художественного объединения «Мир искусства». По мнению А. Н. Бенуа, «К. Тон, ампирист по воспитанию и убеждениям, принужден был играть роль какого-то воскресителя отечественной архитектуры и, следовательно, всю жизнь как бы играл комедию, отразившуюся роковым образом на всем церковном строительстве, от него проистекавшем; раздробленным, измельченным представляется и творчество Боссе, Ефимова, Бенуа, Горностаева, Щурупова»²⁰. Данная критика была направлена против не только тоновской, но и «истинно национальной» архитектуры. Под ней понимался пришедший на смену тоновскому «романовский», или «московско-ярославский», вариант русского стиля, олицетворением которого стал храм Воскресения Христова («Спаса-на-Крови», 1883–1907), спроектированный А. А. Парландом и архим. Игнатием (Малышевым)²¹. Один из лидеров этого кружка С. К. Маковский отвергал равно нетерпимые для него проекты Тона, «„петушиный“, стиль, воспетый Стасовым» (так называемый «демократический вариант» русского стиля), и храм Воскресения на Екатерининском канале: «небывалое архитектурное уродство», «позорную страницу русского искусства». Автор продолжал: «Не согретый чувством и воображением, мертвенно-академический, несмотря на затейливость очертаний, вычурный без фантазии, тяжелый без внушительности — этот стиль, конечно, самое грубое, ненужное и нерусское, что создала Россия во имя национального искусства». «Его насадители, разные Тоны, Дали, Монигетти, Зауервейды, Тиммы, Шарлемани, Ропеты давно почили в славе... Ропет умер — явился Парланд». Будущим поколениям «останется одно — уничтожить произведение Парланда бесследно, скрыть до основания чудовищный собор... Парланд и его помощники превзошли себя в декоративном изуверстве»²². Проблема перспективы церковного строительства в России у Маковского не находит ясного разрешения, но оно лежит во внецерковной плоскости: «Наша церковная архитектура, чтобы выделиться в гармоничное национальное храмоздательство, должна резко повернуть от стиля, который принято называть русским ренессансом, — к архаичным, элементарным формам. От них — уже возможна эволюция дальше, к чарующим неизведанностям нового примитивизма»²³.

¹⁹ Стасов В. В. Избранные сочинения: в 3 т. М., 1952. Т. II. С. 505; Он же. А. М. Горностаев // Вестник изящных искусств. 1888. Вып. VI. С. 467.

²⁰ Бенуа А. Н., Лансере Е. Е. Дворцовое строительство императора Николая I // Старые годы. 1913. № 7–9. С. 173–197.

²¹ Подробнее см.: Берташ А. В. Содержание и эволюция русского стиля в церковной архитектуре середины XIX — начала XX вв. // Искусство христианского мира. М., 1998. Вып. II. С. 113–123.

²² Маковский С. К. Страницы художественной критики. Кн. 2: Современные русские художники. СПб., 1909. С. 32–33.

²³ Там же. С. 26–28, 91.

В. Я. Курбатов повторял надуманное суждение о том, что тоновский стиль представляет собой «агломерат форм и деталей византийских, романских и менее всего — русских», к тому же очень неудачно была выбрана, по его мнению, их «грязно-бурая» окраска. К сожалению, пророчески с учетом последовавшего храмо-разрушения звучат его слова, завершающие одну из статей: «Пока же остается пожелать, чтобы поскорей забыли о псевдорусских постройках, так испортивших русские города»²⁴. Не лучше воспринимал Курбатов и «московско-ярославский» стиль: «Все православные храмы последнего времени, выстроенные в Гельсингфорсе, в Ревеле, в Петергофе»²⁵, представляют собой лишь грубое подражание формам XVI и XVII вв. Назойливо возвышаясь то над дворцами Растрелли, то над строгими постройками каменного порта, они своей безвкусицей едва ли прибавляют что к славе русского зодчества». Зодчим, по его мнению, должна быть предоставлена «полная свобода» в выборе стиля, только лишь согласованного с общим видом города, «и ни в коем случае не следует давать предпочтение русскому стилю»²⁶.

Почти теми же словами обличал русский стиль А. А. Ростиславов — прежде всего, в церковных проектах, «начиная с совершенно бездарных произведений Тона и кончая Петергофской церковью Н. Султанова (собор свв. Петра и Павла в Петергофе. — *прот. А. Б.*) и особенно курьезным и нелепым сооружением проф. Парланда», «варварским образчиком художественного убожества»²⁷. «Мания национализма всё более и более начинала тогда давать себя чувствовать... к государю проник со своим проектом (пользуясь связями с духовенством и низшими служащими) архитектор Парланд, и его чудовищное измышление, поднесенное в очень эффектной раскраске, нашло себе высочайшее одобрение. Уже во время постройки «Храма на Крови» Академия Художеств настояла на том, чтобы были исправлены слишком явные нелепости и недочеты проекта Парланда, но, увы, и в этом исправленном, окончательном виде это жалкое подражание Василию Блаженному поражает своим уродством, являясь в то же время настоящим пятном в ансамбле Петербургского пейзажа», — писал А. Н. Бенуа в своих воспоминаниях²⁸. В конечном счете И. Э. Грабарь пришел к выводу, что не только тоновский стиль, но и все попытки возрождения древнерусских форм в архитектуре исчерпали себя²⁹.

Противоположные суждения звучали редко. Так, брат А. Н. Бенуа архит. Л. Н. Бенуа называл храм Воскресения Господня «наиболее замечательным сооружением» и «весьма интересным образцом современной церковной архитектуры, в особенности внутренние пропорции и предполагаемая отделка храма обещают много хорошего. Строится храм прекрасно, по проекту профессора архитектуры А. А. Парланда, из материалов отечественного производства, что отчасти задерживает ход работ. <...> Начало развития национального искусства в архитектуре относится ко времени царствования императора Николая I, который был знатоком и любителем всего прекрасного. При нем начинается возрождение русского стиля церковного и гражданского зодчества. Благодаря деятельности Тона и Горностаева и тщательным исследованиям наших памятников старины Мартыновым, Солнцевым, Рихтером и Горностаевым сознательно крепла и росла любовь к национальным формам. Общенациональное направление минувшего царствования и соединенный труд наших славных исследователей и всех следовавших за ними до последнего времени искателей новых форм и создателей современной архитектуры русского стиля привели

²⁴ Курбатов В. Я. О русском стиле для современных построек // Зодчий. 1909. № 30. С. 310–312.

²⁵ Имеются в виду сооруженные в русском стиле соборы: Успенский в Гельсингфорсе (Хельсинки), арх. А. М. Горностаев, Александро-Невский в Ревеле (Таллине), арх. М. Т. Преображенский; Петропавловский в Петергофе, арх. Н. В. Султанов при участии Вас. А. Косякова.

²⁶ Курбатов В. Я. Церкви как украшение городов // Зодчий. 1909. № 20. С. 211.

²⁷ Ростиславов А. А. Ренессанс русской церковной архитектуры // Аполлон. 1910. № 9. С. 24.

²⁸ Бенуа А. Н. Мои воспоминания. М., 1980. Т. 1. С. 101.

²⁹ Грабарь И. Э. Несколько мыслей о современном прикладном искусстве в России // Мир искусства. 1902. № 3. С. 55.

к весьма определенным результатам, и наша русская национальная архитектура получила впервые права гражданства не только у нас, но и во всем цивилизованном мире»³⁰. Более глубокими представляются и оценки архитектора Н. В. Султанова³¹. Следует отметить, что Л. Н. Бенуа и Н. В. Султанов были связаны с государственным заказом и императорской семьей, что, однако, не делает их суждения менее обоснованными. Взвешенные оценки русского церковного зодчества встречаются также в архитектурной периодике и «Трудах съездов русских зодчих» (I–IV). Однако в большинстве профессиональных публикаций не только конца XIX в. — эпохи «реализма», но и начала XX в. «говорится о конструкции, о вместимости, об отоплении, но не о стиле и, вообще, не о художественных проблемах»³².

В целом восприятие самими архитекторами истории позднего русского храмо-строительства и задач в этой области на будущее было, несомненно, противоречивым и субъективным. Один из наиболее значительных мастеров неорусского стиля начала XX в., пришедшего на смену «московско-ярославскому» варианту русского стиля, А. В. Щусев, в докладе 1905 г. в духе времени «восставал» «против превращения, как это теперь делают, бесхитростной, детски простой и искренней древнерусской архитектуры и убранства в парадные, против коверканья (как это мы видим, начиная с тоновской архитектуры и до наших дней, за немногими исключениями) простых и живых форм на „приличный“ лад. Я называю подобное искусство бутафорским, да и то на плохой вкус». Он призывал к свободе религиозного искусства как искусства чистой идеи: «Необходимо уловить и почувствовать искренность старины и подражать ей не выкопировкой старых форм, но созданием новых, в которых бы выражалась так искренне и так красиво, как в старину, идея места общения людей с Богом». Отметим, что взгляды Щусева разделяли не все слушатели его доклада — Н. П. Кондаков вообще отрицал возможность того, что искусство, зависящее от формы и конструкции, может выражать идею: «Кроме художественной формы, архитектор идей иметь не может». Так же полагал известный храмо-строитель А. И. фон Гоген. По их мнению, архитектор должен решать лишь конструктивные и функциональные задачи. Споря с ними, Щусев, с одной стороны, призывал «правильно выражать идеи и достигать силы впечатления, не раздумывая о средствах (предполагается, что средства — т. е. знание современных конструкций — архитектору доступно в совершенстве, подобно тому, как музыкант должен знать инструмент, при помощи которого он творит)», с другой стороны — «не задаваться метафизикой»³³. Иррациональное у Щусева — не церковное, а личностное, чувственное, сделать какие бы то ни было практические выводы из его слов невозможно.

То же можно отнести и к текстам московского архитектора и критика начала XX в. И. Е. Бондаренко, который в своих воспоминаниях также акцентировал негативные черты эклектики: «непонимание основных форм, навязанная классическая симметрия, совершенно чуждая русскому стилю, сухие детали, набранные из всех эпох русской архитектуры» в постройках М. Н. Чичагова и А. Н. Померанцева «делали в конце концов из... здания какой-то пряник, несмотря на большое мастерство самого строительства». Проекты московских архитекторов Б. В. Фрейденберга и А. Э. Эрихсона, по его мнению, — «чистая эклектика отовсюду набранных русских форм без их логической связи и без их художественной цельности». В. А. Шретер, И. С. Китнер, Л. Н. Бенуа «выстроили целый ряд зданий с применением русских форм, выполненных прекрасно, но лишенных органичности русского искусства». Проблему

³⁰ Статьи и записные книжки Л. Н. Бенуа. Оттиск из «Недели строителя» за 1894 г. // Научная библиотека Российской Академии Художеств. Ф. 16. Оп. 1. Д. 1. 1894–1895 гг.

³¹ См.: Савельев Ю. Р. Николай Султанов. СПб., 2003; значительно расширенный вариант издания: М., 2015.

³² Щенков А. С. О художественных проблемах храмо-строения рубежа XIX и XX веков // Архитектурное наследство. М., 2005. Вып. 45. С. 220.

³³ См.: Щусев А. В. Мысли о свободе творчества в религиозной архитектуре // Зодчий. 1905. № 4 и далее; Кейпен-Вардиц Д. В. Храмовое зодчество А. В. Щусева. М., 2013.

распространения новых архитектурных форм он видел в том, что «заказчики, захваченные общим разочарованием эпохи безвременья, не могли проникнуться основами самобытного народного искусства». Он представлял русский стиль как воплощение духа русской архитектуры, не ограниченного временными рамками, как способность каким-то образом «строить по-русски»³⁴. Органичным для Бондаренко было зодчество России 1900–1910-х гг. в неорусском стиле, например творчество архитектора-реставратора и историка В. В. Суслова, но стилю этому так и не удалось стать «большим», реализовать свои возможности, получить поддержку в разных слоях общества.

В программной речи Санкт-Петербургского епархиального архитектора А. П. Аплаклина (1911) сочетаются апология религиозного искусства в трактовке круга мастеров неорусского стиля, призыв к «национализму» в творчестве и «реабилитация» церковной архитектуры XVIII — начала XIX в.: «Неужели храм в стиле ампира — менее христианский храм, чем построенный в византийском стиле, неужели Смольный собор менее молитвенный храм, чем новый храм на Екатерининском канале?»³⁵. Он указывал на то, что падение русского церковного искусства обусловлено «малой осведомленностью» архитекторов, «поддакиванием вкусам современного русского общества», но самое важное — забвением «главной идеи религиозности в построении храмов»: «зодчий не думает о религиозной тайне, не проникается сознанием Божественного, а смотрит на храм как архитектурную концепцию, идея которой, будто бы, всецело покоится на внешнем ее содержании». Одновременно Аплаклин полагал, что «самый последний крик искусства, тот, который мы слышим сейчас, — это националистические стремления. <...> Эпоха русского возрождения настала, верую в ее истинный прогресс и ожидаю грядущего гения»³⁶.

Таким образом, уже в дореволюционный период доминировали идеологические и субъективные оценки феномена храмостроительства в русском стиле; они распространялись и на взгляды архитектора, и на качество его проектов. Исторический контекст, художественные и конструктивные достоинства сооружений фактически не учитывались. Проекты Тона стали лишь поводом для завуалированного выражения претензий к существовавшему тогда политическому строю, для критики императорской власти либо для реализации собственных амбиций в среде достаточно секуляризованного общества.

Естественно, такого рода тенденции, прежде всего идеологизация критики, только усугубились после переворота 1917 г., поскольку русский стиль считался воплощением уваровской триады. Начиная со школы И. Э. Грабаря русский стиль стал именоваться «псевдорусским» (термин с негативной коннотацией, как и «ложно-русский», который впервые появился у Стасова)³⁷ и «реакционным», его художественная ценность не признавалась. Историк архитектуры В. В. Згура, правда, впервые указал на последовательную эволюцию русского стиля, т. е. органичный путь его развития, при этом само направление не признавая органичным. На вопрос о причинах отсутствия каких-либо альтернативных, помимо историзма, путей развития зодчества данного периода и о том, какими эти пути могли быть, автор «отвечать не берется»³⁸.

³⁴ Бондаренко И. Е. Из «Записок художника-архитектора». Выставка «нового стиля» в Москве // Москва в начале XX века (Будни и праздники, московская старина, «новорусский» стиль). М., 1997. С. 298–317.

³⁵ Аплаклин А. П. Русское церковное искусство и его современные задачи // Труды IV съезда русских зодчих. СПб., 1911. С. 45–46.

³⁶ Там же. С. 50, 38–39. Подробнее см.: Белоножкин А. Е. Санкт-Петербургский епархиальный архитектор А. П. Аплаклин. СПб., 2013.

³⁷ Негативно-оценочный характер данного термина делает его употребление нежелательным.

³⁸ Храм Христа Спасителя для него — «уродливое воплощение величественной идеи», в котором «наглядно выступает вся немощность художника и самодовольство «официального» зодчего Николая I. «Славянофильство и особая форма национализма, со знаменитым девизом „самодержавие, православие, народность“, а также особое покровительство императора, создали благоприятную почву для упрощения официального стиля. „Ренессанс“ Быковского и „византийско-русское“ искусство Тона были двумя моментами, направившими, или, вернее говоря,

Храмы и без того воспринимались не просто как «отживший хлам», но как зримые приметы прежнего общественного строя, некий потенциал, способный помочь «врагам советской власти» активно воспрепятствовать строительству «новой жизни». Агрессивное неприятие поздних (середины XIX — начала XX вв.) церковных построек стало важным обоснованием их массового уничтожения: они даже формально не состояли под государственной охраной. Первыми пострадали именно памятники русского стиля: например, в Ленинграде — Николо-Александринская церковь при Путиловском заводе (арх. Вас. А. Косяков, закрыта в феврале 1925 г. и перестроена его учеником А. С. Никольским под клуб) и две церкви, построенные арх. К. А. Тоном: Благовещенская на одноименной площади (закрыта в 1928 г. и разобрана с января по сентябрь 1929 г.) и Екатерининская (закрыта в 1929 г. и разобрана). Тихвинская церковь Пюхтицкого подворья самым автором ее проекта, гражданским инженером В. Н. Бобровым, в 1929 г. была перестроена под Среднегаванский универмаг³⁹. Напрасно председатель общества «Старый Петербург — Новый Ленинград» П. Н. Столпянский пытался получить для музея «оборудование» Путиловской церкви, которую он, будучи историком вполне «левых» взглядов, тем не менее, оценивал как «ценный историко-художественный памятник последней эпохи русского церковного искусства — периода заката накануне Революции». Ничего из «художественно выдержанного до последних мелочей» убранства не уцелело. Варварской практике следовали и те, кто по должности должен был бы заниматься охраной наследия. Заместитель заведующего отделом охраны памятников Леноблисполкома архитектор Н. Н. Белехов в своем экспертном заключении от 28 августа 1932 г. пытался опровергнуть «весьма распространенное среди населения и даже среди специалистов» мнение о ценности б. церкви «Спаса-на-Крови» — «якобы весьма характерного памятника своей эпохи» и «красивого здания». Белехов с возмущением указывал, что даже «были требования включить это сооружение в число охраняемых». Не считая нужным аргументировать свое мнение, автор писал, что здание «подлинной художественной ценности не представляет», а его архитектура «чужда общему художественному облику города»: «Отдел считает возможным разобрать здание с проведением массовой разъяснительной работы среди населения и передать ценные фрагменты внутренней отделки по указанию отдела в ленинградские музеи. Внутреннюю облицовку из дорогих пород камня следует использовать в новом строительстве»⁴⁰. В 1938 г. при попытке сноса Знаменской церкви (арх. Ф. И. Демерцов, 1794–1804) Белехов приводил аргументы в пользу сохранения здания: архитектура церкви «выдержана в классическом стиле и не является специфически церковной... а потому может быть легко реконструирована путем уборки церковных атрибутов» под билетные кассы. Сооружения в русском стиле как «неспецифически церковные» оценить было невозможно, поэтому Белехов, будучи не в состоянии даже правильно назвать их, предлагал «снести ряд бывших церквей, действительно портящих ландшафт города и чуждых его архитектуре. Такими объектами являются церковь Финляндского полка на набережной Большой Невы, церкви на пр. Газа, на улице Марата⁴¹, храм „на крови“,

сбившими (sic!) с пути русскую архитектуру всей второй половины XIX века. То и другое подхватывается десятками архитекторов и разносится по всей России. Быстро из этого вырабатываются новые формы и прибавляются новые стили... вместе с тем ускользает и красота...». Автор, однако, оговаривается: «Нельзя весь этот период выбрасывать из истории русского искусства, считая все созданное за это время хламом, как то часто огульно делается» (Згура В. В. Старые русские архитектуры. М.; Пг., 1923. С. 47–48).

³⁹ Подробнее о них см.: Антонов В. В., Кобак А. В. Святые Санкт-Петербурга. СПб., 2010.

⁴⁰ Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 50. Л. 70 об.

⁴¹ Имеются в виду построенные в русском стиле Успенская церковь Киево-Печерского подворья (1895–1900, арх. Вас. А. Косяков, ныне подворье Введенской Оптиной пустыни); Казанская церковь подворья Староладожского Успенского монастыря (1905–1910, арх. Вас. А. Косяков, ныне подворье Валаамского Спасо-Преображенского монастыря); Троицкая церковь общества религиозно-нравственного просвещения, (1895–1900, арх. Н. Н. Никонов, снесена в 1966 г.).

общее количество которых может быть более 10»⁴². Храм Воскресения «на Крови» был взят под государственную охрану только в 1968 г.

Характеристика позднего русского храмоостроительства и его стилистики в послевоенный период обычно включала в себя набор бессмысленных ругательств⁴³. Первыми специальными работами, посвященными русской архитектуре середины XIX — начала XX вв., явились статья, а затем диссертация Н. Ф. Хомуцкого⁴⁴, в которой имеется глава «Национальные тенденции»⁴⁵. В вышедшем в 1956 г. в Москве втором издании «Истории русской архитектуры» стиль Тона интерпретируется как символ «реакционности господствующих слоев России». Выделена архитектура, подражающая зодчеству XVII в. и отличающиеся «пониманием сущности древнерусского зодчества» постройки начала XX в.⁴⁶ Те же оценки присутствуют и в издании 1984 г., но уже признается, что «механическое соединение» деталей в тоновских постройках сочетается с «очень высоким техническим уровнем строительства». Тоновский стиль противопоставляется якобы более демократичному (!) классицизму. «Московско-ярославский» этап русского стиля именуется псевдорусским, неорусский — ретроспективным, он заслужил позитивную оценку⁴⁷.

В монографии Е. А. Борисовой и Т. П. Каждан «Русская архитектура конца XIX — начала XX века» (1971) еще сохраняются прежние идеологические оценки. «Казенный византийский стиль», по мнению авторов, насаждался свыше, не имел ничего общего с древнерусской архитектурой и был лишь «косвенным выражением шовинистической политики царизма»⁴⁸. Правда, в этой монографии впервые принята попытка дифференцировать его направления. Особенно тщательно рассмотрен неорусский стиль. В русле проводимой авторами «реабилитации» модерна

⁴² См. подр.: *Берташ А., диак.* Судьбы культурного наследия Православной Церкви в Санкт-Петербурге — Петрограде — Ленинграде в XX веке. Источники и основные этапы // Памятники истории и культуры Санкт-Петербурга. СПб., 2004. Вып. 7. С. 205–224.

⁴³ «В противовес революционно-демократическому пониманию народности, николаевская реакция пытается утвердить псевдонародность, одним из основных признаков которой является возвращение к византизму в церковной архитектуре. <...> Выполнителем этих требований явился архитектор К. Тон, который, в угоду Николаю I, стал проектировать церкви в псевдовизантийском стиле, с обязательными пятью главами, грузностью форм и другими атрибутами, считавшимися признаками истинного православия. Это направление получило название „тоновщины“. „Тоновщина“ стала нарицательным именем для всевозможных грубых подделок под народность, для реакционного византизма и псевдонациональности» (*Михайлов А. И.* Жизнь и творчество // Архитектор В. П. Стасов. Материалы к изучению творчества. М., 1950. С. 27).

⁴⁴ Архитектура России с середины XIX в. по 1917 г. М.; Л., 1955; Русское зодчество второй половины XIX — начала XX веков и социальная природа советской архитектуры // Научные труды ЛИСИ. Вып. 10. Архитектурный факультет. М.; Л., 1950. С. 37–50.

⁴⁵ История архитектуры, и русского стиля в частности, рассматривается с «классовых позиций»: как сочетание «социальной реакции феодально-патриархальных кругов России» с «национально-буржуазными устремлениями, характерными для первого этапа капитализма». Вслед за В. Стасовым автор противопоставляет «псевдорусский византизм» (!?) К. Тона «относительно прогрессивному» зодчеству школы А. М. Горностаева, отнесенного им к «демократическому» направлению. Отрицательно оценивая «болезненное формотворчество» модерна, диссертант положительно отзываясь о более «глубоком и здоровом», чем ранее, понимании основ древнерусского зодчества мастерами 1890–1910-х гг., работавшими и в стилистике того же модерна в национальном его варианте, но ставшими впоследствии авторитетными советскими зодчими (автор мавзолея Ленина А. В. Шусев и др.) или, во всяком случае, продолжившими работу в советских реалиях (А. П. Аплаксин, В. А. Покровский, В. Н. Покровский). Возможно, это, а также малая связь неорусского стиля с государственным заказом, смягчило отношение к нему советской критики.

⁴⁶ История русской архитектуры. М., 1956. С. 528, 537–539.

⁴⁷ История русской архитектуры. Л., 1984. С. 468–470.

⁴⁸ *Борисова Е. А., Каждан Т. П.* Русская архитектура конца XIX — начала XX века. М., 1971. С. 9. Имеется в виду «русско-византийский» стиль.

они именуют его «полноценным эстетическим феноменом». В диссертации Е. А. Борисовой «Русская архитектура второй половины XIX века» (1986) содержится положение о том, что «почва для византийского стиля была подготовлена всей суммой идей, которые пронизывали историческую действительность России того времени, причем за словом „византийский“ вставала целая цепь ассоциаций, включавших идеи государственности и официального православия»⁴⁹.

Е. И. Кириченко еще в 1984 г. указала на необходимость комплексного подхода к зодчеству второй половины XIX в., «сочетания культурологического и художественного анализа, соотнесения архитектурных форм с исторически меняющимися представлениями о прекрасном, а того и другого — с социальными и культурными процессами»⁵⁰. Преимущественно гражданской, а не церковной архитектуре посвящена ее статья «Проблема национального стиля в архитектуре России 70-х годов XIX века» (1977) и монография «Русская архитектура 1830–1910-х годов», выдержавшая два издания (М., 1978, 1982), как и публикации об архитекторах И. П. Ропете и В. О. Шервуде. Напротив, преимущественно церковная архитектура рассматривается в ее статье «Поиски национального стиля в творчестве архитектора В. А. Покровского» (1973) и в монографии «Михаил Быковский» (М., 1988). В монографии «Архитектурные теории XIX века в России» (М., 1986) Е. И. Кириченко подробно остановилась на различных концепциях народности в архитектуре (Н. И. Надеждина, И. И. Свиязева, В. В. Забелина, В. О. Шервуда, Л. В. Даля, Н. В. Султанова и других), указала, что официальная идеология адаптировала основополагающую для романтизма идею народности⁵¹. В диссертации в форме доклада «Проблемы развития русской архитектуры середины XIX — начала XX веков» (М., 1989) автор обратила внимание на то, что «культовое зодчество переживает в России 1830–1910-х гг. своеобразный ренессанс». Росту храмового строительства в русском стиле содействовали, по ее мнению, осознание проблем будущего России, в частности крестьянского вопроса, и подъем самосознания недворянских слоев общества. В ряде статей Е. И. Кириченко рассмотрены государственная политика в области архитектуры данного периода и проблемы заказчиков построек в русском стиле.

Из публикаций советского периода русскому стилю посвящены работы В. Г. Лисовского: статьи «Теория и практика «национального стиля» в русской архитектуре второй половины XIX — начале XX в.» (1975), «Поиск „национального стиля“ в русской архитектуре XIX — начала XX в.» (1978), «О модификациях национального стиля в архитектуре» (1985) и брошюра «Национальные традиции в русской архитектуре XIX–XX века», изданная в 1988 г. В своей докторской диссертации⁵² автор рассматривает связь «русско-византийского» стиля с самодержавной властью. Начальному этапу в развитии русского стиля и его теории посвятила свои публикации Т. А. Славина, автор первых и единственных монографий о творчестве К. А. Тона (Константин Тон. Л., 1982; Л., 1989; М., 2016). Автор подчеркивает новаторский характер зодчества Тона и органичность его работ, разрабатывает новые концепции, позволяющие нетрадиционно оценить феномен русского стиля.

Этапы развития русского стиля в столице обозначены в статье Б. М. Кирикова «„Русский стиль“ в архитектуре XIX в. (этапы и направления)»⁵³. Русский стиль характеризуется здесь как стилизаторский способ освоения отечественной старины.

⁴⁹ Борисова Е. А. Русская архитектура второй половины XIX века. Автореф. дис. ... д-ра архитектуры. М., 1986. С. 20.

⁵⁰ Кириченко Е. И. К вопросу о пореформенных выставках России как выражении исторического своеобразия архитектуры второй половины XIX в. // Художественные процессы в русской культуре второй половины XIX века. М., 1984. С. 84.

⁵¹ Кириченко Е. И. Архитектурные теории XIX в. в России. М., 1986. С. 98.

⁵² Академия Художеств и ее архитектурная школа в процессе развития русской архитектуры XIX–XX веков. Л., 1986 (автореферат).

⁵³ История и культура славянских стран. Л., 1972. С. 73–77.

Таким образом, рассмотрение историографии, казалось бы, частного историко-архитектурного вопроса позволяет лучше понять умонастроение русской культурной элиты, которое менялось в сторону идеологизации и секуляризации в период от 40-х гг. XIX в. до начала XX в. и характеризует развитие мировоззренческого кризиса, результатом которого стало крушение империи. Показательно единодушное критическое умонастроение по отношению к позднему русскому церковному зодчеству, вне зависимости от художественных и технических качеств сооружений, «народников» Стасова и Забелина, «революционера» Герцена, эстетов-«мирискусников» и брутальной советской «критики», которых объединили секуляризм и антимонархизм.

Возвращаясь к историко-архитектурному аспекту, следует отметить, что неотчетливость представлений о стилистике и эволюции позднего русского храмостроительства, которая встречается и в современных публикациях⁵⁴, обусловлена не только недостаточным изучением источников, но и неполной деидеологизацией современной историко-архитектурной науки, зависимостью от печального «наследия» богословского времени, отсутствием критического подхода. Но трудами Е. А. Борисовой, Б. М. Кирикова, Е. И. Кириченко, В. Г. Лисовского, Ю. Р. Савельева, Т. А. Славиной, А. С. Щенкова и других авторов как позднесоветского периода, так и, в первую очередь, периода 1990–2000-х гг., остающихся за рамками настоящей статьи, в целом оказался преодолен период пристрастных критических оценок русского стиля в отечественном зодчестве. Эклектика перестала восприниматься как время «междустилья» после классицизма и до распространения модерна. Отказ от ангажированной оценки творчества К. А. Тона и его последователей позволил вновь говорить об их выдающейся роли в русском храмостроительстве Нового времени.

Источники и литература

1. Аксенова Г. В. Русский стиль. Гений Федора Солнцева. М., 2009.
2. Аплаксин А. П. Русское церковное искусство и его современные задачи // Труды IV съезда русских зодчих. СПб., 1911.
3. Антонов В. В., Кобак А. В. Святые Санкт-Петербурга. СПб., 2010.
4. Белоножкин А. Е. Санкт-Петербургский епархиальный архитектор А. П. Аплаксин. СПб., 2013.
5. Бенуа А. Н. Мои воспоминания. М., 1980. Т. 1.
6. Бенуа А. Н., Лансере Е. Е. Дворцовое строительство императора Николая I // Старые годы. 1913. № 7–9 (июль-сентябрь). С. 173–197.
7. Бенуа Л. Н. Статьи и записные книжки. Оттиск из «Недели строителя» за 1894 г. // Научная библиотека Российской Академии Художеств. Ф. 16. Оп. 1. Д. 1. 1894–1895 гг.
8. Берташ А. В. Содержание и эволюция русского стиля в церковной архитектуре середины XIX — начала XX вв. // Искусство христианского мира. М., 1998. Вып. II.
9. Берташ А., диак. Судьбы культурного наследия Православной Церкви в Санкт-Петербурге — Петрограде — Ленинграде в XX веке. Источники и основные этапы // Памятники истории и культуры Санкт-Петербурга. СПб., 2004. Вып. 7.
10. Берташ А., свящ. Стилистические особенности храмостроительства в 1830 — 1870-е гг. в России: столица и национальные окраины // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 15. Искусствоведение. 2013. Вып. 1. С. 178–198.
11. Берташ А., свящ. Тон К. А. // Три века Санкт-Петербурга. Энциклопедия. Т. 2: Девятнадцатый век. Кн. 6: С–Т. СПб., 2008.
12. Берташ А., диак. Церкви в городской среде Санкт-Петербурга — Петрограда — Ленинграда. Середина XIX — конец XX века // Пространство Санкт-Петербурга. Памятники

⁵⁴ Шульгина Д. П. Региональные особенности архитектуры эклектики в российской провинции. М., 2010; Пономаренко Е. В. Архитектура церквей Новолинейного района на Южном Урале // Архитектурное наследство. М.; СПб., 2014. Вып. 61.

культурного наследия и современная городская среда. Материалы научно-практической конференции. СПб., 2003. С. 283–288.

13. *Борисова Е. А.* Русская архитектура второй половины XIX века. Автореф. дис. ... д-ра архитектуры. М., 1986.

14. *Борисова Е. А., Каждан Т. П.* Русская архитектура конца XIX — начала XX века. М., 1971.

15. *Герцен А. И.* Собрание сочинений. М., 1956. Т. 6.

16. *Грабарь И. Э.* Несколько мыслей о современном прикладном искусстве в России // Мир искусства. 1922. № 3.

17. *Дмитриев Н. В.* Очерк Московского Кремля в архитектурном отношении // Московские губернские ведомости. 1849. № 50.

18. *Жуковский А. Т.* О художественных архитектурных произведениях. СПб., 1856.

19. *Заварихин С. П.* Историография архитектурного процесса конца XIX — начала XX вв. // Сто лет изучения архитектуры России. Сборник научных трудов. СПб., 1995. С. 35–43.

20. *Заварихин С. П.* Русская архитектурная критика. Середина XIII — начало XX вв. Л., 1989.

21. *Згура В. В.* Старые русские архитекторы. М.; Пг., 1923.

22. История русской архитектуры. М., 1956; Л., 1984.

23. *Кейпен-Вардиц Д. В.* Храмовое зодчество А. В. Щусева. М., 2013.

24. *Кириков Б. М.* «Русский стиль» в архитектуре XIX в. (этапы и направления) // История и культура славянских стран. Л., 1972. С. 73–77; То же: Памятники истории и культуры Санкт-Петербурга. СПб., 2002. Вып. 6. С. 244–253.

25. *Кириков Б. М.* Храм Воскресения Христова (к истории «русского стиля» в С.-Петербурге) // Невский архив. М.; СПб., 1993.

26. *Кириченко Е. И.* Архитектурные теории XIX в. в России. М., 1986.

27. *Кириченко Е. И.* К вопросу о пореформенных выставках России как выражении исторического своеобразия архитектуры второй половины XIX в. // Художественные процессы в русской культуре второй половины XIX века. М., 1984.

28. *Кириченко Е. И.* Михаил Быковский. М., 1988.

29. *Кириченко Е. И.* «Памятники древнего зодчества...» Ф. Ф. Рихтера в контексте русской культуры середины XIX в. // Забытый зодчий Ф. Ф. Рихтер. М., 2000.

30. *Кириченко Е. И.* Поиски национального стиля в творчестве архитектора В. А. Покровского // Архитектурное наследство. М., 1973. Вып. 21.

31. *Кириченко Е. И.* Проблема национального стиля в архитектуре России 70-х годов XIX века // Архитектурное наследство. М., 1977. Вып. 25.

32. *Кириченко Е. И.* Проблемы развития русской архитектуры середины XIX — начала XX веков. М., 1989.

33. *Кириченко Е. И.* Романтизм и историзм в русской архитектуре XIX в. (к вопросу о двух фазах эклектики) // Архитектурное наследство. М., 1988. Вып. 36.

34. *Кириченко Е. И.* Русская архитектура 1830–1910-х годов. М., 1978; 1982.

35. *Кириченко Е. И.* Русский стиль. М., 1997.

36. *Кукольник Н. В.* Успехи архитектуры в России в последнее трехлетие // Библиотека для чтения. 1840. Т. 38. Разд. 3.

37. *Курбатов В. Я.* Церкви как украшение городов // Зодчий. 1909. № 20.

38. *Курбатов В. Я.* О русском стиле для современных построек // Зодчий. 1909. № 30.

39. *Лисовский В. Г.* Академия Художеств и ее архитектурная школа в процессе развития русской архитектуры XIX–XX веков. Автореф. дис. ... д-ра искусствоведения. Л., 1986.

40. *Лисовский В. Г.* О модификациях национального стиля в архитектуре. Архитектурное наследие конца XIX — начала XX века и его роль в современном градостроительстве. Таллин, 1985.

41. *Лисовский В. Г.* Национальные традиции в русской архитектуре XIX–XX века. Л., 1988.

42. *Лисовский В. Г.* Петербургская Академия Художеств и проблемы «национального стиля» // Проблемы развития русского искусства. Российская Академия художеств.

- Санкт-Петербургский гос. академический институт живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина. Научные труды. Л., 1976. Вып. 8.
43. Лисовский В. Г. Поиск «национального стиля» в русской архитектуре XIX — начала XX в. // Проблемы истории советской архитектуры. М., 1978. № 4.
44. Лисовский В. Г. Публикация результатов исследований памятников древнерусского зодчества Академии художеств // Охраняется государством. СПб., 1994. Вып. 5. Ч. 2.
45. Маковский С. К. Страницы художественной критики. Кн. 2: Современные русские художники. СПб., 1909.
46. Мартынов А. А., Снегирев И. М., Максютин П. М. Русская старина в памятниках церковного и гражданского зодчества. М., 1846–1859.
47. Мартынов А. А., Снегирев И. М. Русские достопамятности. М., 1863–1866. Вып. 1–15.
48. Михайлов А. И. Жизнь и творчество // Архитектор В. П. Стасов. Материалы к изучению творчества. М., 1950.
49. Памятники архитектуры в дореволюционной России / под ред. А. Л. Баталова, А. С. Щенкова. М., 2002.
50. Пономаренко Е. В. Архитектура церквей Новолинейного района на Южном Урале // Архитектурное наследство. М.; СПб., 2014. Вып. 61.
51. Рихтер Ф. Ф. Памятники древнего русского зодчества. М., 1850–1856. Вып. 1–5.
52. Ростиславов А. А. Ренессанс русской церковной архитектуры // Аполлон. 1910. № 9.
53. Савельев Ю. Р. Искусство историзма и государственный заказ. М., 2008.
54. Савельев Ю. Р. Николай Султанов. СПб., 2003; М., 2015.
55. Связев И. И., Тон К. А. Практические чертежи по устройству церкви Введения во храм Пресвятыя Богородицы в Семеновском полку в С.- Петербурге. М., 1845.
56. Славина Т. А. Исследователи русского зодчества. Русская историко-архитектурная наука XVIII — начала XX в. Л., 1983.
57. Славина Т. А. Константин Тон. Л., 1982; Л., 1989; М., 2016. Т. 1, 2.
58. Славина Т. А. Форма или принцип? // Архитектурное наследие конца XIX — начала XX века и его роль в современном градостроительстве. Таллин, 1983.
59. Стасов В. В. А. М. Горностаев // Вестник изящных искусств. 1888. Вып. VI.
60. Стасов В. В. Избранные сочинения: в 3 т. М., 1952. Т. II.
61. Тон К. А. Церкви, сочиненные архитектором Его Императорского Величества профессором архитектуры Императорской академии художеств и членом разных академий Константином Тоном. СПб., 1838.
62. Файбисович В. М. Алексей Николаевич Оленин. СПб., 2006.
63. Хомуцкий Н. Ф. Архитектура России с середины XIX в. по 1917 г. М.; Л., 1955.
64. Хомуцкий Н. Ф. Русское зодчество второй половины XIX — начала XX веков и социальная природа советской архитектуры // Научные труды ЛИСИ. Вып. 10. Архитектурный факультет. М.; Л., 1950. С. 37–50.
65. Шевченко Т. Г. Повне зібрання творів. К., 2003. Т. 5.
66. Шульгина Д. П. Региональные особенности архитектуры эклектики в российской провинции. М., 2010.
67. Щенков А. С. О художественных проблемах храмостроения рубежа XIX и XX веков // Архитектурное наследство. М., 2005. Вып. 45.
68. Шусев А. В. Мысли о свободе творчества в религиозной архитектуре // Зодчий. 1905. № 4.

Archpriest Aleksandr Bertash. Russian Temple Building of the middle of XIX – early XX centuries in the Assessment of Pre-revolutionary and Soviet Historians of Architecture: to the Historiography of the Question.

In the article for the first time the historiography of temple building in the Russian Empire in the 1830s-1910s is considered. The Russian style prevailing at that time was formed as a historical and cultural phenomenon on the basis of the state order and reflected the unity of “Orthodoxy, Autocracy and Nationality”. Its initial positive evaluation as a symbol of spiritual and national revival by the 1860s. was replaced by criticism from the conditional “national-democratic camp,” and in the early XXth century – art association “World of Art”. Critics were united in their common secular perception of church architecture, subjectivity, politicized approach. Consideration of the historiography of the question makes it possible to understand the mentality of the Russian cultural elite of the pre-revolutionary period. The ideologization of criticism was sharply aggravated after the coup of 1917 and became an important justification for the mass destruction of temples built in the 1830s –1910s. Only in the early 1970s. the “rehabilitation” of the modernist architecture begins (E. A. Borisova, T. P. Kazhdan), and since the early 1980s. it concerns eclecticism (E. I. Kirichenko, V. G. Lisovsky, T. A. Slavina), although stereotypes of Soviet perception are also found in modern publications.

Keywords: history of architecture, temple building, Russian style, architectural criticism, K. A. Ton, ideology, historicism, the Church of the Savior on Blood, V. Stasov, The World of Art.

Archpriest Aleksandr Vitalyevich Bertash — Candidate of Theology, Rector of the Holy Royal Martyrs Parish of the Moscow Patriarchate in Bremen, research scholar at Encyclopaedical Department of the Philological Institute at St. Petersburg State University, member of the Union of Russian Architects and Union of Russian Journalists (bert14@yandex.ru).

Священник Николай Корниенко

«А СВЯТУЮ ТУ ЦЕРКОВЬ ПОСТРОИТЬ»: ИЗ ИСТОРИИ ВОЗВЕДЕНИЯ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СВЯТО-ТРОИЦКОГО ХРАМА В УРГЕ

Статья посвящена реконструкции исторических событий, связанных с возведением и деятельностью православного храма в столице Монголии — Урге во второй половине XIX — начале XX вв. Анализ сосредоточен на документах Архива внешней политики Российской империи и материалах церковной периодической печати, отражающих историю строительства церкви и связанную с ней многогранную деятельность чиновников, священников, представителей Пекинской духовной миссии и Святейшего Синода. Акцентируется внимание на ключевых моментах, связанных с организационной подготовкой к строительству храма, возведением и устройством церкви, определением ее места и роли в общественно-церковной жизни русского населения Монголии. Установлено, что деятельность священников Свято-Троицкого храма включала преимущественно пастырское попечение о сотрудниках русских дипломатических структур и купцов, прибывших в Монголию по торговым делам, христианизация же традиционно буддийского монгольского населения имела низкую результативность.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Пекинская духовная миссия, православное миссионерство, Монголия, Урга, Свято-Троицкий православный храм, консул Я. П. Шишмарев.

В дореволюционной России православие (имеющее статус государственной религии) занимало важное место в жизни русского человека, каждый шаг жизни которого традиционно сопровождался обрядовыми действиями. Данное обстоятельство обусловило появление православных храмов даже в местах вне конфессионального пространства — там, где несли государственную службу или занимались торговлей российские подданные. Не стала исключением и монгольская столица. Трудami и заботами сотрудников генерального консульства в Урге был построен православный храм, который выполнял, наряду с богослужебной, общественные функции — идеологическую, культурную, социальную и дипломатическую.

История Свято-Троицкого храма в Урге нашла отражение в трудах священнослужителей, окормлявших храм в начальный период его существования¹, а также в научной литературе — в работах историков и религиоведов². Целью нашего исследования является

Священник Николай Николаевич Корниенко — кандидат богословия, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук, клирик Улан-Удэнской и Бурятской епархии (niknik-84@mail.ru).

¹ *Христофор, иером.* Поездка в Монголию // Известие братства православной Церкви в Китае. Вып. 13–14. Пекин, 1905. С. 15–24; *Донесение иерея Сергия из Урги* // Сибирский архив: в 2 т. Иркутск, 1912. Т. 2. С. 879–876; *Никольский И.* Записки. О поездке русского священника в Монголию в 1864 году // Иркутские епархиальные ведомости. 1864. № 32 (8 авг.). С. 519–527; *Шастин Н.* Возникновение и устройство православного храма при Русском Императорском консульстве в Урге и торжество его освящения // Иркутские епархиальные ведомости. 1895. № 13 (1 июл.). С. 325–333; *Парняков Ф.* Поездка священника по Монголии // Забайкальские епархиальные ведомости. 1915. № 2 (15 янв.). С. 51–59; № 3 (1 февр.). С. 92–97; № 5 (1 март.). С. 154–162 и др.

² *Даревская Е. М.* Сибирь и Монголия: Очерки русско-монгольских связей в конце XIX — начале XX вв. Иркутск: Изд-во Иркутского университета, 1994; *Единархова Н. Е.* Русское консульство в Урге и Я. П. Шишмарев. Иркутск: ООО «Репроцентр А1», 2008; *Сизова А. А.* Консульская служба России в Монголии (1861–1917). М.: Наука, 2015, и др.

освещение и анализ наименее изученных аспектов возведения и деятельности Ургинской церкви на основе ввода в научный оборот неопубликованных материалов Архива внешней политики Российской империи (г. Москва), в частности, документов фонда 143 «Китайский стол» и фонда 292 «Консульство в Урге». Обращение к архивным документам наряду с использованием материалов церковной периодики — Иркутских и Забайкальских епархиальных ведомостей, «Известий братства православной Церкви в Китае», «Китайского благовестника», призвано способствовать созданию целостной картины истории Ургинского храма, а также будет содействовать объективному анализу исторического опыта миссионерской деятельности Русской Православной Церкви в Монголии.

В 1860-е гг. в связи с подписанием китайско-русского Пекинского договора и «Правил сухопутной торговли» в Северной и Западной Монголии появились русские купцы и торговые фактории. В 1860 г. в Урге (ныне — г. Улан-Батор) открылось постоянное российское консульство и началось строительство консульского поселка, в котором постоянно проживало от 40 до 100 русских, а также бурят, выходцев из Забайкалья и Иркутска. По свидетельству участника Пекинской духовной миссии (далее — ПДМ) иеромонаха Христофора, «В Монголии много русских проповедуют православие»³. Учитывая данные обстоятельства, генеральный консул Российской империи в Урге Я. П. Шишмарев поставил вопрос о необходимости постоянного присутствия в Урге священника для духовного окормления православных и строительства храма. Церковь, по его мнению, должна представлять собой не только островок христианской нравственности, обрядового благочестия для русских дипломатов и купцов, но и будет способствовать чисто мирским делам — политике и дипломатии.

Поскольку Монголия входила в состав Китайской империи, а в плане церковной юрисдикции будущий храм должен был находиться в ведении Пекинской духовной миссии, генеральному консулу в Урге необходимо было согласовать свои действия с представителем России в Китае, что и было сделано. 25 ноября 1863 г. посланник Российской империи в Пекине А. Г. Влангали поддержал идею Я. П. Шишмарева и отправил генерал-губернатору Восточной Сибири М. С. Корсакову письмо, в котором высказал мнение о необходимости возведения храма в г. Урге: «...предположение касательно постройки в Урге, при тамошнем Консульстве, деревянной церкви для исполнения обрядов, требуемых православной религией... А святыю ту церковь построить, и в ней алтарь перегородить, а будет возможно испросить, чтоб алтарь той, священником нашим для молитвы построить; а будет невозможно, и того не просить, но в той церкви алтарь отделить от церкви на треть, а две доли пустить в церковь. Причем, церковь эта должна быть независима от Иркутской епархии и исключительно подчинена Пекинской духовной миссии»⁴.

Согласно существовавшему указу преосвященного митрополита Санкт-Петербургского, все церкви, состоящие при МИДе, подчинялись столичному архиерею. Однако Святейший Синод, приняв во внимание дальность расстояния от Урги до места пребывания Санкт-Петербургского митрополита, 24 декабря 1863 г. постановил: «учрежденную в названном городе Церковь и состоящий при ней причт передать в ведение Иркутского епархиального начальства»⁵. Позднее, 16 марта 1864 г., А. Г. Влангали сообщал в Азиатский департамент МИДа: «...постройка деревянной церкви при Консульстве даст возможность русским, находящимся вдали от Отечества, пользоваться утешениями религии и исполнять обряды, требуемые православной Церковью... Для членов Консульства устрояемая домовая церковь для этой цели совершенно достаточна и даст преимущество перед постройкой отдельной церкви, которая могла бы подать повод к разным толкам и даже волнениям между ламами и возбудить происки и зависть со стороны католических миссионеров»⁶.

³ Христофор, иером. Поездка в Монголию... С. 22.

⁴ АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 574. Предположение о постройке при консульстве в Урге православной церкви. Л. 12.

⁵ Там же. Л. 11.

⁶ Там же. Л. 10.

Ему вторил и генеральный консул Российской империи в Урге Я. П. Шишмарев: «Считаю постройку здесь нашей церкви делами довольно важными, даже и в политическом отношении... Также необходимо присовокупить церковь к консульскому дому, соединить с нашей оградой, чтобы, таким образом, она в глазах туземцев имела бы вид принадлежащей консульству»⁷. В конце 1863 г. Я. П. Шишмарев обратился к Иркутскому архиерею с настоятельной просьбой прислать священника для окормления православных, проживающих в Монголии⁸. В ответ на просьбу чиновника Иркутская духовная Консисто́рия 18 февраля 1864 г. вынесла решение: «В Урге, Китайской Империи, находится Русское Консульство, при котором находится человек около 30 или более православных жителей, но без священника; вследствие этого православные остаются без исполнения христианских обязанностей. Находя нужным послать в Ургу для совершения христианских треб Благодичинного, Верхнеудинского собора священника Иоанна Никольского...»⁹. Преосвященный Вениамин (Благодичин), епископ Селенгинский, начальник Забайкальской духовной миссии, отправляя отца Иоанна, дал ему особое поручение: «собрать нужные сведения о возможности учреждения православной миссии в Монголии»¹⁰. Сам священник вспоминал о первых минутах пребывания в столице Монголии: «Не предуведомленные о приезде православного священника ургинские христиане изумлены и обрадованы были моим неожиданным прибытием. Столько лет жили они вдали от отечества и церкви, что забыли уже и о возможности видеть среди себя священника»¹¹. 22 марта 1864 г. в Урге была отслужена первая Божественная литургия.

Занимаясь проповеднической и миссионерской деятельностью, священник И. Никольский приглашал на богослужение монголов и сам ходил к ним. Однако за три недели, которые отец Иоанн провел в Урге, ему не удалось крестить ни одного представителя местного населения. В своей работе, опубликованной в «Иркутских епархиальных ведомостях», он отмечал: «Я понял, что измену своей вере они считают как бы изменой отечеству. Монголы, подобно нашим бурятам, верят, что Бог Сам дал разным народам разные веры и принадлежность к русской вере, по их понятию, должна соединяться с принадлежностью и к русской национальности. Теперь для меня понятно стало и то, почему монголы, часто посещающие Россию, не хотят принимать христианства при всем убеждении в его истинности. Летом 1863 г. приходил к нам за Байкал один монгол и усердно просил себе крещения с принятием в русское подданство. Его усердие к христианской вере, которую узнал он, не раз бывши в Кяхте, заставляло меня принять в нём участие; но трактат наш с Пекинским правительством не позволял принять его в русское подданство, а он боялся подвергнуться за крещение гонению в своём Отечестве. Эти-то обстоятельства, главным образом, и побудили отправить в Ургу священника [Иоанна Никольского. — *святи. Н. К.*] для собрания сведений в видах учреждения в Монголии миссии, чтобы желающие принимать христианство могли в самой Монголии исполнить свое желание, не выходясь просить о принятии в русское подданство»¹².

19 июля 1865 г. посланник в Пекине писал на имя обер-прокурора Святейшего Синода, что «постройка церкви уже производится и что необходимо было бы озаботиться о временном командировании в Консульство священника и уже о назначении при храме постоянного причта... Предлагаю командировать временно для исполнения духовных треб одного из иеромонахов нашей Пекинской духовной миссии»¹³. Канцелярия Обер-прокурора писала в МИД, что она не возражает об отправке в Ургу

⁷ АВПРИ. Ф. 292. Оп. 732. Д. 18. Переписка русского консульства в Урге. Л. 13.

⁸ *Шастин Н.* Возникновение и устройство... С. 325.

⁹ Посольство священника в Ургу // Иркутские епархиальные ведомости. 1864. № 9 (29 февр.). С. 44.

¹⁰ *Никольский И.* Записки... С. 519.

¹¹ Там же. С. 523.

¹² Там же. С. 538.

¹³ АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 574. Л. 20.

одного из иеромонахов Пекинской духовной миссии и надеется, что после постройки храма «благотворительность русского купеческого населения не остановится на будущее время в изыскании средств к содержанию при церкви особого священника и причетника»¹⁴. Кроме того, Святейший Синод предписал: «снабдить в свое время новоустрояемую церковь освященным антиминсом, отправив его в Ургу с благонадежным лицом, а начальнику Пекинской духовной миссии командировать для освящения Ургинской церкви и впредь, от времени до времени отпускать для исполнения духовных треб в Урге одного из иеромонахов Миссии»¹⁵.

17 сентября 1865 г. начальник ПДМ архимандрит Палладий командировал в Монголию на один год члена миссии иеромонаха Сергия. По приезде священнослужителя в Ургу в западном флигеле консульства временно была устроена молитвенная комната. Святейший Синод поручил начальнику миссии в Пекине снабдить священника «потребной утварью, облачением, книгами церковными и освященным антиминсом»¹⁶. Отец Сергий в «Выписках из жизнеописания, посланного 1865 года начальнику Пекинской миссии отцу архимандриту Палладию» писал: «она [церковь] уже освящена четырьмя таинствами: крещением, причащением, покаянием и браком, а также пребыванием в ней Святых запасных Даров, Святого мира и Святого антиминса... а их христиане все привыкли к ней»¹⁷. Прослужив менее года, иеромонах Сергий изъявил желание остаться при Ургинской церкви навсегда: «Я же в Урге желаю жить и служить верою и правдою. Высоко ценю мою службу и дорожу ею... К Урге меня приковывает особое какое-то чувство. Все же дороже для меня, что христиане все преданы мне, как родные мои дети, и почитают меня как отца»¹⁸.

Святейший Синод по представлению начальника ПДМ архимандрита Палладия удовлетворил прошение священника, но в скором времени все тот же начальник миссии написал донесение в Синод, где указывал: «характер, расположение и привычки иеромонаха Сергия не соответствуют занимаемому им месту, вредные же последствия известной за ним слабости делали нетерпимым пребывание его в заграничной Миссии, а потому для предотвращения дальнейших соблазнов распорядиться отправлением его из Урги в Иркутск в ведение тамошнего Преосвященного впредь до решения Святейшего Синода»¹⁹.

Вместо отца Сергия 12 ноября 1866 г. в Ургу был командирован член Пекинской миссии иеромонах Геронтий, который прослужил в столице Монголии два года. На страницах «Иркутских епархиальных ведомостей» мы находим следующую информацию об этом священнослужителе: «Он был ревностным миссионером. К сожалению, он, как видно, имел неправильное понятие о миссионерском деле, полагая весь успех его в числе обращенных. Следствием этой печальной ошибки было то, что сам отец Геронтий нажил себе немало неприятностей, а обращенные им в православие, числом до 40, вскоре, после его отъезда, последовавшего в конце 1868 г., рассеялись, смешавшись и затерявшись в массе буддистов»²⁰.

31 октября 1868 г., вероятно после окончания командировки отца Геронтия, генерал-губернатор Восточной Сибири М. С. Корсаков докладывал директору Азиатского департамента МИДа П. Н. Стремоухову: «В связи с прибавлением русского населения в Урге необходимо направить сюда особого священника из белого духовенства, или на правах священников наших церквей за границей, но с подчинением его по духовным делам Пекинской миссии или же, наконец, в качестве четвертого члена этой миссии. Во всяком случае с тем же содержанием, какое получают члены этой миссии»²¹.

¹⁴ Там же. Л. 21.

¹⁵ Там же. Л. 21 об.

¹⁶ Там же. Л. 37.

¹⁷ Донесение иерея Сергия из Урги... С. 882.

¹⁸ АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 574. Л. 38.

¹⁹ Там же.

²⁰ *Шастин Н.* Возникновение и устройство... С. 326–327.

²¹ АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 574. Л. 41.

В этой же докладной записке мы находим упоминание сообщения консула Я. П. Шишмарева о приглашении дважды в год в Ургу священника Иркутской епархии. МИД сделал запрос в хозяйственное управление при Священном Синоде и получил ответ о невозможности назначить отдельного священнослужителя в Ургу, «приняв во внимание малочисленность православных жителей в Урге (средним числом до 60 человек) и имея в виду, что до настоящего времени признавалось возможным командировать в Ургу священника временно, для исполнения треб из Пекинской духовной миссии и других мест»²².

В 1871 г. консул в Урге получил разрешение посланника Российской империи в Пекине А. Г. Влангали и генерал-губернатора Восточной Сибири М. С. Корсакова на строительство храма. Однако из-за отсутствия работников возведение храма пришлось отложить. В 1872 г., во время дунганского мусульманского восстания (1862–1873 гг.), для охраны ургинского консульства из Забайкалья был командирован большой отряд русских войск. В Архиве внешней политики Российской империи хранится телеграмма консула Я. П. Шишмарева, отправленная вице-консулу Первого департамента Министерства иностранных дел, в которой содержалась просьба помочь вернуться на Родину миссионерам вместе с семьями в количестве 17 человек, которые «лишились своего имущества и крайне нуждаются в деньгах»²³.

С 1872 по 1875 гг. силами прибывших казаков и благодаря финансовой помощи кяхтинских купцов в Урге был построен деревянный храм, который примыкал к главному зданию консульства с восточной стороны. Преосвященный архиепископ Иркутский и Нерчинский Парфений (Попов) выслал святой антиминс для совершения Литургии в новопостроенном храме. Внутреннюю отделку храма и его украшение, включая написание икон, произвели мастера из Иркутска. Вот как описывает внутреннее убранство храма священник Николай Шастин: «Она пристроена к главному консульскому зданию с восточной стороны и соединена с ним сенями. Стены её сделаны из толстого лиственничного леса. Изнутри и снаружи церковь оштукатурена. Три больших окна дают достаточно света. Иконы для иконостаса были взяты из временного молитвенного дома, а некоторые написаны вновь Иркутскими живописцами. Простой, покрытый белой краской иконостас, украшенный сквозной плоской, расписанной золотом, резьбой и выпуклыми с гладкой позолотой полуколоннами, очень незатейлив, но под ярким ургинским солнцем он служит прекрасным фоном для местных икон, выгодно выделяя их темную живопись, сделанную во вкусе старой итальянской школы. Царские врата не имеют, как это часто бывает, сплошной позолоты, дорогой и однообразной; они покрыты по сквозной резьбе красивым рисунком, выполненным по холсту одной из московских живописных мастерских. Этот рисунок, напоминающий славянские цветные кружева, придает всему иконостасу несколько своеобразный, как бы русский, народный оттенок. Над иконостасом полукругом возвышается арка, соединяющая церковь с алтарем»²⁴.

Время от времени в Ургу для совершения богослужений командировались священнослужители Иркутской епархии. Так, одним из первых священников был отец Алексей — миссионер Усть-Киранского стана. Он приехал в столицу Монголии на Страстной седмице, совершил положенные в это время уставные богослужения, исповедал и причастил русских подданных. В сам праздник Пасхи и в последующие три дня служил Божественную литургию, совершал крестные ходы вокруг консульского дома, выполнял требы. После него в Ургу ежегодно командировались священники или из г. Троицкосавска (современный город Кяхта), или из его окрестностей. Сумма, необходимая на проезд, а также жалование священника собирались по подписке со всех членов русской колонии.

²² Там же. Л. 52.

²³ АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 167. О судьбе миссионеров, бежавших из Монголии в Русские приделы во время движения боксеров в 1900 г. Л. 32.

²⁴ Шастин Н. Возникновение и устройство... С. 328.

Чтобы решить вопрос финансирования возведенного храма, ургинский консул обратился к купеческому сообществу, хозяйственная деятельность которого издавна была подчинена религиозной этике, согласно которой любая мирская работа, воспринимаемая через призму православия, оценивалась по ее духовному и нравственному содержанию. Она должна в первую очередь быть подвижна высшими религиозными мотивами, служить душеспасительным, а не меркантильным целям. С 1887 г., по предложению генерального консула Я. П. Шишмарева, некоторые фирмы чаоторговцев, имеющие дело в Урге, стали вносить на удовлетворение религиозных потребностей членов русской колонии по одной копейке с каждого места (ящика) чая, проходящего через ургинские склады. Этот сбор оказался столь значительным, что не только покрывал расходы, связанные с поездками командированных в Ургу священнослужителей, но еще и давал ежегодную прибыль, которая расходовалась на нужды церкви²⁵. С 1888 по 1898 гг. чаоторговцы пожертвовали на нужды Свято-Троицкого храма в монгольской столице 14 112 руб.²⁶

С этого времени можно считать церковь в определенной степени обеспеченной средствами на ремонт и обзаведение необходимой утварью, тогда как прежде на всё это приходились весьма неопределенные источники финансирования: случайные остатки сумм, отпускаемых на содержание консульства, или единовременные пожертвования частных лиц. Однако и при таких условиях, благодаря постоянной заботе Я. П. Шишмарева, церковь была снабжаема всем необходимым для богослужбной деятельности. С появлением же особого капитала в виде сбора с чаоторговцев средств стало хватать и на ремонт храма, и на устройство ризницы, пристроенной к алтарю. Эти же финансовые источники позволили разбить с восточной стороны церкви сад.

Постоянные богослужения в Свято-Троицком храме начались с 4 сентября 1893 г., когда Святейшим Синодом было принято решение о назначении в Ургу иерея Николая Шастина, бывшего миссионера Цакирского стана Забайкальской духовной миссии. 12 марта 1894 г. вышел указ императора о создании Забайкальской и Нерчинской епархии, в юрисдикцию которой вошел и Свято-Троицкий храм при российском консульстве в Урге. Согласно инструкции православных духовных миссий, в обязанности миссионеров, кроме богослужбной деятельности, входило слежение в своем приходе за прихожанами на предмет существования раскольничьих сект и отступников. Их функции заключались также в составлении церковно-приходских летописей. «Он [миссионер] должен упражняться не только в чтении, но и импровизации внебогослужбных собеседований, в составлении письменных отчетов о своих занятиях, ведении журналов, как приходского, так и путевого; в предложении на местный язык назидательных статей, составлении статистики; записывании разных эпизодов из жизни крещенных и некрещенных. Их нравов, обычаев, верований и т. п. Вообще должно быть обращено внимание на развитие в миссионере наблюдательности и аккуратности во всем»²⁷.

Я. П. Шишмарев не перестал заботиться о храме и его прихожанах даже с назначением настоятеля. Он и далее продолжил решать финансово-хозяйственные вопросы, связанные с функционированием Свято-Троицкой церкви. В 1893 г. консул докладывал в Азиатский департамент МИДа: «В нынешнем году нашим распоряжением сделаны в церкви некоторые исправления — устроена железная печь в алтаре, починены обветшавшие облачения, дано вспоможение причту. По неизменности местоположения церкви, приступлено к возвышению улиц кругом церковной ограды посредством насыпи, мусора и хряща, чтобы доставить прихожанам свободный во всякое время доступ в церковь, затрудняемый иногда водой от дождей, таяния снега и наводнений, бывающих при замерзании реки»²⁸.

²⁵ АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 562. Консульство в Урге. Донесение и переписка по разным случаям. Л. 148.

²⁶ Там же. Д. 563. Донесение Ургинского консула. Л. 49.

²⁷ АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 189. Об инструкции духовной миссии. Л. 5.

²⁸ АВПРИ. Ф. 292. Оп. 732. Д. 18. Переписка русского консульства в Урге. Л. 17.

В это же время Я. П. Шишмарев писал обер-прокурору Святейшего Синода К. П. Победоносцеву о «необходимости отпустить с казны 1900 руб. (священнику — 1200 руб., псаломщику — 700 руб.) крупной серебряной монетой на содержание причта при церкви, имеющейся при нашем Консульстве». «Урга — один из главных пунктов ламаизма, — писал ургинский консул, — поэтому особенно необходимо содержание православного храма в благолепии, как внутри, так и снаружи»²⁹. Канцелярия Святейшего Синода обратилась в МИД с просьбой поддержать прошение консула, и из государственной казны была выделена запрашиваемая сумма в размере 1900 руб.³⁰

После завершения настоятельства Н. Шастина в Ургинской церкви служили протоиереи Милий Чефранов и Вс. Иванов, о которых имеется не очень много сведений³¹. Известно, что М. Чефранов был выпускником Курской духовной семинарии 1880 г.³² 6 мая 1911 г. он был награжден орденом Святого князя Владимира 4-й степени как протоиерей Троицкой церкви при Императорском Российском Консульстве в Урге³³. На страницах церковной печати в период 1907–1913 гг. мы находим несколько его трудов, где он также именуется настоятелем Свято-Троицкого храма в столице Монголии³⁴. В плане изучения исторического опыта миссионерской деятельности Русской Православной Церкви в Монголии важной является его работа «Материалы для реорганизации православной миссии в Монголии», в которой он, в частности, отмечает: «Урга, таким образом, и для русских учёного мира и, особенно, для миссионеров есть пункт миссионерской деятельности и вместе с тем школа к этой деятельности и для христианского богословия сравнительного и обличительного в деле апологии христианства, так ныне являющейся (апологии) настоятельно потребною. И это не есть только потенция или предположение, это уже и работает: в Урге не только существует при русском консульстве школа переводчиков и толмачей, лиц нужных для консульства и для торговцев и других коммерсантов, но и студенты Владивостокского Восточного института и восточники Санкт-Петербургского университета, и даже профессора университета и ученые монголо-синологи едут в Ургу, в Монголию, для научного и практического изучения монголизма и Тибета»³⁵.

Известный российский исследователь Центральной Азии П. К. Козлов также упоминает об отце Милии в записи от 25 января 1908 г.: «Мы выступили. Больной свящ[енник] о[тец] Милий Чефранов через окно благословлял и караван, и нас. Он хотел отслужить молебен по выздоровлению, записав для этой цели имена всех нас»³⁶. Кроме того, исследователь А. А. Сизова, ссылаясь на архивные данные, приводит такой пассаж из жизни Ургинского прихода: «Отношения прихожан со священниками также не всегда складывались благоприятно, что отражалось на материальном положении храма (в 1905–1906 гг. он обеднел из-за недопонимания между настоятелем М. Чефрановым и паствой, прихожане практически перестали ходить в церковь)»³⁷. Собранные данные дают возможность предполагать, что как минимум

²⁹ АВПРИ. Ф. 143. Оп. 491. Д. 574. Л. 7.

³⁰ Там же. Д. 562. Консульство в Урге. Донесение и переписка по разным случаям. Л. 146 об.

³¹ Сизова А. А. Консульская служба... С. 213.

³² Бовкало А. А. Выпускники Курской духовной семинарии // Петербургский генеалогический портал. URL: <http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/kursksem.html> (дата обновления: 25.09.2016; дата обращения: 22.01.2017).

³³ Список кавалеров ордена Святого равноапостольного князя Владимира // Официальный сайт Князь-Владимирского собора (г. Санкт-Петербург). URL: http://www.vladimirskysobor.ru/_mod_files/PDF_files/spisok_kavalerov.pdf (дата обращения: 25.12.2016).

³⁴ Чефранов Милий, прот. Материалы для реорганизации православной Миссии в Монголии // Китайский благовестник. 1910. Вып. 10. С. 6–25; Чефранов Милий, прот. Образ Господских и Богородичных (двунадесятых) праздников в городе Урге в Свято-Троицком храме // Китайский благовестник. 1913. Вып. 14. С. 10–21.

³⁵ Чефранов Милий, прот. Материалы для реорганизации... С. 16.

³⁶ Козлов П. К. Дневники Монголо-Сычуаньской экспедиции, 1907–1909. СПб.: Нестор-История, 2015.

³⁷ Сизова А. А. Консульская служба... С. 214.

в период 1905–1913 гг. протоиерей Милий Чефранов был настоятелем Свято-Троицкого храма в Урге. Вопрос, касающийся времени и содержания деятельности Вс. Иванова на должности настоятеля храма в столице Монголии, остается открытым.

Летом 1914 г. настоятелем Ургинской консульской церкви становится священник Федор Парняков, клирик Иркутской епархии, известный своими либеральными взглядами³⁸. В этом же году он пишет рапорт правящему архиерею Забайкальской епархии преосвященнейшему Иоанну (Смирнову), епископу Забайкальскому и Нерчинскому, о своей ургинской пастве: «Худшая часть (русского) населения, находясь в близком соприкосновении с приезжими, шатка в нравственном отношении. Пьянство, картежная игра, половая распущенность, сквернословие, сплетни — все это сделалось обычным явлением жизни среди этой части ургинского населения. В Урге нет общественной библиотеки, читальни, чтений, собраний, которые бы объединяли русское население на почве религиозно-нравственной и культурной. Единственным развлечением является грязный иллюзион и кафештатный ресторан, которые оказывают вредное влияние на нравы жителей. Вообще русская колония в Урге есть случайное собрание разного рода люда, преимущественно коммерческого, проникнутого эгоистическими стремлениями к обогащению за счет доверчивых монголов»³⁹.

Учитывая нравственное состояние прихожан Свято-Троицкого храма, отец Федор большое внимание уделял мероприятиям, направленным на совершенствование их духовной жизни. В 1915 г. по инициативе настоятеля в Урге было создано приходское попечительство, которое играло значительную роль в общественной жизни русских колонистов. Свою задачу священнослужитель видел в знакомстве с соотечественниками в Монголии, изучении их нужд и запросов, объединении в приходскую общину, оказании им религиозно-нравственной и культурно-просветительской поддержки. В рамках попечительства Ф. Парняков читал публичные лекции о войне, об истории Монголии, об эпидемических болезнях, гигиене и санитарии в Урге, о русской торговле в Монголии, о религиозных и эстетических задачах Ургинского попечительства.

В 1916 г. священник Федор Парняков предпринял поездку по Монголии для личного знакомства с общественной жизнью, культурной и просветительной деятельностью в местах проживания русских подданных. Свое видение миссионерской деятельности в Монголии он представлял так: «Главным препятствием для миссионерского дела являются церковный строй общественного управления в Монголии с централизацией власти духовной и светской в одном лице, присвоившем себе божеское достоинство и затем кочевой образ жизни монголов и неспособность их к какому-либо постоянному труду и определённым занятиям, например по земледелию, огородничеству, рыболовству, доставке леса, дров и пр. Монгола, принявшего святое крещение, и правительство, и сородичи будут преследовать и причинять ему всевозможные неприятности. Они будут изгонять его из своей среды и даже территории. Куда он пойдёт, где приклонит голову, чем займется?»⁴⁰. Таким образом, по мнению Федора Парнякова, монгольское население неохотно подвергалось христианизации «вследствие слепой преданности своему духовенству и бдительного надзора со стороны последнего, а также особенного уклада общественной и частной жизни»⁴¹.

В 1911 г. в Китае началась Синьхайская революция, а в 1912 г. Монголия получила автономию. До Урги докатились события Октябрьской революции и гражданской войны в России. 3 февраля 1921 г. столицу Монголии захватил барон Р. Ф. фон Унгерн-Штернберг. Через несколько дней за связь с коммунистами был казнён настоятель храма Федор Парняков. В апреле 1921 г. по просьбе самого барона в Ургу был

³⁸ Даревская Е. М. Необычная судьба... С. 119.

³⁹ Трубоч А., *прот.* Свято-Троицкий приход в Улан-Баторе // Православие в Монголии. URL: <http://www.pravoslavie.mn/istorprav.html?did=80> (дата обращения: 25.11.2016).

⁴⁰ Парняков Ф. Поездка священника по Монголии. № 2. С. 59.

⁴¹ Там же. С. 54.

назначен новый священник Николай Федотов, который служил до 1924 г.⁴² О назначении на службе в Монголию других священнослужителей в последующее время информации нет.

В 1924 г., после смерти монгольского политического и религиозного лидера Богдо-хана (Богдо-гэгэна VIII), при активной поддержке со стороны СССР была образована Монгольская Народная Республика. Произошли изменения в законодательстве, направленные на государственное регулирование и ограничение прав и полномочий религиозных организаций, действовавших в государстве. Позднее религии в Монголии были запрещены. Православные верующие до мая 1923 г. совершали богослужения в консульском храме. В конце мая 1923 г. ургинская церковь и принадлежащие ей дома были отобраны. Иконы, книги, престол, жертвенник и другие богослужебные предметы были перевезены в частный дом, который арендовала православная община. Последние сведения о посещении священником столицы Монголии относятся к 1928 г.⁴³ В фонде редких документов Национального музея Республики Бурятия хранится указ преосвященного Евсевия (Рождественского), епископа Забайкальского и Нерчинского, и телеграмма патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского) о завершении деятельности живогерцковников. Последующие социалистические преобразования в Монголии положили конец любым попыткам распространения православия в стране.

Таким образом, на основе документов Архива внешней политики Российской империи и материалов церковной периодической печати можно сделать вывод, что подготовка к строительству храма и его возведение были инициативой чиновников, в первую очередь генерального консула в Урге Я. П. Шишмарева, при одобрении посланника Российской империи в Пекине А. Г. Влангали и поддержке генерал-губернатора Восточной Сибири М. С. Корсакова. Так как храм был построен на территории консульства, он считался подразделением российского дипломатического ведомства и подчинялся Министерству иностранных дел Российской империи. Все действия по возведению церкви согласовывались с этим государственным органом.

Архивные источники позволили не только установить последовательность событий, связанных со строительством храма, но и проанализировать его функции и назначение. В богослужебной деятельности храма можно выделить два этапа: на первом — окормление новообразованного прихода Святейший Синод Русской православной церкви возложил на членов Пекинской духовной миссии, на втором — на клириков близлежащих Иркутской и Забайкальской епархий. Хозяйственная жизнь прихода и его финансовое состояние в исследуемый период во многом зависели от купцов (чае-торговцев), которые своими пожертвованиями выражали в зримой, осязаемой форме благодарность Богу за дарованный успех в торговле. Именно благодаря их помощи удавалось решать вопросы, связанные с возведением храма и последующей церковно-приходской деятельностью.

Вместе с тем следует констатировать, что полноценная внешняя (заграничная) миссия в Монголии не состоялась. Православные священники, окормлявшие Свято-Троицкий приход в Урге, выезжали за пределы своего государства и впервые принимали на себя роль миссионеров среди монголов. Им приходилось совмещать духовную, просветительскую, дипломатическую и научную деятельность. Объективной реальностью деятельности РПЦ в Монголии выступала религиозная составляющая, заключающаяся в окормлении русскоязычного населения в условиях проживания вне границ конфессионального пространства России. Христианизация традиционно буддийского монгольского населения, коренизация православия, идентификация с местными жителями, укоренение в их культуре имели низкую результативность.

⁴² Митыпова Г. С. Политические предпосылки сохранения православных традиций в современной Монголии // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. 4. История. 2012. Спецвыпуск. С. 60.

⁴³ Арзуманов И. А. Праздник Торжества Православия в Монголии // Миссионерское обозрение. 1997. № 4. С. 16.

Источники и литература

1. АВПРИ. Ф. 143. Китайский стол. Оп. 491. Д. 167. О судьбе миссионеров, бежавших из Монголии в Русские приделы во время движения боксеров в 1900 г. 1900–1901.
2. АВПРИ. Ф. 143. Китайский стол. Оп. 491. Д. 189. Об инструкции духовной миссии. 1907.
3. АВПРИ. Ф. 143. Китайский стол. Оп. 491. Д. 562. Консульство в Урге. Донесение и переписка по разным случаям. 1874–1897.
4. АВПРИ. Ф. 143. Китайский стол. Оп. 491. Д. 563. Донесение Ургинского консула. 1898–1903.
5. АВПРИ. Ф. 143. Китайский стол. Оп. 491. Д. 574. Предположение о постройке при консульстве в Урге православной церкви. 1864–1893.
6. АВПРИ. Ф. 292. Консульство в Урге. Оп. 732. Д. 18. Переписка русского консульства в Урге. 1880–1914.
7. Арзуманов И. А. Праздник Торжества Православия в Монголии // Миссионерское обозрение. 1997. № 4. С. 16–20.
8. Бовкало А. А. Выпускники Курской духовной семинарии // Петербургский генеалогический портал. URL: <http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/kursksem.html> (дата обновления: 25.09.2016; дата обращения: 22.01.2017).
9. Даревская Е. М. Необычная судьба сибирского священника Ф. А. Парнякова / Три портера — три судьбы: Исторические очерки. Улан-Батор: Агиймаа, 1997. С. 112–160.
10. Даревская Е. М. Сибирь и Монголия: Очерки русско-монгольских связей в конце XIX — начале XX вв. Иркутск: Изд-во Иркутского университета, 1994. 396 с.
11. Донесение иерея Сергия из Урги // Сибирский архив: в 2 т. Иркутск, 1912. Т. 2. С. 879–876.
12. Единархова Н. Е. Русское консульство в Урге и Я. П. Шишмарёв. Иркутск: ООО «Репроцентр А1», 2008. 136 с.
13. Козлов П. К. Дневники Монголо-Сычуаньской экспедиции, 1907–1909 / Под ред. Т. И. Юсупова. СПб.: Нестор-История, 2015. 424 с.
14. Митыпова Г. С. Политические предпосылки сохранения православных традиций в современной Монголии // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. 4. История. 2012. Спецвыпуск. С. 57–62.
15. Никольский И. Записки. О поездке русского священника в Монголию в 1864 году // Иркутские епархиальные ведомости. 1864. № 32 (8 авг.). С. 519–527.
16. Парняков Ф. Поездка священника по Монголии // Забайкальские епархиальные ведомости. 1915. № 2 (15 янв.). С. 51–59; № 3 (1 февр.). С. 92–97; № 5 (1 март.). С. 154–162.
17. Посольство священника в Ургу // Иркутские епархиальные ведомости. 1864. № 9 (29 февр.). С. 44–45.
18. Сизова А. А. Консульская служба России в Монголии (1861–1917). М.: Наука, 2015. 295 с.
19. Список кавалеров ордена Святого равноапостольного князя Владимира // Официальный сайт Князь-Владимирского собора (г. Санкт-Петербург). URL: http://www.vladimirskysobor.ru/_mod_files/PDF_files/spisok_kavalerov.pdf (дата обращения: 25.12.2016).
20. Трубоч А., прот. Свято-Троицкий приход в Улан-Баторе // Православие в Монголии. URL: <http://www.pravoslavie.mn/istorprav.html?did=80> (дата обращения: 25.11.2016).
21. Христофор, иером. Поездка в Монголию // Известие братства православной Церкви в Китае. Пекин, 1905. Выпуск 13–14. С. 15–24.
22. Чефранов Милий, прот. Материалы для реорганизации православной Миссии в Монголии // Китайский благовестник. 1910. Вып. 10. С. 6–25.
23. Чефранов Милий, прот. Образ Господских и Богородичных (двунадесятых) праздников в городе Урге в Свято-Троицком храме // Китайский благовестник. 1913. Вып. 14. С. 10–21.
24. Шастин Н. Возникновение и устройство православного храма при Русском Императорском Консульстве в Урге и торжество его освящения // Иркутские епархиальные ведомости. 1895. № 13 (1 июл.). С. 325–333.

Priest Nikolay Kornienko. “Let us Build that Holy Church”: from the History of the Construction and Activities of the Holy Trinity Church in Urga.

In this article, the author explores the historical events connected with the construction and activity of the Orthodox church in the capital of Mongolia – Urga in the second half of the 19th to the beginning of the 20th centuries. The analysis focuses on documents from the Archive of the Foreign Policy of the Russian Empire and materials in the church periodical press, which reflect the history of the church’s construction and the associated multifaceted activities of officials, priests, and representatives of the Beijing Ecclesiastical Mission and the Holy Synod. The author focuses attention on the key points related to organizational preparation for the construction of the church, the erection and organization of the church, and the definition of its place and role in the social and religious life of the Russian population in Mongolia. The author is able to establish that the activities of the priests of the Holy Trinity Church included mainly pastoral care for employees of Russian diplomatic structures and merchants who arrived in Mongolia for trade, but the Christianization of the traditionally Buddhist Mongolian population was not very effective.

Keywords: Russian Orthodox Church, Beijing Ecclesiastical Mission, Orthodox missionary efforts, Mongolia, Urga, Holy Trinity Orthodox Church, Ya. Shishmarev.

Priest Nikolay Nikolayevich Kornienko – Candidate of Theology, Institute for the Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies at the Siberian Department of the Russian Academy of Sciences, clergyman of the Diocese of Ulan Ude and Buryatia (niknik-84@mail.ru).

Н. Н. Вихрова, В. Л. Васильев

ВОЗВРАЩЕНИЕ НА РОДИНУ: К БИОГРАФИИ А. И. ПРЕДТЕЧЕНСКОГО¹

В статье представлены некоторые биографические сведения об Андрее Ивановиче Предтеченском (1832–1893), профессоре Санкт-Петербургской духовной академии, богослове, публицисте, издателе академических журналов «Христианское чтение» и «Церковный вестник». В основном, эти сведения почерпнуты из печатных источников XIX в. Малоизвестные биографические детали, собранные воедино, позволяют высветить живой, не чуждый неоднозначных трактовок, но довольно привлекательный облик А. И. Предтеченского — человека прекрасно образованного, деятельного, настроенного на широкое духовное просвещение и духовенства, и мирян, имевшего четкую общественно-церковную позицию и обладавшего горячей добродетельной душой. Особое внимание уделяется связям А. И. Предтеченского с Новгородской губернией — его малой родиной. Описывается современное состояние его захоронения в урочище Воскресенское в окрестностях города Старая Русса Новгородской области, а также прилагается снабженная нашими подробными комментариями (которые позволяют расширить представление о лицах из новгородского окружения Предтеченского) статья профессора А. П. Лопухина о перевозе тела профессора к месту упокоения.

Ключевые слова: профессор А. И. Предтеченский, Санкт-Петербургская духовная академия, журналы «Христианское чтение» и «Церковный вестник», некролог, село Воскресенское Старорусского уезда Новгородской губернии.

Имя Андрея Ивановича Предтеченского, богослова, духовного писателя и публициста второй половины XIX в., редактора и сотрудника ряда газет и журналов, было достаточно хорошо известно и имело вес не только в церковной среде, но также и в светской, благодаря его активной общественной позиции. В связи с тем, что многие духовные, политические и общественные вопросы пореформенного времени оказываются созвучны тем вопросам, которые Россия решает сейчас, творческое наследие А. И. Предтеченского, возможно, еще не утратило актуальности. Во всяком случае, фигура многолетнего профессора Санкт-Петербургской духовной академии, редактора «Христианского чтения» и «Церковного вестника» имеет несомненное историческое значение.

А. И. Предтеченский родился 4 июля (по ст. ст.) 1832 г. в семье сельского священника в с. Воскресенское Старорусского уезда Новгородской губернии. В 1851 г. закончил первым учеником Новгородскую духовную семинарию, а в 1855 г. Санкт-Петербургскую духовную академию со степенью магистра. Однокурсниками Предтеченского были И. И. Сергиев, впоследствии святой праведный Иоанн Кронштадтский, канонизированный Русской Православной Церковью в 1990 г., Ф. Н. Павлинский (с которым он учился и в семинарии), впоследствии профессор Новгородской семинарии и гимназии, инспектор народных училищ в Новгороде, активный сотрудник «Новгородских епархиальных ведомостей», М. О. Коялович, в будущем коллега по Санкт-Петербургской духовной академии, известный русский историк, политический публицист

Нина Николаевна Вихрова — кандидат филологических наук, доцент Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого (vihnn@mail.ru).

Валерий Леонидович Васильев — доктор филологических наук, профессор Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого (vasvall1410@list.ru).

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ и Правительства Новгородской области в рамках научного проекта № 16-11-53001.

славянофильского толка, активно отстаивавший права православного населения в Западнорусском крае и др. После окончания Академии Предтеченский остался преподавателем в alma mater. Молодого, энергичного преподавателя сразу стали привлекать к административной и академической научной деятельности. Так, с 1856 по 1860 г. он уже исполнял должность помощника секретаря Академии, заведовавшего делами внутреннего правления, а с 1857 г. он входил в редакционный комитет по переводу и изданию византийских историков, был назначен казначеем редакции². В 1859 г. А. И. Предтеченский был командирован в Новгород для приема книг и рукописей Софийской библиотеки с последующей доставкой в библиотеку Академии. «А. И. Предтеченский донес потом, что им приняты все рукописи Софийской библиотеки, 485 старопечатных книг, несколько раскольнических и 22 книги на иностранных языках»³. А. Л. Катанский, учившийся в СПбДА в 1859–1863 гг., будущий профессор Московской и Санкт-Петербургской духовных академий, вспоминал, что «бакалавр А. И. Предтеченский, очень живой, красноречивый, хотя читал по составленным им лекциям, прекрасный знаток новейших языков, в особенности английского. Пользуясь преимущественно английской литературой по истории древнего мира, Ассирии, Египта, он в особенности долго останавливался на истории древней Греции и, в частности, на веке Перикла. Его лекции были обильны картинными описаниями и хорошо знакомили нас с античным миром. Вообще, он был очарован этим миром, что сказывалось даже в домашней его жизни, в квартире, обставленной статуями и картинами. Недаром впоследствии, когда он был редактором „Церковного вестника“ (1875–1880), он энергически отстаивал классицизм графа Д. А. Толстого против ожесточенных на него нападок со стороны печати и общества. По истории средних веков и по истории Нового времени чтений было мало, по крайней мере, не припоминается. <...> Относились мы к этому даровитому бакалавру не без симпатии и не без уважения, хотя подчас и подсмеивались над некоторыми его слабостями. А. И. Пр<едтеченский> был человек богато одаренный, широкой русской, увлекающейся, страстной натуры. Он держал себя очень близко к студентам; многие из товарищей, в особенности его земляки-новгородцы, ходили к нему в его бакалаврскую квартиру, находившуюся в академическом здании. <...> Наши отношения к нему были вообще корректные. На младшем курсе был даже один случай, весьма характерный в этом отношении. Приходит Пр<едтеченск>ий раз к нам на лекцию, вероятно после „всенощного бдения“ за картежной игрой (он любил ее и подобные удовольствия и предавался им со всем пылом своей страстной, широкой натуры) и начинает читать по своим запискам, но через несколько времени слышим что-то, совсем не относящееся к данной лекции, как говорится — совсем из другой оперы. Оказалось, что он не пересмотрел своих листков, перемешал их с другими, к этой лекции не относящимися. Мы сделали вид, что не заметили этого скандала и ни одним движением не дали ему понять, что нам ясна причина внезапного его перехода к другой теме. На следующий класс он сам заговорил об этом случае и горячо благодарил нас за нашу к нему деликатность и выдержанность»⁴. Однако именно этот преподаватель оказался в центре скандала о студенческих волнениях в Академии, происходивших в 1861 г. Эту историю подробно осветил в своих воспоминаниях тот же А. Л. Катанский, бывший непосредственным участником событий. Чтобы быть объективным, он сначала привел свидетельство об этой истории из воспоминаний митрополита Московского Леонтия (Лебединского): «За отсутствием преподавателя греческого языка, поручено было преподавание его бакалавру по истории Предтеченскому. Он (кстати сказать, держал себя со студентами, особенно с некоторыми, по-товарищески, курил и играл с ними в карты), пришедши в класс, сказал: „Господа, я сам плохо знаю греческий язык, будем заниматься

² Чистович И. А. С.-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888 гг.). СПб., 1889. С. 66; 83.

³ Там же. С. 97.

⁴ Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1863 год. Нижний Новгород, 2010. С. 102–103; 139.

кой-чем". Студенты вскоре перестали посещать класс *in corpore*, а затем почти все. Вот начало события, которое наделало шума в Петербурге. Предтеченский пожаловался ректору в преувеличенных выражениях. И вот явился в глаза начальства бунт студентов. Ректор доносит митрополиту формально о бунте, — и что же вышло? Экстренным протоколом Св<ященного> Синода исключены из академии до 30 человек (25?). Какой пожар от ничтожной искры! Ректор, между прочим, в своем донесении уверял, что он сам в классе убеждал студентов ходить на греческий язык — и его не послушались. Через несколько времени, когда по Петербургу разнеслась история студенческая, и высшее начальство пожалело о поспешности своей, мне поручено было сделать дознание (это после синодского решения?), — и я открыл, что дело зашло из-за пустяков, что ректор не обращался к студентам с увещанием в классе, и вообще вся история наполовину сочинена под диктовку Предтеченского. Я высказал все это митрополиту, и состоялось определение Синода — принимать исключенных, если подадут прошения. Почти все, за исключением первых, лучших, трех-четырех человек, подали и приняты обратно⁵. Детали этой истории далее уточняет А. Л. Катанский: «Мы были крайне удивлены, когда бакалавр А. И. Предтеченский записал в классном журнале, что на лекции 4 октября было у него всего несколько человек, помнится — около десяти-двенадцати, которые и поименованы. Сначала мы даже не обратили на это особенного внимания, только энергически выбрали Пр<едтеченско>го. Помнится, что, идя в столовую к обеду, говорили между собой: „Что это штуку выкинул Андрей (так мы называли его часто, а тут в сердцах, даже ругательным полуименем)? Неужели ему не довольно, что было у него столько студентов. Василий Николаевич Карпов, не ему чета, постарше его и попочтеннее, да не записывает же в журнал не бывших у него на лекциях, а ведь даже у Карпова бывает нередко не больше слушателей, чем у Пр<едтеченско>го, к тому же временного преподавателя греческого языка. Да что, братцы, в следующий раз не пойдем к нему совсем. Вот он и увидит, как записывать нас в журнал“. Перед наступлением следующего класса по греческому языку это и приведено было в исполнение, без всяких дебатов и нарочитых обсуждений этого шага; состоялось это как-то просто, само собою. Наступил следующий класс греческого языка. Не пошел никто, кроме трех студентов... <...> Сначала мы считали это дело не более, как личным делом бакалавра А. И. Пр<едтеченско>го, очень чувствительного к популярности между студентами и потому обиженного нашим недостаточным внимательным, по его мнению, к нему отношением. Мы считали его

⁵ Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора... С. 127. Архимандрит Леонтий, в то время викарий Санкт-Петербургской митрополии и член конференции Духовной академии и внешнего академического правления, лично хорошо знал Предтеченского, но в его памяти сохранились лишь негативные воспитания о нем, связанные с этой историей. Архимандрит Леонтий решительно встал на сторону студентов (особенно ему было жаль исключения М. Владиславлева, на успехи которого он обратил внимание еще будучи ректором Новгородской духовной семинарии) и при выпуске этого курса. Он вспоминал: «В 1863 г. же году мне поручена была ревизия Петербургской академии. Она шла обычно. Но на конференции вышли пререкания. Предтеченскому, бакалавру еще тогда и секретарю конференции, а затем и ректору хотелось выпустить человек 10 с званием действительного студента. Я восстал против этого. Предтеченский вгорячах говорит: „После этого всех бунтовщиков надо делать кандидатами!“ Я строго заметил: „Бунтовщики в тюрьмах содержатся. Академия не тюрьма: да какое право имеете вы, бакалавр только, не член конференции, а секретарь ее, возвысить голос и давать свое суждение? Ваше дело записывать, что определяет конференция“. Список составлен на основании баллов по успехам и поведению — и все выпущены со степенью магистров и кандидатов. Из курса 1863 г., ошельмованного, можно сказать, академическим начальством, вышли весьма дельные люди, которые с честью служат и по духовному, и по гражданскому ведомству. Так нужно умеючи обращаться с молодыми силами. Предтеченский, однако ж, долго служил после при академии и дослужился, кажется, до заслуженного профессора, хотя за его жизнь развратную следовало вовремя удалить из академии» (Леонтий, митр. (Лебединский И. А.) Мои заметки и воспоминания. Автобиографические записки высокопреосвященнейшего Леонтия, митрополита Московского. Сергиев Посад, 1914. С. 84–85).

человеком довольно легкомысленным и по свойству его характера способным к различным выходкам. Нам и в голову не приходило, на первых порах, что завязывается серьезное дело, в котором главную действующую роль играет не молодой бакалавр, а лицо гораздо его повыше»⁶. Дело закончилось тем, что после исключения почти всего курса в духовных кругах Петербурга пошел шум, дошло до Синода, который не одобрил «крутых мер» ректора. Решено было дать день, чтобы исключенные написали прошение о принятии их снова на курс, в результате из 25 человек вернулось 19. Между прочим, «не вернувшимися» были впоследствии весьма известные личности: М. И. Владиславлев, сотрудник изданий Ф. и М. Достоевских, ректор Санкт-Петербургского университета, И. Я. Спрогис, историк, этнограф, публицист, сотрудник Публичной библиотеки, директор Виленского центрального архива древних актов, Ф. И. Абрамович, кандидат С.-Петербургского университета, преподаватель Новгородской гимназии, и др. Следует добавить, что «случай в греческом классе» попал и на страницы герценовского «Колокола»⁷.

Сам А. И. Предтеченский через год после этой истории стал экстраординарным профессором Академии и довольно активно начал заниматься научной и общественно-публицистической деятельностью: читал публичные лекции, писал статьи в журнал «Христианское чтение», редактором которого он впоследствии стал (1874), издавал брошюры, видимо, с середины 1860-х гг. до 1870 г. был привлечен К. В. Трубниковым в качестве одного из главных сотрудников санкт-петербургской ежедневной газеты «Биржевые ведомости»⁸. Работы его носили в основном апологетический характер: «О необходимости священства, против беспоповцев» (1861), «Место и значение чудес в системе христианства»⁹ (1863) и др. В 1864 г. вышла книга «Что разумнее: вера или неверие?», в которой собраны публичные лекции А. Предтеченского. В них он выступал против увлечения западными рационалистическими теориями, солидаризировался с идеологическими установками московских славянофилов (часто ссылаясь на газету «День» И. С. Аксакова (1861–1865)¹⁰) на существо текущего момента, ка-

⁶ Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора... С. 129–131.

⁷ Колокол. 1862. № 125. 15 март.; № 126. 22 март. Письмо к А. И. Герцену, представляющее собой плод коллективного творчества членов злополучного курса Академии, подробно освещало всю историю, выставляя главным «злодеем» ректора Академии преосв. Иоанникия, который, испугавшись студенческих волнений в Санкт-Петербургском университете, использовал Предтеченского для подавления зачатков возможного бунта среди академистов. Предтеченский был представлен отчасти жертвой, что, впрочем, не снимало с него моральной ответственности. В письме говорилось, что молодой бакалавр даже плакал от мысли, что может «погубить студентов», сказывался больным, чтобы не идти преподавать, но подчинился приказанию ректора. Авторы увидели в таком поведении нравственную нечистоплотность: «Г. Предтеченский! Вы были больны, чего ж вам нужно, чтобы не ходить в класс? Зачем вы ходили к Иоанникию просить на это позволения? Наконец — зачем вы не ослушались Иоанникия, зачем дозволили себе быть куклой в его руках, орудием для его гнусных целей? Или ваши просьбы об увольнении от обязанности читать греческий язык были притворны? Тогда другое дело, тогда и вы, значит, желали гибели студентам. Да так и должно быть, иначе вы не сделали бы того, что сделали: иначе вы стыдились бы после студентов, а этого в вас незаметно. — А еще старались прежде держаться на либеральной ноге!..» (Колокол. 1862. № 125. 15 март. С. 1040).

⁸ В словаре Брокгауза и Эфрона говорится, что Предтеченский сотрудничал в «Биржевых ведомостях» «в 1870-е годы», но этому несколько противоречат строки из письма Н. С. Лескова П. К. Щербальскому от 2 февраля 1871 года: «Трубников потерял и последнего профессора Предтеченского, а с ним и всех отцов церкви. Теперь он „проклят“». (Лесков Н. С. Полное собрание сочинений: в 11 т. М., 1958. Т. 10. С. 291). Следовательно, Предтеченский сотрудничал в газете только до января 1871 г.

⁹ Статья, первоначально помещенная в журнале «Христианское чтение», была подписана псевдонимом «А. Рамушевский», который содержит в себе указание на родные для Предтеченского места — с. Рамушево Старорусского уезда.

¹⁰ С материалами этой газеты А. И. Предтеченский был хорошо знаком, так как деятельнейшим ее сотрудником был его коллега (а ранее и однокашник) по Академии — проф. М. О. Коялович.

сающегося крестьянского и польского вопроса, народного образования и улучшения быта сельского духовенства и даже в целом на ход послепетровского исторического процесса. Так, он позволил себе высказать крамольно-славянофильскую мысль (которая прошла мимо цензуры) о том, что народ и государство не едины: «В внешней и внутренней жизни — т. е. в своих высших стремлениях и чаяниях — русский народ XIX столетия таков же, каков он был в первые годы царствования Петра Великого; вместе с духовенством он постоянно оставался при своих православных воззрениях в ту самую пору, когда в образованном классе все преемственно изменялось и заменялось одно другим. Народ с духовенством во главе стоял — безмолвным тори среди господства и шума наших вигов и радикалов. Вот почему духовенство, несмотря на все неблагоприятные обстоятельства, не разорвало связи с народом, как разорвали связь с ним другие образованные сословия: народ и духовенство соединены между собою верованиями своими, и эта связь — вместе с распространением образования в народе — еще более укреплена»¹¹.

Православный богословско-просветительский журнал «Христианское чтение», издававшийся с 1821 г. при Санкт-Петербургской духовной академии, традиционно редактировался ректорами Академии. Но с 1871 г. совет Академии предоставил возможность избрания редактора и цензора общему собранию наставников. Историк академии И. Чистович писал: «В 1874 году 13 мая редактором „Христианского чтения“ избран был профессор А. И. Предтеченский с поручением рассмотрения и цензурного одобрения статей, печатаемых в журнале, а в 1875 году 3 апреля определен помощником редактора доцент Н. П. Рождественский, с предоставлением ему, в случае болезни или увольнения в отпуск редактора, всех прав и обязанностей редактора». Через год А. И. Предтеченский становится одновременно и редактором «Церковного вестника», первый номер которого вышел 4 января 1875 г.¹² Об истории возникновения этого издания писал А. Л. Катанский, сменивший Предтеченского на посту редактора в 1881 году: «Почин в этом литературном предприятии принадлежал ректору И. Л. Янышеву, но устроилось это дело не совсем так, как он предполагал. Задумав оживить редактируемое им „Христианское чтение“ известиями из текущей церковной жизни и в этом направлении введя в него отделы „Обозрение внутренней жизни“, „Летопись заграничной жизни“, „Вести с Востока“, он предложил еще в 1871 г. основать особое издание — „Церковный вестник“ в качестве еженедельного приложения к „Христианскому чтению“, как орган, между прочим, официальных сведений из церковного управления и жизни. Преднаметил и редактора для этого нового издания в лице лектора французского языка в академии А. И. Поповицкого. В квартире ректора состоялось собрание всех академических наставников, и, хотя заметно было несочувствие академической корпорации к делу нового издания, а отчасти и преднамеченному редактору, но в конце концов дело это, с грехом пополам, уладилось. Получено было согласие Св<ящен>ного Синода на это издание, объявлена даже на него подписка, и, тем не менее, все это дело прекратилось из-за несочувствия корпорации академических преподавателей к этой, по их мнению, не сродной им затее. „Какие мы публицисты, — говорили старые и молодые профессора и доценты, — мы кабинетные люди, далекие от жизни“. То же говорили они потом в 1874 г., когда за ту же мысль об издании академической газеты — „Церковного вестника“ — ухватился профессор А. И. Предтеченский, опытный публицист, много перед тем работавший в „Биржевых ведомостях“, изд. Трубникова. А. И. Пр<едтеченск>ий в это время редактировал „Христианское чтение“. Собрались на сей раз в квартире профессора А. И. Пр<едтечен>ско-

¹¹ Предтеченский А. И. Что разумнее: вера или неверие. Публичные чтения о неверии, преимущественно современном, с присовокуплением статьи «О чудесах, их месте и значении в системе христианства». СПб., 1864. С. 139–140.

¹² Подробнее об истории этих изданий и о редакторской деятельности А. И. Предтеченского см.: Карпук Д. А. Периодические издания Санкт-Петербургской духовной академии. К 190-летию журнала «Христианское чтение» (Окончание) // Христианское чтение. 2012. № 4. С. 24–83 (Начало статьи: Христианское чтение. 2011. № 6 (41). С. 41–89).

го для обсуждения новых предположений относительно старого дела. Но и на этот раз дело это висело, можно сказать, на волоске. Кроме вышеприведенных речей сильно раздавались голоса, выражавшие сомнение относительно материального успеха издания, предрекающие неминуемый его крах. Складывалось отрицательное решение по возбужденному вопросу. И был момент, когда казалось, что дело нового издания окончательно провалилось. Но в этот момент А. И. Пр^едтеченск^ий вдруг заявляет, что весь риск издания и все материальные убытки, если они будут, он берет всецело на себя, а успех и выгоды пусть будут общие — всего собрания наставников, соиздателей. Такое заявление поколебало решимость собрания, и постановлено было, приняв весь риск издания на себя, приступить к изданию нового академического органа под названием „Церковный вестник“, причем „Христианское чтение“ превращалось в ежемесячное приложение к этой еженедельной газете¹³. Окончательно официальным органом Священного Синода журнал „Церковный вестник“ стал с 1876 г. (по указу Св. Синода от 10 декабря 1875 г. за № 54¹⁴). Перед новым 1876 г. все региональные „Епархиальные ведомости“ напечатали следующее объявление, составленное А. И. Предтеченским и представляющее собой программу, которой он будет руководствоваться во все время его редакторства:

«О продолжении издания при С.-Петербургской духовной академии в будущем 1876 году: I. „Церковного вестника“ (еженедельного издания). Каждую неделю по субботам, за исключением Страстной недели, будет выходить номер „Церковного вестника“ (не менее как в два обыкновенных листа, напечатанных убористым шрифтом в два столбца на странице) с официальной и неофициальной частями. Часть официальная: Согласно указам Святейшего Правительствующего Синода от 27 ноября 1874 г., от 22 января и от 4 апреля сего 1875 года „Церковный вестник“, как „журнал, издаваемый духовно-учебной корпорацией, а не частным лицом“, с будущего 1876 года будет официальным органом Святейшего Синода и состоящих при нем центральных учреждений и „все законоположения и правительственные распоряжения, постановляемые по духовному ведомству или непосредственно к сему ведомству относящиеся“, будут печататься в первой официальной его части. В состав ее, согласно утвержденной Св. Синодом программе, войдут: 1) Указы и постановления Св. Синода; присылаемые для опубликования сообщения и распоряжения состоящих при Св. Синоде центральных учреждений: Духовно-учебного комитета, Канцелярии Г. Синодального Обер-прокурора и Хозяйственного управления; определения Совета академии, требующие скорейшего опубликования. 2) Особенно замечательные распоряжения епархиальных преосвященных, заимствуемые из местных епархиальных ведомостей. 3) Новые государственные постановления и распоряжения гражданского правительства, имеющие особенную важность или же прямое отношение к православной русской церкви и к православному духовенству. Неофициальная часть: в ее состав войдут: 1) Обзорение современного состояния отечественной церкви. 2) Обзорение современного состояния восточных православных церквей. 3) Обзорение современного состояния западного христианского мира. 4) Летопись, в которой редакция будет знакомить читателей с наиболее интересными проявлениями религиозно-нравственной деятельности мира, с событиями церковной жизни и с научными открытиями, имеющими отношение к религии вообще и к христианской в особенности, преимущественно же с явлениями в отечественной истории, причем сведения будет она заимствовать из епархиальных ведомостей, из наших русских светских и духовных периодических изданий и из иностранных газет, не делая к этим извлечениям никаких или делая самые короткие замечания с своей стороны. 5) Частные объявления, преимущественно о вновь

¹³ Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора... С. 319–320.

¹⁴ Чистович И. А. С.-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888 гг.)... С. 171.

выходящих книгах. II. „Христианского чтения“ (ежемесячных прибавлений). Независимо от еженедельного издания „Церковного вестника“ к 1-му числу каждого месяца будут выходить книжки прибавлений от 8 до 10 печатных листов, под названием „Христианское чтение“»¹⁵.

Помимо редакторской деятельности А. И. Предтеченский продолжал преподавать в Академии, заниматься научной и общественной деятельностью¹⁶. Возможно, эта напряженная деятельность сказалась на его здоровье, у него обнаружили чахотку. Бывший в Петербурге в начале 1880 г. архимандрит Николай Японский (в миру И. Д. Касаткин) застал А. И. Предтеченского уже совсем больным, о чем записал в дневнике от 13 января 1880 г.: «Вышедши от Владыки в половине одиннадцатого, отправился к обеду в Исаакиевский Собор. По дороге зашел к А. И. [Андрею Ивановичу] Предтеченскому, но совестно было попросить у него „Христианское Чтение“ за 1838 год часть 1, которую я обещался достать для М. В. [Марии Владимировны] Орловой-Давыдовой; А. И. лежит в постели уже с месяц; харкает кровью, но глаза все те же — живые, умные, блестящие. Ласково, просто и душевно принял. Около него кипа газет. Просил писать о Миссии для „Церковного Вестника“; пенял, что не пишем»¹⁷. В 1881 г. редакторство «Церковного вестника» переходит к его бывшему ученику — А. Л. Катанскому. А в 1882 г. умирает близкий друг А. И. Предтеченского, с которым он в течение пяти лет редактировал вышеуказанные издания — Н. П. Рождественский. В память о товарище и прекрасном педагоге и ученом Предтеченский в 1884 г. подготавливает и издает 2 тома его лекций¹⁸. И. А. Чистович так резюмирует итог многолетней деятельности Предтеченского в Академии: «В 1885 году 13 июня заслуженный экстраординарный профессор древней общей гражданской истории А. И. Предтеченский утвержден Святейшим Синодом в звании исправляющего должность ординарного профессора и в том же году по болезни оставил службу при академии. А. И. в протяжении 30 лет занимал академическую кафедру; принимал живое участие в организации „Церковного вестника“ и был его первым редактором; он же составил проект вспомогательно-пенсионной кассы для наставников академии»¹⁹. За приведение в жизнь последнего проекта, в результате которого бывшие наставники могли получать до 660 рублей пенсии в год, очень многие профессора Академии ему были весьма благодарны. Преемником А. И. Предтеченского на кафедре общей истории стал его бывший ученик, доцент Академии по кафедре сравнительного богословия, впоследствии также профессор А. П. Лопухин. Именно

¹⁵ Новгородские епархиальные ведомости. 1875. № 22. С. 15–16. Насколько вовлечен был в свое мероприятие Предтеченский, говорит тот факт, что он время от времени помещал в «Епархиальных ведомостях» в прибавлениях к объявлениям о своих изданиях не только адрес конторы редакции, где можно было подписаться на журналы или оставить корреспонденции, но и свой собственный: «Адрес редактора: „В С.-Петербурге, Невский проспект, против бывшей Конной, дом 125, кв. № 2, э.-орд. профессору Андрею Ивановичу Предтеченскому“. Для личных объяснений по делам редакции прием у редактора по вторникам и пятницам с 9 до 12 час. утра» (Там же. 1877. № 20. С. 327).

¹⁶ Особенно современники выделяли его публичную речь, произнесенную на торжественном собрании в Академии и опубликованную в № 1 «Христианского чтения» за 1874 г.: «Иисус Христос и история человечества». Например, А. П. Лопухин писал, что «это один из лучших в нашей исторической литературе опытов уяснения процесса всемирно-исторической жизни с высшей провиденциальной точки зрения» (Памяти покойного А. И. Предтеченского, за служенного профессора и почетного члена С.-Петербургской духовной академии: [Некролог и речи]. СПб., 1893. С. 7)

¹⁷ Дневники святого Николая Японского: в 5 т. / сост. К. Накамура. Т. I. СПб.: Гиперион, 2004. С. 166.

¹⁸ Рождественский Н. П. Христианская Апологетика, курс основного богословия / под ред. А. И. Предтеченского: в 2 т. СПб., 1884. 435 с.; 447 с.

¹⁹ Чистович И. А. С.-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888 гг.)... С. 212–213. Формулярный служебный список Предтеченского хранится в РГИА (Ф. 796. Оп. 438. Д. 2130).

он проникновенно написал о скончавшемся в 1893 г. А. И. Предтеченском серию некрологов, один из которых мы публикуем ниже.

А. И. Предтеченский умер 6 мая (по ст. ст.) 1893 г., в день Вознесения Господня. Перед кончиной он выразил желание, чтобы отпевание происходило в академической церкви, что и было исполнено. Провожали его в последний путь ректор Академии архимандрит Борис, именитые земляки: председатель духовно-учебного комитета при Св. Синоде прот. А. И. Парвов, профессор Академии прот. П. Ф. Николаевский, прот. А. И. Соколов, а также множество других коллег и учеников²⁰. По окончании отпевания гроб был вынесен из академического храма и торжественно последовал к вокзалу Николаевской железной дороги для отправления в село Воскресенское Старорусского уезда Новгородской губернии, где покойный завещал себя похоронить. В селе Воскресенском, где жила его двоюродная сестра П. А. Борковская²¹ (которая, когда брат заболел, переехала в Петербург ему помогать), А. И. Предтеченский не только проводил отпуск, но и состоял почетным членом Воскресенского церковно-приходского попечительства. По завещанию он оставил ему «значительный капитал, проценты с которого должны идти на воспитание детей»²². Благодаря этому в 1900 г. смогла открыться второклассная церковно-приходская школа.

В настоящее время села этого уже не существует, оно исчезло в 1960-е гг., осталось только урочище Воскресенское Старорусского р-на Новгородской области, неподалеку от д. Василёво, в 100 м от кладбища, у левого берега Порусьи, между двух небольших ручьев, впадающих в Порусью²³. Церковь Обновления храма Воскресения Христова в Иерусалиме (1822, 1900) каменная, с приделами в честь Иоанна Предтечи и Нила Столобенского, во время Великой Отечественной войны пострадала: в нее попал снаряд. После войны сохранялись сильно разрушенные остатки стен (1,5–2 м высотой), которые местные жители растаскивали на кирпичи. В начале 1980-х гг. при производстве мелиорации развалины храма столкнули трактором ближе к руслу ручья, на старое церковное кладбище, бывшее близ алтаря. Находили там остатки икон, крестов, в частности фрагменты огромной, почитавшейся в селе чудотворной, иконы св. Акилины. Сейчас церквище представлено возвышением из груды кирпичей, остатками фундамента, большого количества фрагментов кирпичной кладки, ржавого железа, встречаются детали пола из мраморной мозаики. Не засыпанные руинами остатки кладбища заросли деревьями. Некоторые могилы разрыты черными копателями, выворочены кирпичи их склепов. За алтарем церкви каменная плита с надписью: «Основатель и первый редактор журнала „Церковный вестник“ / 1875–1880 / от учеников, друзей и почитателей». Сам могильник разрыт, кирпичи склепа вывернуты наружу. С точностью сказать, что именно под этой плитой покоится тело А. И. Предтеченского, невозможно.

²⁰ А. П. Лопухин описывает похороны своего учителя в траурно-патетических тонах, но отнюдь не благостный отзыв о похоронах А. Предтеченского у А. Л. Львова, начальника Синодального архива и библиотеки, ученика и земляка покойного: «Недавно хоронили А. И. Предтеченского, 30 лет прослужившего в Академии и пользовавшегося в свое время большою популярностью. Едва пустили отпевать в Академию. На панихиде ни одного академического монаха. Служил его ученик — Николай Гдовский, и с ним один сторонний архимандрит, да протоиерей. Из академических — ни души. На отпевание не пришел ни один студент. Вот как монахи пользуются воспитательными средствами! Ректор не проводил даже из Академии гроб почившего». («Быть может, и в моем песке и соре найдется какая-нибудь крупичка...»). Дневник Аполлинария Николаевича Львова / подг. текста, введ. ст. и комм. С. Л. Фирсова // Нестор. Ежеквартальный журнал истории и культуры России и Восточной Европы. 2000. № 1. С. 72–73).

²¹ См. некролог П. А. Борковской, написанный дьяконом В. Братановским, в: Новгородские епархиальные ведомости. 1899. № 20. С. 1309–1311.

²² Новгородские епархиальные ведомости. 1900. № 3. С. 878–879. Помимо этого, А. И. Предтеченский завещал 200 рублей в фонд Общества вспомоществования бедным воспитанникам Новгородской семинарии.

²³ Координаты: N 57°48.919' E 031°23.057'.

По пути к месту упокоения и погребение праха
покойного профессора²⁴

Согласно воле почившего, тело его было отправлено для погребения в село Воскресенское Новгородской губернии. Из С.-Петербурга поезд с его прахом двинулся в путь в 11 часов ночи и к 2 часам прибыл на станцию Чудово, место соединения Николаевской железной дороги с Новгородской. Несмотря на позднее время, в вокзале уже ожидал драгоценный «багаж» один из учеников профессора, настоятель местной церкви, о. Забелин²⁵ и совершил над ним панихиду, напутствуя своего учителя в дальнейший путь. К утру поезд новгородской железной дороги доставил его в родной для покойного профессора «Великий Новгород»²⁶, и там он встречен был сонмом новгородских священнослужителей во главе с кафедральным протоиереем В. С. Орнатским²⁷, маститым учителем покойного по местной семинарии, явившимся воздать последнюю дань чести своему даровитому ученику, который давно опередил его по наукам, а теперь обогнал и по пути к жизни вечной. Среди группы собравшихся для печальной встречи был и директор народных училищ Новгородской губернии Ф. Н. Павлинский²⁸, товарищ по академии и друг покойного профессора, и своими горячими слезами над гробом почившего запечатлел навеки любовь к своему высококочтивому товарищу. Обогнув славное в истории нашего прошлого озеро Ильмень, так часто носившее на своих бурных волнах покойного профессора во время его переездов из Старой Руссы в Новгород и обратно, поезд прибыл в Старую Руссу, где также прах был встречен сонмом священнослужителей (оо. И. И. Румянцовым,²⁹ А. И. Мальцевым³⁰ и др.) и депутацией от духовного училища во главе со смотрителем его,

²⁴ Републикация по: Памяти покойного А. И. Предтеченского, заслуженного профессора и почетного члена С.-Петербургской духовной академии: [Некролог и речи]. СПб., 1893. 30 с. (Извлеч. из №№ 19, 21 и 22 «Церк. вестн.» 1893 г.). С. 27–30.

²⁵ Младший священник Петр Федорович Забелин (род. в 1859), кандидат С.-Петербургской Духовной академии, уроженец г. Новгорода, сын священника градской Георгиевской церкви. Рукоположен во священники к сей церкви в 1888 г.

²⁶ Намек на историческое значение города. Эпитет «Великий» официально не входил в состав топонима до 1999 года.

²⁷ Орнатский Василий Семенович (1818–1904.03.09, †Юрьев монастырь Новгородского уезда) — протоиерей, настоятель Новгородского кафедрального Софийского собора на 1886 г. (см.: *Шереметевский В. Русский провинциальный некрополь*. М., 1914. Т. 1). По окончании Старорусского духовного училища продолжил обучение в С.-Петербургской духовной академии, которую закончил со степенью магистра в 1843 г. В этом же году стал наставником и учителем французского языка Новгородской духовной семинарии, впоследствии — профессором семинарии. В 1850-е годы — священник Дмитриевской церкви, благочинный церковью Торговой стороны, в 1860–1872 гг. — настоятель Знаменского Собора, с 1872 по 1904 г. — настоятель Софийского собора. В сфере интересов Орнатского были исторические исследования: он написал биографию архимандрита Фотия, в 1872 г. возглавлял комиссию по разбору архива Новгородской духовной консистории а научной целью.

²⁸ Павлинский Федор Николаевич, закончил С.-Петербургскую духовную академию вместе с А. И. Предтеченским в 1855 г. Профессор Новгородской духовной семинарии. С 1865 г. — директор народных училищ.

²⁹ Румянцев Иоанн (Иван Иванович, 1835–1904) — священник, настоятель Георгиевской церкви в Старой Руссе, преподавал в женской прогимназии историю, географию и естественную историю. 16 мая 1872 г., когда Ф. М. Достоевский и его жена А. Г. Достоевская с детьми приехали в Старую Руссу, они познакомились с Румянцевым, на даче которого и поселились. Похоронен И. И. Румянцев на Симоновском кладбище Старой Руссы. Надгробный памятник утрачен, новый поставлен в 1990-е гг.

³⁰ Мальцев Александр Иванович (род. 1866), уроженец и житель д. Пеньково Старорусского р-на Новгородской обл., русский, образование среднее, священник. Арестован 10 января 1933 г.

учеником покойного, г. Смирновым³¹, и гроб в торжественной процессии пронесен был через город до деревни Котовой³², откуда он двинут был дальше по направлению к селу Воскресенскому (около 20 верст от С. Руссы).

Слух о кончине профессора быстро распространился по окрестным деревням, и уже на половине пути местные крестьяне начали группами собираться отовсюду, чтобы встретить своего любимца-барина, и многие неудержимо рыдали над его гробом. Они теряли в нем редкого благодетеля. Не было такого местного крестьянина, который не имел бы чем помянуть покойного. Бывало, оправляясь из столицы на летний сезон в село Воскресенское, Андрей Иванович непременно захватывал с собою целые груды платков, книжек и тому подобных предметов, которые и дарил местным крестьянам и крестьянкам. Обратное из деревни он обыкновенно привозил в столицу живой товар в виде грамотных крестьянских мальчиков, которых и определял по местам. Мало того, его квартира была постоянным центром для его земляков-крестьян, и особенно к праздникам Рождества и Пасхи, когда крестьяне привозили на продажу домашнюю птицу, дичь или рыбу с родного Ильмена, его кухня превращалась, так сказать, в постоялый двор, где эти крестьяне и кормились, и ночевали, и даже выпивали за счет своего отца-благодетеля, который к тому же не только давал им радушный приют, но с трогательною озабоченностью хлопотал даже о том, чтобы помочь им поскорее и выгоднее сбыть свой товар! В нашей печати так часто и с такою безнадежностью рассматривается крайне запутанный вопрос о нормальных отношениях между интеллигенцией и народом; но вся безнадежность его зависит от того, что он рассматривается обыкновенно публицистами, которые знают о народе только по слухам и никогда не имеют ни досуга, ни охоты действительно спуститься в эту еще неисследованную стихию, чтобы понять, какое сердце бьется под этим серым, грубым армяком. Потому-то и народ недоверчиво относится к этой фальшиво-народолюбующей интеллигенции. Но лишь только он своим сердцем почувствует, что его действительно любят — не словом только, а делом, то и самый вопрос об отношении между интеллигенцией и народом перестает существовать дольше: его разрешает сам народ, выражая полную готовность раскрыть свою душу перед интеллигентом и положить за него свой живот, так что между бариним и мужиком изглаживается всякая грань, как она должна изглаживаться между эллином и варваром — как едиными во Христе! Такая грань совершенно исчезла и в отношениях между высокообразованным профессором столичной духовной академии и простодушными, полуграмотными крестьянами села Воскресенского и окрестных деревень, и потому сердце последних было всегда открыто пред покойным и в радости и в горе. Вот почему местные крестьяне и собрались толпами встретить гроб почившего профессора, и на полпути к селу сняли его с колесницы и на руках с плачем и причитаниями понесли его к месту упокоения.

При самом входе в село печальная процессия была встречена местным причтом во главе с священником И. Е. Фруктовским,³³ и медленно стала двигаться далее, так

Дело прекращено 12 февраля 1933 г. Освобожден. (См.: Книга памяти жертв политических репрессий. Новгород, 1996. Т. 5. С. 262;), выпускник Новгородской духовной семинарии 1886 г.

³¹ Смирнов Василий Александрович (1852 — после 1818) — преподаватель Новгородской духовной семинарии, смотритель Старорусского духовного училища, с 1892 г. председатель Старорусского отделения Новгородского епархиального училищного совета, с 1910 г. и до конца жизни законоучитель Казанского учительского института.

³² Деревня Котово Медниковской волости Старорусского уезда располагалась на левом берегу Порусы в 5 верстах от железнодорожной станции Старой Руссы (в 1,5 км от современной д. Глушицы). В настоящее время не осталось даже урочища.

³³ Фруктовский Ипполит Ефимович (1864–?) — священник церкви Воскресенского погоста, родственник А. И. Предтеченского. Из статьи в «Новгородских епархиальных ведомостях» за 1891 г. № 18 о посещении церквей Старорусского уезда епископом Старорусским Владимиром в 1890 г. известно, что причт Воскресенской церкви состоял из трех человек: «Священника, Ипполита Фруктовского, 26 лет от роду, поведения отлично хорошего... Дьякона Дмитрия Налячского — старик 70 лет, к занятиям в школе не способен... Псаломщик Петр Сперанский, 46

как по просьбе крестьян она останавливалась перед каждым домом для совершения литии, так что в церковь гроб принесен был уже вечером. На другой день в среду совершена была соборне священниками И. Е. Фруктовским, А. И. Мальцевым и М. В. Богословским³⁴ заупокойная Литургия, а затем и последнее напутствие из живого мира людей — в темные недра матери-земли для тела и в таинственную область жизни вечной для духа. Прах покойного профессора похоронен в ограде местной церкви, перед алтарем, рядом с могилами его ближайших родственников. Над ним теперь возвышается лишь холмик сырой земли, воздвигнутый руками оплакивавших его поселян, да деревянный крест, как знамение нашего спасения. Но можно надеяться, что ученики, друзья и почитатели покойного профессора не забудут этого холмика и со временем над ним воздвигнется достойный покойного служителя науки памятник³⁵, который из рода в род будет свидетельствовать о том, кто не только учил умом, но и сердцем, и кто воистину восполнил завет божественного Учителя: «Как Я возлюбил вас, и вы да любите друг друга. По тому познают, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою».³⁶ А. Лопухин³⁷

лет... ведет себя очень хорошо и по службе исправен. Документы чисты...». Его сын Николай Ипполитович Фруктовский (1887–1937), священник этой же церкви, был осужден и расстрелян в 29.10.1937 г. Место расстрела: г. Ленинград (Книга памяти жертв политических репрессий Новгородской области... Т. 5. С. 276.)

³⁴ Богословский Михаил Витальевич — священник церкви Всемилоостивого Спаса Нерукотворного Его Образа пог. Векшино Старорусского уезда Шотовской волости.

³⁵ Действительно, вскоре памятник был сооружен. Так он описан в Новгородских епархиальных ведомостях (1898. № 14. С. 878): «На могиле его на средства многочисленных его учеников, сослуживцев и почитателей воздвигнут великолепный памятник из черного мрамора, увенчанный крестом и украшенный чудными металлическими венками. На сторонах памятника находятся следующие надписи: 1-я: „Профессор Спб. Духовной Академии Андрей Иванович Предтеченский род. 4 июля 1832 г. сконч. 6-го мая 1893 г.“, 2-я: „Потому узнают все, что вы мои ученики, если будете иметь любовь между собою“ (От Иоанна XIII. 35), 3-я: „Основатель и первый редактор журнала «Церковный вестник» 1875–1880. От учеников, друзей и почитателей“». Возле разрушенной церкви памятник частично сохранился. Видна сторона памятника с третьей из упомянутых выше надписей.

³⁶ Ин 13:34–35. Эта цитата помещена на памятник А. И. Предтеченскому, что говорит о том, что скорее всего инициатором его сооружения был А. П. Лопухин.

³⁷ Александр Павлович Лопухин (1852–1904) — русский православный церковный писатель, переводчик, библиист, богослов, исследователь и толкователь Священного Писания. Родился в Саратовской губернии в семье священника. Среднее образование получил в Саратовской духовной семинарии. В 1874 г. поступил в Духовную академию Санкт-Петербурга, которую окончил в 1878 г. За глубокое знание английского языка был назначен псаломщиком в русскую церковь при российском посольстве в Нью-Йорке, где нес послушание с 1879 по 1881 год. В 1881 г. защитил магистерскую диссертацию «Римский католицизм в Америке: Исследование о современном состоянии и причинах быстрого роста Римско-Католической Церкви в Соединенных Штатах Северной Америки». В 1882 г. вернулся в Санкт-Петербург и на следующий год занял кафедру сравнительного богословия в СПбДА. В 1885 году, после ухода в отставку профессора А. И. Предтеченского, перешел на кафедру древней общегражданской истории, которую занимал до своей кончины. Со студенческих лет сотрудничал в журналах, которые редактировал А. И. Предтеченский: «Христианское чтение», «Церковный вестник», в 1892 г. был избран редактором этих журналов, а с 1893 г. — и журнала «Странник». За время его работы редактором возросло число публикаций по Священному Писанию, общей церковной истории, литургике, церковной археологии, богословию. Начал издавать бесплатные приложения к журналам; в частности, в качестве подобного бесплатного приложения начала издаваться «Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета». В виде приложения к журналу «Странник» вышла в свет «Православная богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь», содержащий необходимые для каждого сведения по всем важнейшим предметам богословского знания в алфавитном порядке. Под редакцией А. П. Лопухина до его смерти успели выйти 5 томов (1900–1904). Погребен на Никольском кладбище Александро-Невской лавры Санкт-Петербурга.

Источники и литература

1. «Быть может, и в моем песке и соре найдется какая-нибудь крупица...». Дневник Аполлинария Николаевича Львова / подг. текста, ввводн. ст. и комм. С. Л. Фирсова // Нестор. Ежеквартальный журнал истории и культуры России и Восточной Европы. 2000. № 1. С. 9–164.
2. Дневники святого Николая Японского: в 5 т. / сост. К. Накамура. СПб.: Гиперион, 2004. Т. I. 463 с.
3. Карпук Д. А. Периодические издания Санкт-Петербургской духовной академии. К 190-летию журнала «Христианское чтение» (Окончание) // Христианское чтение. 2012. № 4. С. 24–83.
4. Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1863 год. Нижний Новгород, 2010. 432 с.
5. Книга памяти жертв политических репрессий Новгородской области: в 9 т. Т. 5: 1930–1936 гг. / сост.: Н. Н. Трабер (рук. рабочей группы), Е. Н. Корякова, И. Т. Кузнецова, Н. А. Мазанкина; гл. ред. Л. П. Рычков. Новгород: Новгород. отделение Рос. ассоциации жертв полит. репрессий, 1996. 386 с.
6. Колокол / ред. А. И. Герцен, Н. П. Огарев. Лондон: Вольная русская типография, 1862. № 125. 15 март.; № 126. 22 март.
7. Леонтий, митр. (Лебединский И. А.) Мои заметки и воспоминания. Автобиографические записки высокопреосвященнейшего Леонтия, митрополита Московского. Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1914. 136 с.
8. Лесков Н. С. Полное собрание сочинений: в 11 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. Т. 10. 598 с.
9. Новгородские епархиальные ведомости. Новгород, 1875–1920.
10. Предтеченский А. И. Что разумнее: вера или неверие. Публичные чтения о неверии, преимущественно современном, с присовокуплением статьи «О чудесах, их месте и значении в системе христианства». СПб.: Тип. Деп. уделов, 1864. 188 с.
11. Формулярный список по службе чина духовного ведомства Предтеченского Андрея Ивановича от 1 декабря 1882 года // РГИА. Ф. 796. Оп. 438. Д. 2130.
12. Чистович И. А. С.-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888 гг.). СПб.: Синодальная типография, 1889. [402] с. разд. паг.
13. Энциклопедический словарь: в 86 т. СПб.: Издательство Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона, 1898. Т. 49 (XXV). 4, 478 с.
14. Шереметевский В. В. Русский провинциальный некрополь. М.: типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1914. Т. 1. 10008 с.

N. Vikhrova, V. Vasil'yev. Return to the Motherland: towards the Biography of Andrey Predtechensky.

In this article, the authors provide some biographical information about Andrey Ivanovich Predtechensky (1832–1893), Professor at St. Petersburg Theological Academy, theologian, publisher of the scholarly journals *Christian Reading (Khristianskoye Chteniye)* and *Church Bulletin (Tserkovny Vestnik)*. This information is derived from sources published in the 19th century. The article also describes his burial place in the Voskresenskoye Plantation in the vicinity of Staraya Russa in the Novgorod Region. Finally, the authors publish and supply with comments an article by Professor A. P. Lopukhin describing the transportation of Predtechensky's body to its final resting place.

Keywords: Professor A. I. Predtechensky, St. Petersburg Theological Academy, Journal *Christian Reading (Khristianskoye Chteniye)*, Journal *Church Bulletin (Tserkovny Vestnik)*, obituary, Voskresenskoye Plantation in the Novgorod Region.

Nina Nikolayevna Vikhrova — Candidate of Philological Sciences, Assistant Professor at Yaroslav the Wise Novgorod State University (vihnn@mail.ru).

Valery Leonidovich Vasil'yev — Doctor of Philological Sciences, Professor at Yaroslav the Wise Novgorod State University (vasvall1410@list.ru).

В. В. Шишкин

ЯНУС ФРЕГОЗ, ЕПИСКОП АЖЕНСКИЙ – ПРЕЛАТ ВРЕМЕН РЕЛИГИОЗНЫХ ВОЙН ВО ФРАНЦИИ

Статья, основанная в том числе на архивных документах из собраний Санкт-Петербурга, посвящена изучению церковной и политической карьеры Януса Фрегоза, епископа Аженского (1531–1586), который находился во главе церковного дома сестры короля Маргариты де Валуа, руководил городским советом Ажена, организовывал вооруженное сопротивление гугенотам во время обострения религиозно-политического противостояния на юге Франции. Протеже королевы-матери Екатерины Медичи и доверенное лицо королей Карла IX и Генриха III, он ни разу не изменил своему долгу перед короной и выполнял свои многочисленные обязательства, принимая на себя функции духовного пастыря, церковного администратора, королевского советника и политического посредника в условиях Религиозных войн и финансовых трудностей, и по-справедливости может рассматриваться как одна из значительных фигур Франции второй половины XVI века.

Ключевые слова: История Франции, XVI век, Янус Фрегоз, Аженская епархия, Религиозные войны.

Янус Фрегоз (Janus Frégose), или Джано Фрегосо (Giano Fregoso), (1531–1586), наверное, остался в истории Аженского диоцеза как не самый известный его глава. Кажется, то немногое, что известно о его епископате, уже извлечено из источников историками и краеведами, и время от времени упоминается в редких книгах и статьях¹. Однако время его пребывания в сане епископа продлилось более тридцати лет (1555–1586) и пришлось на время разгара французских гражданских войн, получивших название Религиозных. Ажен и область Ажене были активно вовлечены в эти войны и время от времени даже пребывали в эпицентре событий, в том числе в силу своего местоположения, представляя собой католический анклав в плотном окружении городов и весей гугенотов. В такой ситуации действия епископа Аженского приобретали исключительное значение для католиков французского юга, рассматривавших его как одного из гарантов своего вероисповедания и личной безопасности, равно как для королевского двора и царствующей семьи Валуа, с которой этот прелат был тесно связан и которая опиралась на его церковное и политическое влияние в регионе. Каков же был настоящий вклад Януса Фрегоза в процесс урегулирования религиозно-политических противоречий французского юга второй половины XVI века? Не слишком ли ординарной представляется в литературе фигура этого итальянца на французской службе?

Не так давно в «Биографическом словаре итальянцев» появилась подробная статья о Фрегозе французского историка Ж.-Ф. Дюбо, который суммировал все главные и известные события его жизни, и главное — собрал исчерпывающую на тот момент (1998) библиографию². Статья весьма дополнила вступительное слово к публикации 12 писем

Владимир Владимирович Шишкин — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Средних веков Санкт-Петербургского государственного университета (shivlad@mail.ru).

¹ Из последних см., в частности: Brunet S. «De l'Espagnol dedans le ventre!». Les catholiques du Sud-Ouest de la France face à la Réforme (vers 1540–1589). Paris: Honoré Champion, 2007. P. 373–374, 567, 704, 719.

² Dubost J.-F. Fregoso, Giano // Dizionario Biografico degli Italiani. Vol. 50. 1998. Цит. по: Портал «Энциклопедии Треккани». URL: [http://www.treccani.it/enciclopedia/giano-fregoso_res-7aa38dc2-87ed-11dc-8e9d-0016357eee51_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/giano-fregoso_res-7aa38dc2-87ed-11dc-8e9d-0016357eee51_(Dizionario-Biografico)) (дата обращения: 12.02.2017).

епископа, которое написал известный региональный историк и архивист Ф. Тамизе-Ларрок в 1873 г.³ Эти два биографических очерка вместе с отдельными сведениями, которые привел в своем хорошо документированном исследовании истории Аженского диоцеза аббат Баррер (1886)⁴, собственно, и сформировали неизменное со временем отношение историков к Янусу Фрегозу. В целом, он рассматривается как креатура королевской-матери Екатерины Медичи, чьи приказы и поручения он безупречно исполнял, стараясь всеми силами поддержать королевский авторитет в сложном регионе⁵.

Мы не знаем, как выглядел епископ Аженский. Портреты провинциальных епископов в XVI столетии представляли собой большую редкость, тем более что Янус Фрегоз вел довольно скромный образ жизни, жалуюсь в одном из писем Генриху III, что «является одним из самых бедных прелатов Вашего королевства»⁶. Он практически не покидал пределы Ажени и Гиени и никогда не был в Париже, однако при этом являлся одним из самых доверенных лиц двора. Но почему же мы знаем о нем так мало? Одной из причин является то, что, судя по всему, епископский архив не сохранился или же еще не найден. Во всяком случае, на сегодняшний день мы не располагаем посланиями к нему членов королевской семьи⁷, хотя в своих письмах он всякий раз упоминает о них и благодарит за оказанное внимание Генриха III и его мать.

Что касается упомянутого издания писем прелата, найденных Ф. Тамизе-Ларроком в фондах Национальной библиотеки Франции в Париже, то их незначительное количество⁸ и большие временные лакуны, разделяющие отдельные послания (1560, 1571, 1579–1580, 1585), говорят о том, что далеко не все письма епископа Аженского дошли до нашего времени или, пребывая в архивах, библиотеках и частных коллекциях, еще не введены в научный оборот. Так, например, четыре письма Януса Фрегоза сохранились в Санкт-Петербурге, два из которых — в составе коллекции западных автографов П. П. Дубровского, два других — в собрании древностей Н. П. Лихачева⁹. Эти письма весьма дополняют уже опубликованные материалы и позволяют открыть неизвестные страницы в деятельности епископа Аженского.

Итак, Янус Фрегоз родился в Вероне, как показало уточнение Ж. Моммежа, в январе 1531 года¹⁰. Он являлся одним из многочисленных итальянских епископов, натурализовавшихся во Франции в XVI веке, численность которых между 1535 и 1570 годами достигала 36% от общего числа епископов¹¹. Причиной тому стали

³ *Lettres inédites de Janus Frégose, évêque d'Agen* / Publiées par Ph. Tamizey de Larroque // *Recueil de travaux de la Société d'agriculture, sciences et arts d'Agen*. 2e série. Agen, 1873. Т. III. P. 68–74; другое издание: Bordeaux: C. Lefebvre, 1873.

⁴ *Barrère, l'abbé. Histoire religieuse et monumentale du diocèse d'Agen*. Agen, 1886. Т. II. P. 216–336.

⁵ *Dubost J.-F. La France italienne: XVIe — XVIIe siècle*. Paris: Aubier, 1997. P. 178, 334.

⁶ В письме от 27 октября 1579 г. См.: *Lettres inédites de Janus Frégose, évêque d'Agen...* P. 85.

⁷ Хотя он неоднократно упоминается в переписке Генриха III и Екатерины Медичи: *Lettres de Henri III* / éd. M. François. Paris: Klincksieck, 1972. Т. III. P. 495; *Lettres de Catherine de Medicis* / éd. G. Bagnenault de Puchesse. Paris, 1897. Т. VI. P. 87, 300, 338, 501; Paris, 1899. Т. VII. P. 90, 155.

⁸ См. археографическую сноску Ф. Тамизе-Ларрока: *Lettres inédites de Janus Frégose, évêque d'Agen...* P. 73. № 3.

⁹ Об этих коллекциях: *Люблинская А. Д. Предисловие // Документы по истории Гражданских войн во Франции. 1561–1563* / под ред. А. Д. Люблинской. М.: JL, 1962. С. 3–10; *François M. Pierre Dubrowsky et les manuscrits de Saint-Germain-des-Près à Leningrad* // *Mémorial du xiv^e centenaire de l'abbaye de Saint-Germain-des-Près*. Paris, 1959. P. 333–342; *Рукописные источники по истории Западной Европы в Архиве Ленинградского отделения Института истории СССР: археографический сборник* / отв. ред. В. И. Рутенбург, А. Д. Люблинская. Л.: Наука, 1982; «Звучат лишь письма...». К 150-летию со дня рождения академика Николая Петровича Лихачёва. Каталог выставки. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа. 2012.

¹⁰ *Momméja J. À quelle date naquit l'évêque Janus Frégose ?* // *Revue de l'Agenais*. 1907. Т. XXXIV. P. 548–549.

¹¹ *Boucher J. La cour de Henri III*. Paris: Ouest France, 1986. P. 99–100. По данным, которые приводит Дж. Берджин, общее число диоцезов Франции в 1590-х гг. — 113 (*Bergin J. The making of French episcopate. 1589–1661*. New Haven; London: Yale University press, 1996. P. 148).

Итальянские войны французских королей (1494–1559), повлекшие в числе прочего усиление социально-культурного влияния Италии на Францию, упрочение политических и династических связей с итальянскими государствами и их властителями, включая папский престол. Итальянские принцессы — Екатерина Медичи, благодаря браку с Генрихом II ставшая королевой Франции и матерью последних королей рода Валуа, и Анна д'Эсте, супруга герцога де Гиза, а потом герцога де Немура, Мадлена Савойская, жена герцога де Монморанси, — прибывали во Францию вместе со своими родственниками, равно как большими свитами, члены которых со временем стали занимать важные придворные и государственные должности. Во Франции оседали и натурализовались целые итальянские кланы, и фамилия Фрегосо не была исключением.

Служба этой семьи королю Франции началась еще при отце Януса — Чезаре Фрегосо, сыне дожа Генуи, который воевал на стороне Франции, а в 1541 г., отправляясь в Венецию в качестве посла Франциска I, был убит агентами императора Карла V¹². Семья Чезаре — вдова Констанция Рангони и четверо сыновей — была вынуждена искать убежище во Франции. По просьбе короля кардинал Лотаринский Жан де Гиз, епископ Аженский, уступил им одну из своих резиденций в Ажене — замок Базан (Bazens), который стал их основным домом более чем на сорок лет¹³. Монархом также было принято решение о том, что епископство Аженское после смерти кардинала отойдет одному из детей: поначалу предполагалось, что будущим епископом станет старший брат Януса Этторе (Гектор) Фрегосо (ум. 1551 г.)¹⁴.

Кардинал Жан Лотарингский скончался в 1550 г., но так как ни один из братьев Фрегосо на тот момент еще не достиг надлежащего возраста для занятия кафедры в Ажене (27 лет), по просьбе их матери епископом был утвержден их наставник, секретарь их отца, известный итальянский писатель Маттео Банделло, также эмигрировавший во Францию¹⁵. В 1555 г., согласно договоренности, он отказался от сана в пользу Джано Фрегосо, которого на французский манер стали именовать Жанюс (русский, латинизированный вариант — Янус)¹⁶. В сентябре 1558 г., достигнув положенного возраста для отправления епископских функций и получив благословение в Риме, Янус Фрегос приступил к своим церковным обязанностям¹⁷. Надо полагать, за всеми этими передвижениями и договоренностями стояла значительная фигура, каковой являлась соотечественница Фрегосов, королева Екатерина Медичи. Кстати, в ее парижском окружении позднее появится еще один ее протеже — представитель этой семьи: граф де Мюре, Жан-Галеас Фрегос, который станет камер-юнкером ее сына Карла IX и важным дипломатическим агентом¹⁸. Мы не знаем наверняка,

¹² Poumarède G. Le «villain et sale assassinat» d'Antonio Rincan et Cesare Fregoso (1541). Un incident diplomatique exemplaire? // L'incident diplomatique (XVIe — XVIIIe siècle) / sous la dir. de L. Bely et G. Poumarède. Paris: A. Pedone, 2009. P. 7–44.

¹³ Несмотря на благоволение кардинала, Фрегосы, судя по всему, не стали клиентами Гиз-Лотарингских, самой могущественной семьи Франции. Во всяком случае, нет никаких сведений о существовании регулярных связей или корреспонденции между Янусом Фрегосом и Гизами, за исключением одного послания епископа в адрес кардинала Шарля Лотарингского от 3 ноября 1560 г., равно как ответного комплиментарного письма. (Lettres inédites de Janus Frégose, évêque d'Agen... P. 75–76; Lettres du Cardinal Charles de Lorraine (1525–1574) / publiées et présentées par Daniel Cuisiat. Genève: Droz, 1998. P. 433). К тому же позднее епископ Аженский несколько лет судился за аббатство Фонфруад с кардиналом д'Эсте, братом герцогини Немурской, матери герцога Генриха де Гиза, что не могло не отразиться на отношении прелата к этому клану.

¹⁴ Mathorez J. Le clergé italien en France au XVIe siècle // Revue d'histoire de l'Eglise de France. 1922. Vol. 8. № 41. P. 419–420. Ф. Тамизе-Ларпок называет иную дату смерти Этторе Фрегосо — 10 февраля 1552 г. (Lettres inédites de Janus Frégose, évêque d'Agen... P. 77).

¹⁵ Автор изначальной версии «Ромео и Джульетты».

¹⁶ Barrère, l'abbé. Histoire religieuse et monumentale du diocèse d'Agen... P. 210–216.

¹⁷ Ibid. P. 216.

¹⁸ Bryson D. M. Queen Jeanne and the Promised Land. Dynasty, Homeland, Religion and Violence in XVIth Century France. Leiden: Brill, 1999. P. 289.

каким путем складывался этот механизм протекции в 1550-е гг., однако доверительные отношения Януса Фрегоза и королеввы-матери уже в начале 1560-х гг. были очевидны, несмотря на то, что впервые оба увидели друг друга только в марте 1565 г., во время «Большого путешествия» двора по Франции, когда королевский поезд прибыл в Ажен.

Епископат Януса Фрегоза, как отмечалось, практически полностью пришелся на кровопролитные сорокалетние Религиозные войны, которые начались именно на юге Франции в 1559 г.¹⁹ В публикации Ф. Тамизе-Ларрока отсутствуют послания епископа, датированные 1560-ми гг., за исключением письма вежливости кардиналу Шарлю де Гиз-Лотарингскому от 3 ноября 1560 г.²⁰ Однако мы знаем, что молодой прелат в это время вел активную церковно-политическую деятельность, несмотря на то, что ему досталась епархия, разоренная чумой 1557 г. и последующими неурожайными годами. 7 февраля 1561 г. датировано первое петербургское письмо Януса Фрегоза, написанное по-итальянски, в котором он пытается избежать чрезмерного налогообложения в пользу короны и защищает духовенство Ажене:

«Мадам, Сразу же по получении королевской грамоты от 10-го дня прошлого декабря, в которой Ваше Величество приказывает взимать четыре десятины с духовенства моего диоцеза из ближайшего урожая, я приказал собрать владельцев бенефициев, которым изложил желание и приказ Вашего Величества согласно содержанию этой грамоты. Хотя духовенство обнаруживает свою готовность и преданность выказать все повиновение, которое каждый добрый и верный подданный и слуга обязан оказывать, тем не менее, они ответили и заявили, что не в состоянии уплатить указанную десятину по причине их бедности и несчастий нынешнего времени, ибо некоторые министры, прибывшие из Женевы²¹, проповедуют обычно против установлений Церкви, отторгая народ от повиновения ее служителям и от уплаты им того, что должно, и что многие церкви лишились своих глав и прочих священнослужителей, совершающих таинства и Божественную службу, ибо они изгнаны, изображения святых свергнуты, а украшения расхищены, как я и другие мои [приближенные] предупреждали Ваше Величество. Насчет этого упомянутое духовенство просит меня, что я смиреннейше и делаю, выказать жалость к нашей бедности и несчастиям, каковых случилось больше, нежели в каком-либо другом диоцезе, а мы будем ежечасно молить Бога о долгом счастье и процветании Вашего Величества»²².

Нам неизвестны последствия этого письма — скорее всего, двор оставил свое распоряжение в силе, однако закрыл глаза на недоимки, поскольку в аналогичном, отчаянном финансовом положении пребывали многие епархии, разоренные внешними войнами, последствиями «революции цен XVI в.» и прочими бедствиями.

Однако самая большая опасность для благополучия Ажене исходила от гугенотов — сторонников учения Жана Кальвина, нашедшего наибольшее число адептов на французском юге, которые попытались захватить Ажен весной 1562 г., подобно другим городам. Именно протестанты стали разжигателями гражданской войны на юге Франции. Епископ Аженский тогда спас руководство города — консулов, судей, чиновников и прочих богатых горожан — позволив им укрыться за неприступными стенами епископской резиденции и выдержав четырехмесячную осаду (апрель-август), пока не пришла помощь со стороны знаменитого

¹⁹ Шишкин В. В. О переиздании французских автографов середины XVI века из Российской национальной библиотеки // Документы по истории Франции середины XVI века: преддверие Религиозных войн (1559–1560) / публикация Т. П. Вороновой и Е. Г. Гурари под ред. А. Д. Люблинской / общая ред. В. В. Шишкина // Приложение к журналу «Средние века». Вып. 7. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2013. С. 7–13.

²⁰ Lettres du Cardinal Charles de Lorraine (1525–1574)... P. 433.

²¹ Т. е. гугенотские пасторы, обучавшиеся в Женеве, под руководством Жана Кальвина.

²² Цит. по: Документы по истории Гражданских войн во Франции. 1561–1563... С. 16–17.

капитана Блеза де Монлюка, также жителя Ажена и автора знаменитых мемуаров — «Комментариев»²³.

Во время периода временного умиротворения, в 1565 г., королевский двор во главе с молодым Карлом IX, Екатериной Медичи, фактической правительницей Франции, и ее младшей дочерью Маргаритой де Валуа по пути в Байонну останавливался в Ажене, где епископ отслужил по этому случаю торжественную мессу и достойно встретил двор²⁴. Королева-мать, видимо, убедилась в правильности своего выбора, встретив хорошо образованного и преданного своего долгу прелата-политика, и в дальнейшем продолжала всецело поддерживать свою креатуру. Многие последующие события в жизни Януса Фрегоза оказались тесно связаны с этими двумя августейшими дамами — Екатериной и Маргаритой. Так, нам известно о неоднократных проявлениях внимания королевы-матери к просьбам прелата: например, она живо откликнулась на прошение епископа о финансовой помощи во время его службы в совете короля и королевы Наваррских (Генриха де Бурбона и Маргариты де Валуа) в 1579 г., когда он был вынужден нести непредвиденные расходы при наваррском дворе в Нераке, не получая при этом жалования²⁵. Для решения проблемы в письме от 5 октября 1579 г. она рекомендует королю приказать генеральному сборщику налогов Бордо найти возможность удовлетворить эту просьбу²⁶.

Весной этого же года она поддержала претензии епископа Аженского на богатое цистерцианское аббатство Сент-Мари де Фонфруад (Sainte-Marie de Fontfroide) в Нарбоннском диоцезе, дарованное ему еще ее супругом Генрихом II, однако права на которое предъявлял также кардинал Луиджи д'Эсте, брат герцогини Немурской. Екатерина в своем письме от 14 марта 1579 г. просит могущественную герцогиню — мать герцога Генриха де Гиза — помочь достигнуть компромисса и оставить аббатство Фрегозу, предлагая ей стать посредницей в споре²⁷. Конечно, самостоятельно епископ Аженский никогда не смог бы выиграть тяжбу за аббатство с семьей Эсте — внуками Людовика XII, поэтому королева-мать 14 апреля этого же года специально просит Генриха III вмешаться в это дело, обронив характерную фразу: «Я знаю епископа Аженского как прелата, весьма преданного Вашей службе»²⁸. Известно, что Генрих III передал тяжбу на суд Большого королевского совета, о чем известил кардинала д'Эсте, настоятельно рекомендуя ему добровольно «отказаться от аббатства», которое принадлежит Янусу Фрегозу «по праву»²⁹. В итоге королю удалось убедить свой совет принять решение в пользу епископа, который окончательно вступил во владение Фонфруадом в 1582 г., а позже сумел закрепить его за представителями своей семьи, владевшими им вплоть до 1646 г.³⁰ Таким образом, корона пыталась компенсировать скудость и нерегулярность доходов, получаемых Янусом Фрегозом в Ажене, и заодно отблагодарить одного из самых преданных представителей первого сословия. То, что король и королева-мать, защищая интересы маленького епископа, не побоялись возможной ссоры с Эсте-Гизами, свидетельствует в числе прочего о стремлении

²³ *Commentaires et lettres de Blaise de Monluc, maréchal de France* / éd. Alphonse de Ruble. Paris: J. Renouard, 1866. Т. II. P. 351–352; *Barrère, l'abbé. Histoire religieuse et monumentale du diocèse d'Agen...* P. 297–301.

²⁴ *Habasque F. La Cour de France à Agen, 1564–1565* // *Revue de l'Agénais*, 1878. Т. V. P. 195–220.

²⁵ Совет был создан по итогам Неракских мирных соглашений, заключенных от имени Генриха III Екатериной Медичи с лидером гугенотов, королем Наварры Генрихом де Бурбонном, в феврале 1579 г. О трудностях своего пребывания в Ажене епископ пишет королю и его матери в трех письмах от августа-октября 1579 г. (*Lettres inédites de Janus Frégose, évêque d'Agen...* P. 81–86).

²⁶ *Lettres de Catherine de Medicis...* Т. VII. P. 155.

²⁷ *Ibid.* Т. VI. P. 300.

²⁸ *Ibid.* P. 338.

²⁹ В письме от 24 марта 1578 г. (*Lettres de Henri III...* Т. III. P. 495).

³⁰ *Gallia Christiana, in provincias ecclesiasticas distributa. Parisiis: Ex typographia regia*, 1739. Tomus sextus. P. 215, XLVI–L.

короны сохранять и умножать верную себе клиентелу, в противовес партиям ультра-католиков и гугенотов.

Нам мало что известно о начале 1570-х в жизни Януса Фрегоза. От этого времени осталось только одно послание, адресованное Карлу IX в ноябре 1571 г. и касающееся судьбы одного португальского дворянина (chevalier Andrehomme), за которого он хлопотет, поскольку тот принадлежал к числу подчиненных Оттавио Фрегозо (Octave Frégose), командующего галерным флотом Гиени, другого (также покойного на тот момент) брата епископа³¹. К слову сказать, Оттавио Фрегозо в 1569–1570 гг. был инициатором ссоры с Монлюком, в то время вице-адмиралом и генеральным наместником Гиени, не давая ему заниматься спекуляцией зерном и задерживая снаряженные им корабли, и последний даже обвинял его в покушении на свою жизнь, называя его с иронией «ужасным братом нашего доброго епископа»³². Монлюк был уверен, что Янус Фрегоз был в курсе всех замыслов своего родственника и также соучаствовал в заговоре³³. Сейчас сложно понять детали этого конфликта и что-то утверждать наверняка: вскоре после этих событий Оттавио умер (1571), а через несколько лет не стало и автора «Комментариев» (1577). Корона, видимо, хорошо осведомленная о деталях этой истории и весьма заинтересованная как в военно-административных услугах Монлюка, который успешно воевал с гугенотами юга, так и братьев Фрегозов, не менее отважно защищавших королевский и церковный авторитет, решила замять это дело и не принимать решения в чью-либо пользу, закрыв глаза на все махинации.

Второе по времени послание Януса Фрегоза, сохранившееся в Санкт-Петербурге, относится к началу Седьмой религиозной войны, начавшейся в апреле 1580 г.³⁴ Оно также адресовано королеве-матери и датировано 27 апреля. В публикации Ф. Тамизе-Ларока присутствует письмо епископа от 28 апреля, направленное Генриху III. Дата наводит на мысль, что на деле оба письма были отправлены одним курьером. Написанные по поводу начавшихся военных действий в регионе, полные беспокойства и просьб о военной помощи, являющиеся продолжением епископских писем февраля-марта — по сути, пространных отчетов о растущем напряжении в отношениях католиков и гугенотов юга, они, прежде всего, нацелены на обеспечение безопасности области Ажене и ее католического населения, ради чего Янус Фрегоз даже был готов нанять иностранцев³⁵. Любопытно, что в этом письме к своей покровительнице прелат более откровенен и менее официален, чем в послании к королю, сообщает больше подробностей, не устывая просить о помощи:

«Мадам, Уже какое-то время здесь происходят беспорядки, во главе с их зачинщиками, что мы предвидели и что наблюдаем теперь в месте поддержания мира; мира, о котором все торжественно договаривались. Происходят совсем противоположные события, к моему большому сожалению, равно как к сожалению всех Ваших подданных и слуг Вашего Величества, ибо гугеноты из соседних мест взяли за оружие одновременно, поднимая города и деревни, изгоняя и пленяя жителей, проявляя иные враждебные действия, от которых Ваши подданные пребывают в большом беспокойстве, видя также, что названные гугеноты собирают силы в различных местах и им никто не осмеливается сопротивляться и оказывать сопротивление. И если в скором времени Вашим Величеством не будут найдены способы противодействия, это приведет к тому, что они захватят

³¹ В письме от 8 ноября 1571 г. (Lettres inédites de Janus Frégose, évêque d'Agen... P. 77–78).

³² Commentaires et lettres de Blaise de Monluc, maréchal de France / éd. Alphonse de Ruble. T. III. Paris: J. Renouard, 1868. P. 395.

³³ Brunet S. «De l'Espagnol dedans le ventre!». Les catholiques du Sud-Ouest de la France face à la Réforme (vers 1540–1589)... P. 373–374.

³⁴ Шишкин В. В. Маргарита де Валуа и Седьмая религиозная война во Франции (апрель–ноябрь 1580 г.) // Человек XVI столетия / под ред. Сванидзе А. А., Ведюшкина В. А. М.: ИВИ РАН, 2000. С. 29–34.

³⁵ Видимо, итальянцев; письма от 7 февраля Екатерине Медичи и 4 марта Генриху III (Lettres inédites de Janus Frégose, évêque d'Agen... P. 89–93).

еще больше городов, которые после будет трудно вернуть назад, и что обречет Ваших добрых подданных на смерть и разорение. Поскольку я знаю, что Ваше Величество будет уведомлено об этом [от других], я более не буду что-либо добавлять к сказанному, желая Вашему высокому Величеству процветания, ежедневно моля Бога, мадам, дабы Он даровал Вам очень долгую и цветущую жизнь»³⁶.

В своих письмах 1579–1580 гг. Янус Фрегоз регулярно упоминает Маргариту де Валуа, королеву Наваррскую, отмечая ее значительные посреднические усилия по урегулированию сложной ситуации на юге Франции. Убежденная католичка, выданная замуж накануне Варфоломеевской ночи за одного из лидеров гугенотов Генриха де Бурбона, короля Наварры, она стала настоящей союзницей епископа Аженского³⁷. В этом была убеждена и Екатерина Медичи, представляя свою дочь гасконской католической знати в марте 1579 г. во время очередного визита в Ажен: «Моя дочь всегда будет защитницей католиков, будет следить за вашими делами и оберегать ваше положение. Обращайтесь к ней и будьте уверены, что она сделает все для того, чтобы ваши чаяния исполнялись»³⁸. Маргарита пыталась подчеркивать исключительно равное отношение ко всем своим подданным обеих религий, будучи последовательницей философии неоплатоников и находя свой духовный идеал в поддержании гармоничных отношений между католиками и гугенотами, и в то же время действительно активно защищала интересы католиков Наварры и Гаскони, во многих местах оставшихся в меньшинстве и зажатых в анклавах³⁹. Ажен она справедливо рассматривала как свой главный форпост и гарант своего собственного влияния, поскольку являлась графиней Аженской. В 1584 г. вместе с епископом она основала иезуитский коллеж в городе, для образования и воспитания юношей⁴⁰. Не располагая большим штатом духовных лиц в гугенотском Нераке⁴¹, она использовала епископа Аженского как фактического главу своего церковного дома — главного альмонария, раздатчика милостыни, благо что расстояние между городами можно было преодолеть за один день⁴². Таким образом, Янус Фрегоз волей-неволей стал участником большой политической игры, далеко вышедшей за пределы области Ажене, превратившись в придворного епископа королевы Наваррской, дочери Франции, с 1584 г. ставшей наследницей французского трона как жена Генриха Наваррского⁴³.

Новый статус, с одной стороны, открывал для него большие возможности и, с другой, добавлял не меньше проблем, поскольку отношения Маргариты де Валуа со всеми ее родственниками, включая супруга, резко испортились в 1584–1585 гг.⁴⁴ Третье из петербургских писем, по-прежнему адресованное Екатерине Медичи, датировано 5 августа 1584 г. и касается встречи королевы Наваррской и посланца Генриха III герцога д'Эпернона, в Неракском замке:

³⁶ Российская национальная библиотека. Отдел рукописей. Собрание П. П. Дубровского. Автограф 98/4. № 65.

³⁷ Шишкин В. В. «Истинная католичка» замужем за гугенотским лидером: пример Маргариты де Валуа // Исторический журнал — научные исследования. № 6. М.: Nota Bene, 2011. С. 59–67.

³⁸ *Lauzun Ph. Itineraire raisonnée de Marguerite de Valois*. Paris: Picard, 1902. P. 84.

³⁹ *Маргарита де Валуа*. Мемуары. Избранные письма. Документы / сост., пер., прим., публ. В. В. Шишкина (при участии Элиан Вьенно и Лорана Ангара). СПб.: Евразия, 2010. С. 159–162.

⁴⁰ *Lauzun Ph. Itineraire raisonnée de Marguerite de Valois...* P. 269–271.

⁴¹ В ее штате за 1584 г. числились: главный альмонарий, 5 ординарных альмонариев, 2 священника, 2 служки (*Lauzun Ph. Itineraire raisonnée de Marguerite de Valois...* P. 263–264). Причем невозможно сказать, кто из них де-факто находился в свите королевы.

⁴² 26 км.

⁴³ В связи с кончиной наследника трона, герцога Франсуа Анжуйского, младшего брата Генриха III и Маргариты, в июне 1584 г.

⁴⁴ Шишкин В. В. «Схватить королеву Наваррскую». Беглый двор Маргариты де Валуа в 1585–1587 гг. // Французский ежегодник 2014. Жизнь двора во Франции от Карла Великого до Людовика XIV / под. ред. А. В. Чудинова и Ю. П. Крыловой. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2014. С. 208–238.

«Мадам, несмотря на то, что Ваше Величество будет извещено обо всех подробностях встречи королевы Наваррской и господина герцога д'Эпернона, тем не менее, оказывая постоянно Ее Величеству все услуги, на которые я способен, я не могу не рассказать Вашему Величеству об этом деле. Все прошло во взаимном удовольствии, отчего все Ваши добрые служители и служители королевы пребывают в огромной радости, зная, насколько Ваше Величество желало этого ради блага, которое поспособствует всеобщему умиротворению и хорошо послужит величию названной королевы Вашей дочери. Служа ей, я ни в чем не буду щадить себя, что и делал во всех случаях, желая только обладать тем счастьем, которое Ваши Величества получают от моих благих действий, благочестивых и верных Вашей службе, постоянно моля Господа, мадам, чтобы Он умножил удовольствие Вашего Величества от исполнения Ваших высоких желаний, равно как о [даровании] Вам очень долгой и счастливой жизни»⁴⁵.

За внешней малой информативностью этого послания скрывалась большая драма: в действительности герцог д'Эпернон, помимо цели убедить Генриха Наваррского стать полноценным наследником трона Валуа путем возвращения в католичество, видимо, имел инструкции сообщить королю и королеве Наваррским о необходимости их полного политического и семейного примирения и возобновления супружеских отношений, поскольку в обеих королевских семьях — французской и наваррской — не было детей, но именно наваррская пара еще имела шанс обзавестись наследником. Французская корона не могла допустить, чтобы трон Капетингов в итоге отошел к чужеродному лотарингскому клану Гизов. Епископ Аженский, явно посвященный в настоящие цели визита фаворита Генриха III, специально прибыл в Нерак по просьбе королевы-матери, чтобы удостовериться в успешном проведении встречи и заодно поддержать королеву Маргариту.

Продолжая выполнять инструкции двора, 15 августа 1584 г. Янус Фрегос сопровождал королеву Наваррскую на богомолье в Нотр-Дам де Бон-Анконтр (Nôtre-Dame de Bon-Encontre, буквально: «Место чудесной встречи с Богородицей»), недалеко от Ажена, надо полагать, с целью молить о деторождении⁴⁶. Однако чуда не случилось: король Наваррский, серьезно увлеченный графиней де Гиш, почти не навещал свою супругу, ничего не делая для продолжения своего рода и упрочения своего ранга наследника трона Франции. В такой ситуации весной 1585 г. Маргарита, одинокая католическая королева в гугенотском Нераке, которой без поддержки Генриха Наваррского начала угрожать опасность быть отравленной, решила окончательно перебраться в спасительный Ажен, куда она выехала в марте 1585 г.⁴⁷

Ажен стал резиденцией двора королевы Маргариты, и епископ Аженский — ее главным церковным советником. Уже в мае 1585 г., опираясь на отряды дворян-католиков Ажене и заручившись поддержкой герцогов Гизов, Маргарита де Валуа объявила себя сторонницей Католической лиги, имевшей целью возвести Генриха де Гиза на трон, и, таким образом, окончательно порвала с мужем, братом и матерью. По сути, Ажен превратился в центр суверенного королевского двора, а Янус Фрегос оказался между Сциллой и Харибдой. С одной стороны, он был бесконечно предан Екатерине Медичи, с другой — у него было мало возможностей противостоять Маргарите и ее амбициям, поэтому он должен был продолжать выполнять роль епископа ее двора. Правда, Ж.-Ф. Дюбо сделал предположение, что новое положение епископа Аженского, явно возвышающее его над иными прелатами, было ему на руку, и он поддержал королеву⁴⁸.

⁴⁵ Цит по: Шишкин В. В. История одной аудиенции: о чем говорила Маргарита де Валуа с герцогом д'Эперноном 5 августа 1585 года? // Universitas historiae. Сборник статей в честь Павла Юрьевича Уварова. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2016. С. 419, 427.

⁴⁶ Lauzun Ph. Itinéraire raisonnée de Marguerite de Valois... P. 298–299.

⁴⁷ Шишкин В. В. О чем не вспомнила королева Франции и Наварры // Маргарита де Валуа. Мемуары. Избранные письма. Документы... С. 218–219.

⁴⁸ Dubost J.-F. Fregoso, Giano...

Однако этому предположению нет никаких доказательств. Более того, последнее письмо Януса Фрегоза в публикации Ф. Тамизе-Ларрока, от 8 июня 1585 г., адресованное Генриху III, в котором он просит разрешить сложить с себя полномочия епископа и оставить кафедру своему племяннику — Александру Фрегозу, говорит о попытке уйти с политической сцены и не участвовать в мятеже королевы Наваррской⁴⁹.

Корона не поддержала просьбу епископа: в ситуации, когда Янус Фрегоз являлся единственной фигурой, способной стать посредником между парижским и аженским дворами, в условиях возобновившейся гражданской войны, об отставке не могло быть и речи. Авантюра Маргариты и ее сторонников закончилась в сентябре 1585 г., когда она была вынуждена бежать из Ажена, а город заняли королевские войска маршала Матиньона. Характерно, что именно епископ Аженский, по предложению Генриха III и Екатерины Медичи, стал во главе городского совета, по сути, взяв на себя полномочия светской и церковной власти⁵⁰. Это еще раз свидетельствует о том, что у короны не было никаких сомнений в верности Януса Фрегоза, хотя тот продолжал до последнего момента исполнять все свои обязанности при королеве Наваррской⁵¹. Благодаря его вмешательству двор Маргариты беспрепятственно покинул город со всем багажом, последовав за своей госпожой.

Последнее из петербургских писем, от 22 февраля 1586 г., написано в год смерти Януса Фрегоза, и, видимо, касается согласования разосланного в диоцезы текста, который должен был подтверждать возвращение гугенотов в католическую веру:

«Сир, выполняя приказание, которое Вашему Величеству угодно было мне отдать в письмах от 10 числа минувшего месяца, я Вам возвращаю форму исповедания веры, каковую Ваше Величество мне направляло ранее, касающуюся тех Ваших подданных из нового вероисповедания, которые пожелают вернуться лоно католической, апостольской римской Церкви, и желаю, Сир, Вашему Величеству очень долгого и счастливого процветания»⁵².

В октябре 1586 г. Янус Фрегоз скончался в возрасте 55 лет, надо полагать, в том числе от «чрезмерных трудов»⁵³ по сохранению благополучия своей епархии и политической стабильности области Ажене. Религиозные войны были в полном разгаре, и регион Ажене испытает еще много превратностей, однако останется католическими и верным короне.

С одной стороны, Аженский предстоятель — типичный епископ XVI столетия, руководствующийся решениями Тридентского собора, разделил судьбу многих прелатов, вовлеченных в государственно-политические дела и вынужденных заниматься вопросами, далекими от церковных обязанностей⁵⁴. Однако именно ему выпало быть во главе церковного дома наследницы трона Маргариты де Валуа, руководить советом Ажена, организовывать вооруженное сопротивление гугенотам. Креатура королевы-матери и доверенное лицо короля, он ни разу не изменил своему долгу перед короной и выполнял свои многочисленные обязательства, принимая на себя функции духовного пастыря, церковного администратора, королевского советника и политического посредника, причем в условиях кровавых Религиозных войн и собственной хронической нужды. Почитатель гуманистов Скалигеров, ученик М. Банделло, и при этом — настоящий француз, Янус Фрегоз должен рассматриваться как одна из значительных фигур времени религиозных и политических коллизий второй половины XVI века.

⁴⁹ Lettres inédites de Janus Frégose, évêque d'Agen... P. 99.

⁵⁰ Barrère, l'abbé. Histoire religieuse et monumentale du diocèse d'Agen... P. 335.

⁵¹ Lauzun Ph. Itinéraire raisonnée de Marguerite de Valois... P. 330.

⁵² Архив Санкт-Петербургского Института истории РАН. Коллекция Н. П. Лихачева. Зап.-европ. секция. Карт. 345. № 9.

⁵³ На что он жаловался в письме к королю годом ранее (Lettres inédites de Janus Frégose, évêque d'Agen... P. 99).

⁵⁴ Плешкова С. Л. Франция XVI — начала XVII века. Королевский галлианизм. М.: Изд-во МГУ, 2005. С. 394–395.

Источники и литература

1. Архив Санкт-Петербургского Института истории РАН. Коллекция Н. П. Лихачева. Зап.-европ. секция. Карт. 345. № 9.
2. Российская национальная библиотека. Отдел рукописей. Собрание П. П. Дубровского. Автограф 98/4. № 65.
3. «Звучат лишь письма...». К 150-летию со дня рождения академика Николая Петровича Лихачёва. Каталог выставки / Государственный Эрмитаж. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа. 2012.
4. Люблинская А. Д. Предисловие // Документы по истории Гражданских войн во Франции. 1561–1563 / Под ред. А. Д. Люблинской. М.; Л., 1962.
5. Рукописные источники по истории Западной Европы в Архиве Ленинградского отделения Института истории СССР: археографический сборник / отв. ред. В. И. Рутенбург, А. Д. Люблинская. Л.: Наука, 1982.
6. Маргарита де Валуа. Мемуары. Избранные письма. Документы / сост., пер., прим., публ. В. В. Шишкина (при участии Элиан Вьенно и Лорана Ангара). СПб.: Евразия, 2010.
7. Пleshкова С. Л. Франция XVI — начала XVII века. Королевский галликанизм. М.: Изд-во МГУ, 2005. С. 394–395.
8. Шишкин В. В. О переиздании французских автографов середины XVI века из Российской национальной библиотеки // Документы по истории Франции середины XVI века: преддверие Религиозных войн (1559–1560) / публикация Т. П. Вороновой и Е. Г. Гурари под ред. А. Д. Люблинской / общая ред. В. В. Шишкина // Приложение к журналу «Средние века». Вып. 7. М.: Издание Института всеобщей истории РАН, 2013.
9. Шишкин В. В. Маргарита де Валуа и Седьмая религиозная война во Франции (апрель–ноябрь 1580 г.) // Человек XVI столетия / под ред. Сванидзе А. А., Ведюшкина В. А. М.: ИВИ РАН, 2000. С. 29–34.
10. Шишкин В. В. «Истинная католичка» замужем за гугенотским лидером: пример Маргариты де Валуа // Исторический журнал — научные исследования. № 6. М.: Nota Bene, 2011. С. 59–67.
11. Шишкин В. В. «Схватить королеву Наваррскую». Беглый двор Маргариты де Валуа в 1585–1587 гг. // Французский ежегодник 2014. Жизнь двора во Франции от Карла Великого до Людовика XIV / под. ред. А. В. Чудинова и Ю. П. Крыловой. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2014. С. 208–238.
12. Шишкин В. В. История одной аудиенции: о чем говорила Маргарита де Валуа с герцогом д'Эперноном 5 августа 1585 года? // Universitas historiae. Сборник статей в честь Павла Юрьевича Уварова. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2016. С. 419–427.
13. Barrère, l'abbé. Histoire religieuse et monumentale du diocèse d'Agen. Agen, 1886. Т. II.
14. Bergin J. The making of French episcopate. 1589–1661. New Haven; London: Yale University press, 1996.
15. Boucher J. La cour de Henri III. Paris: Ouest France, 1986.
16. Brunet S. «De l'Espagnol dedans le ventre!». Les catholiques du Sud-Ouest de la France face à la Réforme (vers 1540–1589). Paris: Honoré Champion, 2007.
17. Bryson D. M. Queen Jeanne and the Promised Land. Dynasty, Homeland, Religion and Violence in XVIth Century France. Leiden: Brill, 1999.
18. Commentaires et lettres de Blaise de Monluc, maréchal de France / éd. Alphonse de Ruble. Paris: J. Renouard, 1866. Т. II; Paris: J. Renouard, 1868. Т. III.
19. Dubost J.-F. La France italienne: XVIe — XVIIe siècle. Paris: Aubier, 1997.
20. Dubost J.-F. Fregoso, Giano // Dizionario Biografico degli Italiani. Vol. 50. 1998. [http://www.treccani.it/enciclopedia/giano-fregoso_res-7aa38dc2-87ed-11dc-8e9d-0016357eee51_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/giano-fregoso_res-7aa38dc2-87ed-11dc-8e9d-0016357eee51_(Dizionario-Biografico)) (дата обращения: 12.02.2017).
21. François M. Pierre Dubrowsky et les manuscrits de Saint-Germain-des-Prés à Leningrad // Mémorial du xiv^e centenaire de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Paris, 1959. P. 333–342.
22. Gallia Christiana, in provincias ecclesiasticas distributa. Parisiis: Ex typographia regia, 1739. Tomus sextus. P. 215, XLVI–L.

23. *Habasque F.* La Cour de France à Agen, 1564–1565 // *Revue de l'Agenais*. 1878. T. V. P. 195–220.
24. *Launuz Ph.* Itinéraire raisonnée de Marguerite de Valois. Paris: Picard, 1902.
25. Lettres inédites de Janus Frégose, évêque d'Agen / publiées par Ph. Tamizey de Larroque // *Recueil de travaux de la Société d'agriculture, sciences et arts d'Agen*. 2e série. Agen, 1873. T. III. P. 68–74; отдельное издание: Bordeaux: C. Lefebvre, 1873.
26. Lettres de Henri III / éd. M. François. Paris: Klincksieck, 1972. T. III.
27. Lettres de Catherine de Medicis / éd. J. Baguenault de Puchesse. Paris, 1897. T. VI; Paris, 1899. T. VII.
28. Lettres du Cardinal Charles de Lorraine (1525–1574) / publiées et présentées par Daniel Cuisiat. Genève: Droz, 1998.
29. *Mathorez J.* Le clergé italien en France au XVIe siècle // *Revue d'histoire de l'Église de France*. 1922. Vol. 8. № 41. P. 419–420.
30. *Momméja J.* À quelle date naquit l'évêque Janus Frégose ? // *Revue de l'Agenais*. 1907. T. XXXIV. P. 548–549.
31. *Poumarède G.* Le «villain et sale assassinat» d'Antonio Rincan et Cesare Fregoso (1541). Un incident diplomatique exemplaire? // *L'incident diplomatique (XVIe – XVIIIe siècle)* / sous la dir. de L. Bely et G. Poumarède. Paris: A. Pedone, 2009. P. 7–44.

Vladimir Shishkin. Janus Frégose, Bishop of Agen, a Prelate during the Period of the Religious Wars in France.

The material in this article is based on archival documents from collections in St. Petersburg, and devoted to the study of the church and political career of Janus Frégose, Bishop of Agen (1531–1586) who was the head of the church house of the king's sister Marguerite de Valois and also directed the city council of Agen and organized the armed resistance to the Huguenots during the aggravation of religious and political hostilities in southern France. The protégé of the Queen-Mother Catherine de Medicis and an authorized representative of kings Charles IX and Henry III, he never betrayed the interests of the crown and fulfilled his numerous responsibilities, assuming functions of spiritual pastor, church administrator, royal adviser and political intermediary during the time of religious wars and financial difficulties. Thus he can be considered as one of the key figures of French history during the second half of the 16th century.

Keywords: History of France, 16th century, Janus Frégose, Diocese of Agen, religious wars.

Vladimir Vladimirovich Shishkin — Candidate of Historical Sciences, Assistant Professor of the Department of Medieval History at St. Petersburg State University (shivlad@mail.ru).

И. В. Амбарцумов

ХАРИЗМАТИЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА: ИСТОРИЯ, ЦЕРКОВНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ, ОСОБЕННОСТИ ВЕРОУЧЕНИЯ И СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ

Статья посвящена харизматическим церквям и общинам Санкт-Петербурга. Дается общее представление о харизматизме как модернистской ветви пятидесятничества. Приведены сведения об истории и современном состоянии некоторых петербургских общин. Рассмотрены особенности религиозной практики и внутренней организации харизматических церквей, отдельные аспекты их нравственной доктрины и направления социального служения. В научный оборот вводятся данные, полученные автором в результате личных интервью с пасторами и служителями петербургских общин. Используются труды отечественных религиоведов и данные, которые можно получить из интернета. По мнению автора, харизматы, сочетающие социальный активизм с опорой на жесткие нравственные принципы, являются носителями западных ценностей в их консервативном варианте. Автор также приходит к выводу, что периодом наибольшего расцвета харизматического движения в Санкт-Петербурге и России в целом являлись 90-е гг. XX в. Тем не менее, и в настоящее время это движение далеко от состояния упадка и кризиса.

Ключевые слова: протестантизм, религия в Санкт-Петербурге, пятидесятники, харизматы, глоссолалия, духовные дары, пятидесятники-единственники, пастор Сергей Тимохин, «Церковь Христа» (Christ Church), церковь «Слово жизни», церковь «Виноградник», пророческое служение, теология процветания, семейные ценности, социальное служение.

Харизматизм (новое пятидесятничество, неопятидесятничество) представляет собой одну из наиболее активных и многочисленных ветвей современного российского протестантизма. Российским харизматам (новым пятидесятникам) посвящены работы религиоведов Р. Н. Лункина, О. В. Куропаткиной, И. В. Скоробогатовой, ряда других исследователей¹. Вместе с тем специальные исследования именно по общинам петербургского региона пока отсутствуют. Автор надеется хотя бы отчасти восполнить данный пробел. Вначале, однако, следует дать некоторые общие понятия.

1. Основные черты харизматизма

Харизматические церкви — течения радикального протестантизма, характеризующиеся верой в зримое проявление в жизни христианина даров Святого Духа (дар

Иван Владимирович Амбарцумов — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории для преподавания на естественных и гуманитарных факультетах Санкт-Петербургского государственного университета (ivanrusk@mail.ru).

¹ Лункин Р. Н. Вероучение и социальная деятельность пятидесятников в России. Дисс. ... канд. филос. наук. М., 2005, и другие работы; Куропаткина О. В. Религиозная и социокультурная самоидентификация «новых» пятидесятников в России. Дисс. ... канд. культурологии. М., 2009; Скоробогатова И. В. Новые тенденции в развитии пятидесятнического движения в России // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2012. Т. 2. № 1. С. 229–238; Скоробогатова И. В. Харизматическое движение: от ривайвализма к институционализации // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. 2013. № 4 (26). С. 184–188; Клюева В. П., Поплавский Р. О., Бобров И. В. Пятидесятники в Югре (на примере общин РО ЦХВЕ ХМАО). СПб., 2013.

языков, пророчества, исцеления, чудотворения и других, которые упоминаются 12-й главе 1 Послания апостола Павла к Коринфянам). Учение харизматов о духовных дарах, в особенности о «даре языков», во многом сходно с учением пятидесятнических деноминаций. Пятидесятническое движение, отличительным признаком которого является «глоссолалия» (молитва на «языках»), зародилось в США в начале XX века. В терминологии харизматических богословов оно представляет собой так называемую «первую волну Святого Духа». Затем, в конце 1950-х гг., последовала «вторая волна», в результате которой возникли харизматические группы, практиковавшие «глоссолалию» внутри уже существовавших христианских (не пятидесятнических) Церквей, включая протестантские (баптисты, англикане, лютеране), Католическую Церковь и даже некоторые православные общины. Третья «волна», появившаяся в 1970-е гг., — это харизматы, вышедшие из своих конфессий, а также ряд местных общин, создавших свои деноминации². На Западе харизматические группы и деноминации существуют, как правило, отдельно от пятидесятнических церквей «первой волны». В России и на постсоветском пространстве ситуация несколько иная. Здесь произошло взаимопроникновение между старыми пятидесятническими общинами и пришедшими с Запада в 80–90-е гг. новыми харизматическими группами. Как отмечает И. В. Скоробогатова, российские харизматы считают себя «частью разнородного, но единого по существу пятидесятнического движения»³. Частью исследователей харизматы именуются «новыми пятидесятниками»⁴. В противосектантской литературе распространен термин «неопятидесятники»⁵.

«Классических» пятидесятников и харизматов можно рассматривать как консерваторов и модернистов внутри одного и того же религиозного движения. В харизматических общинах присутствуют такие моменты, как использование рока и другой современной музыки, резкие движения и современные танцы; в отдельных течениях «проявлениями Святого Духа» считаются вопли, выкрики и рычания, судорожные припадки, истерические рыдания и «святой смех». У пятидесятников «первой волны» религиозный экстаз проявляется не столь экстремально, «говорение на языках» проходит относительно более спокойно и, так сказать, упорядоченно. Также у харизматов присутствуют специфические богословские тезисы, неприемлемые для пятидесятников-традиционалистов, например, «теология процветания»⁶.

2. Сведения о некоторых общинах Санкт-Петербурга

Пятидесятническое движение в Санкт-Петербурге имеет более чем столетнюю историю: еще в 1913 г. в Северной столице появились первые общины пятидесятников-единственников (направление, отрицающее традиционное учение о Троице)⁷. Санкт-Петербург по сей день остается центром этого течения в России, хотя

² Куропаткина О. В. Религиозная и социокультурная самоидентификация «новых» пятидесятников в России... С. 24–25.

³ Скоробогатова И. В. Харизматическое движение: от ривайвелизма к институционализации // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. 2013. № 4 (26). С. 184.

⁴ Куропаткина О. В. Религиозная и социокультурная самоидентификация «новых» пятидесятников в России... С. 74.

⁵ Дворкин А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Нижний Новгород, 2014. С. 559–598.

⁶ Скоробогатова И. В. Харизматическое движение: от ривайвелизма к институционализации // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. 2013. № 4 (26). С. 186–187; Куропаткина О. В. Религиозная и социокультурная самоидентификация «новых» пятидесятников в России... С. 86–90, 92–97.

⁷ Куропаткина О. В. Религиозная и социокультурная самоидентификация «новых» пятидесятников в России... С. 70–71; Никольская Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб., 2009. С. 36–37.

пятидесятники-тринитарики здесь, как и по всей стране, численно преобладают. Значительная часть единственников в настоящее время восприняли харизматические веяния: «молодежный» стиль богослужения, некоторые элементы доктрины «новых пятидесятников». Эти единственники-модернисты входят в объединение ЦЕХДА (Церковь евангельских христиан в духе апостолов), возглавляемую Д. Д. Шатровым. Это всероссийская религиозная организация, имеющая центр в Санкт-Петербурге; в городе и области проживает около половины ее последователей (примерно 5000 из 10000). Структурой, аффилированной с ЦЕХДА, является Миссия «Благая весть»⁸.

Отнюдь не все харизматические общины являются «модифицированными» старыми пятидесятническими церквями. С конца 80-х — начала 90-х гг. целый ряд церквей создается «с нуля» усилиями зарубежных проповедников и появившихся отечественных энтузиастов харизматического движения. Одна из первых таких общин в Петербурге — «Церковь Христа» Сергея Тимохина. Тимохин никак не связан с традицией советских пятидесятников. Он вырос в атеистической семье, в молодости принадлежал к субкультуре «хиппи», пришел к вере в 1979 г. и крестился в Церкви евангельских христиан-баптистов, затем основал со своим единомышленником Валерием Бариновым христианскую рок-группу «Трубный зов», подвергся репрессиям, включая заключение в тюрьме, в начале перестройки был освобожден и в 1989 г. основал харизматическую общину «Церковь Христа». Церковь С. Тимохина связана с американским религиозным течением Christ Church, от представителей которого петербургский пастор принял в 1991 г. официальное рукоположение в г. Нашвилле (не следует путать эту церковь с другой одноименной протестантской деноминацией, тоже имеющей американские корни и тоже представленной в Санкт-Петербурге — так называемой «бостонской Церковью Христа»; название последней по-английски звучит несколько иначе — Church of Christ). В период расцвета, в 1990-е гг., число прихожан церкви С. Тимохина, по его свидетельству, достигало до 1000 человек, община арендовала для своих собраний вместительные здания, предназначенные для массовых мероприятий. Наиболее продолжительным был период, когда Церковь Христа собиралась в Ленинградском дворце молодежи. В свое время Тимохин прославился организацией «Маршей Иисуса» — торжественных религиозных шествий по центру города, завершавшихся стоянием на одной из площадей (аналогичные марши проводились и проводятся неопротестантскими лидерами в различных городах мира). К настоящему времени популярность «первого харизмата Советской России», как именует себя Тимохин, заметно упала, нынешняя численность его общины составляет около 50 человек, собрания теперь проходят в небольшом помещении в одном из пригородов Санкт-Петербурга. С. Тимохин позиционирует себя как убежденный демократ-западник и последовательный приверженец фундаментальных харизматических доктрин, таких как «теология процветания»⁹ (о последней речь пойдет ниже).

Практически одновременно с «Церковью Христа» С. Тимохина, тоже в 1989 г., в Санкт-Петербурге возникла церковь «Источник жизни», со времени ее основания бессменно возглавляемая пастором Михаилом Котовым. Котов получил образование в библейской школе в Швеции, он является последователем неохаризматического движения «Слово жизни», основанного Ульфом Экманом. К основанию петербургского «Источника жизни» имел отношение деятель шведской церкви «Слово Жизни» Карл-Густав Северин. В период наибольшего расцвета численность прихожан «Источника жизни» достигала до полутора тысяч, в настоящее время она составляет около 800 человек¹⁰.

⁸ Интервью с представителем Миссии «Благая весть» по связям с общественностью Людмилой Чичкановой // Архив автора.

⁹ Интервью с пастором Сергеем Тимохиным // Архив автора; Тимохин С. По милости Божьей я стал первым харизматом Советской России в 80-х... // Личная страница пастора Сергея Тимохина «ВКонтакте». URL: https://vk.com/wall127952934_5624 (дата обновления: 05.03.2016; дата обращения: 11.06.2017).

¹⁰ Интервью с волонтером церкви «Источник жизни» Андреем Титовым // Архив автора.

Следует упомянуть, что не так давно в городе на Неве возникла еще одна община, представляющая собой ветвь того же шведского неохаризматического течения. Это церковь «Слово жизни», основанная в 2014 г. выходцами из Тюменской области, возглавляемая молодым пастором Андреем Горновским. Данная община, несмотря на общность вероучения, никак организационно не связана с «Источником жизни»¹¹.

К числу петербургских харизматических общин с достаточно солидной историей следует отнести «Церковь XXI века». Церковь эта возникла в 1996 г. и первоначально именовалась «Новое поколение», так как была связана с движением «Новое поколение» известного латвийского харизматического пастора Алексея Ледяева. Однако с 2005 г. община вышла на самостоятельный путь, отмежевавшись от некоторых радикальных доктрин Ледяева (в 2002 г. последним была опубликована брошюра «Новый мировой порядок», призывавшая к экспансии верующих во властные структуры и созданию «христианского правительства»¹²); размежевание выразилось в смене названия. С 2007 г. общину возглавляет пастор Дмитрий Шлеттауэр, ранее лидером был его тесть — пастор Вячеслав Макаров. Численность прихожан составляет около 300 человек¹³.

В городе существует также довольно много сравнительно небольших харизматических общин, численность которых находится в пределах 100, 50 или даже менее человек. Среди подобных групп, пожалуй, наиболее оригинальной и необычной для российского религиозного ландшафта является община церкви «Виноградник». Основоположителем данного религиозного движения в мировом масштабе (полное название — «Виноградник христианского общения») является деятель «третьей волны Св. Духа» американец Джон Уимбер. Основатель петербургского «Виноградника» (возник в 1998 г.) — американский пастор Джим Мампер. В организации церкви принимали участие также шведские миссионеры. В настоящее время в общине всего около 30 прихожан, в большинстве своем студенчество и люди творческих профессий. С 2010 г. и по настоящее время петербургский «Виноградник» возглавляет Андрей Гвоздовский, широко мыслящий образованный человек, не являющийся ортодоксальным приверженцем какой-либо доктрины, а находящийся постоянно в религиозном поиске. В настоящее время он увлечен неолиберальным богословским течением *Emerging Church* (русс. «П(р)оявляющаяся Церковь»). Одна из заветных мыслей А. Гвоздовского — идея о том, что надо выйти из «евангельского колпака» (то есть из религиозно-протестантского «гетто»), надо «начать жить с людьми их обычной жизнью, как это делал Христос, когда жил на земле, и показывать своим примером, что к этой обычной жизни открыты небеса». Реализацией этой идеи является основанное А. Гвоздовским кафе «Боб и лист». В этом кафе проводятся концерты, культурные мероприятия, посиделки «Кофе с Иисусом» и собственно собрания общины. Глоссолалия (говорение языками) в церкви «Виноградник» не является обязательным элементом богослужения, однако вера в «дары Святого Духа» присутствует. Религиозные собрания проходят вполне благопристойно, под спокойную музыку¹⁴.

Дружественной по отношению к петербургскому «Винограднику» является церковь «Открытые небеса», возглавляемая в настоящее время пастором Аркадием Бизяновым. Церковь эта выросла из общины *Street Cry*, основанной в Санкт-Петербурге американским пастором Джоном Расселом. Глоссолалия в данной общине также не является элементом публичного богослужения. Акцент делается на «даре пророчества», под которым понимается, в первую очередь, не предсказание будущего, а духовное наставление через живое слово, произносимое по «вдохновению». Пастор

¹¹ Интервью с пастором Андреем Горновским // Архив автора.

¹² Куропаткина О. В. Религиозная и социокультурная самоидентификация «новых» пятидесятников в России.... С. 66–67.

¹³ Интервью с пастором Дмитрием Шлеттауэром // Архив автора; Церковь XXI века. История // Сайт «Церковь XXI века — христианская Евангельская церковь». URL: <http://21church.ru/история/> (дата обновления: 17.11.2014; дата обращения: 12.06.2017).

¹⁴ Интервью с пастором Андреем Гвоздовским // Архив автора.

Бизянов высоко ценит таких неохаризматических проповедников «пророческого служения», как Джон Пол Джексон и Грэм Кук. В отличие от церкви Андрея Гвоздовского, в богослужениях церкви «Открытые небеса» используется громкая ритмичная современная музыка. Число прихожан составляет около 50 человек, среди них довольно много образованных людей, в том числе школьных педагогов¹⁵.

3. Особенности церковной организации, нравственного учения и социального служения

В харизматических церквях (как и в других протестантских деноминациях) возможны два варианта церковного устройства: «епископальный» и «пресвитерианский». Епископальный вариант предполагает, что все важнейшие вопросы в общине решаются единолично главным пастором. Пресвитерианский тип предполагает коллегиальное руководство, когда в общине (церкви) решения принимаются неким коллективом пасторов (пресвитеров). Крупнейшим в Санкт-Петербурге примером «епископального» типа управления является ЦЕХДА — Благая весть Д. Д. Шатрова. К такому же типу следует отнести «Источник жизни» Михаила Котова. Пресвитерианский, демократический тип управления присутствует, например, в общине «Церковь XXI века»¹⁶.

Отдельными харизматическими лидерами проповедуется учение об особом значении власти и авторитета пастора. Сергей Тимохин, например, настаивает на том, что верующий обязан хранить верность «первой любви», то есть первому пастору, приведшему его в церковь, и не переходить к другим. Измену пастору он считает «духовным блудом»¹⁷. Впрочем, такие воззрения для нашего времени являются скорее анахронизмом. Пастор петербургского «Слова жизни» Андрей Горновский говорит, что раболепство перед пасторами было распространено во многих общинах в 1990-е гг., когда харизматическое движение в стране только начинало развиваться и проповедник, приведший людей в церковь, казался для них абсолютным, непогрешимым авторитетом. Теперь же, по словам А. Горновского, это уходит в прошлое, так как в общинах все больше образованных людей, которые сами могут найти на интересующие их вопросы ответы не хуже, чем те, которые дал бы пастор¹⁸.

Специфическим элементом доктрины харизматов является «теология процветания» — учение об успехе (деловом, финансовом, житейском) как непрременном атрибуте истинного христианина, угождающего Богу. В вульгарном виде учение о «процветании» было сформулировано, например, украинским пастором Валерием Иванником: «Слава Божия — это когда открываешь холодильник, и он — полный! Это когда открываешь кошелек — и он полный!»¹⁹. Следует указать, что такие прямолинейные тезисы были в большей степени характерны для харизматов 1990-х гг. В настоящее время большинство представителей российского харизматизма трактуют понятие «процветание» более осторожно и взвешенно: они говорят о том, что «процветание» имеет как материальную, так и духовную составляющую, что христианину вовсе не нужна роскошь, однако он вправе рассчитывать на восполнение необходимых нужд («всё, потребное для жизни и благочестия» (2 Пет 1:3)). Много говорится и о том, что богатство нужно христианину, прежде всего, чтобы служить ближним,

¹⁵ Интервью с пастором Аркадием Бизяновым // Архив автора.

¹⁶ Интервью с пастором Дмитрием Шлетгауэром // Архив автора; Интервью с пастором Андреем Горновским // Архив автора.

¹⁷ Тимохин С. Блуд («соблюдай свою деву») // Личная страница пастора Сергея Тимохина «ВКонтакте». URL: https://vk.com/wall127952934_5627 (дата обновления: 08.03.2016; дата обращения 12.06.2017)

¹⁸ Интервью с пастором Андреем Горновским // Архив автора.

¹⁹ Дворкин А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. С. 582.

о социальной ответственности бизнеса²⁰. Теология процветания подвергается резкой критике со стороны консервативных пятидесятников: в этом состоит одно из их расхождений с модернистами-харизматами²¹. Впрочем, оппоненты учения о «процветании» встречаются и среди богословски образованных харизматических пасторов, понимающих, насколько слабо эта доктрина согласуется с Новым Заветом²².

Харизматам и классическим пятидесятникам в равной мере свойствен моралистический ригоризм, почти такой же, какой был присущ основоположником Реформации. Они активно отстаивают идеал крепкой семьи, традиционные представления о «мужественности» и «женственности»²³. Утверждение традиционных семейных ценностей сочетается с решительным неприятием гомосексуальных отношений. Не так давно в среде российских харизматов возникло такое направление социальной деятельности, как «служение ЛГБТ». Цель этого служения — помочь людям «нетрадиционной ориентации» обратиться к Богу и преодолеть свои болезненно-порочные наклонности. К служению привлекаются волонтеры, священнослужители, христианские психологи, а также «бывшие геи и лесбиянки, полностью восстановленные Господом», т. е. излечившиеся с помощью веры от своего порока. Идея «служения ЛГБТ» принадлежит Санкт-Петербургскому пастору Андрею Горновскому, возглавляющему общину «Слово жизни»²⁴.

Широкую известность получили «служения» харизматических церквей, связанные с реабилитацией нарко- и алкозависимых, представителей «социального дна». В петербургском регионе этим занимаются, в частности, центр «Новая жизнь» С. А. Матевосяна, община «Краеугольный камень» пастора С. Кубасова и ряд других организаций²⁵.

4. Заключение

Харизматическое направление в протестантизме парадоксальным образом сочетает религиозный экстаз и «американский» деловой рационализм. Миссионерским успехам этого направления в немалой степени способствует использование языка современной культуры. В рамках российского культурного пространства харизматы, несомненно, являются носителями «западнических» ценностей. Неслучайно одним из центров данного религиозного движения стал самый «западный» город России — Санкт-Петербург. Установка на «успех» и «процветание», социальный активизм харизматов весьма контрастируют с духом русского православия, ставящего на первый план добродетели смирения, терпения, самоотверженного несения креста. Вместе с тем идеалы, которые отстаивают российские харизматы, — это не ценности «либерально-толерантного» евроатлантического истеблишмента. Скорее, это идеалы старой протестантской Северной Европы и религиозной американской глубинки:

²⁰ Интервью с волонтером церкви «Источник жизни» Андреем Титовым // Архив автора; Интервью с пастором Андреем Горновским // Архив автора; Интервью с пастором Сергеем Кубасовым // Архив автора.

²¹ См., напр.: *Лункин Р. Н.* Епископ Георгий Бабий: «Бог даровал Украине возможность создавать благополучное общество» // Keston Institute. Russian Review. URL: <http://www.keston.org.uk/russia/articles/mar2006/03Interview.html> (дата обновления: 09.03.2006; дата обращения: 12.06.2017).

²² Интервью с пастором Андреем Гвоздовским // Архив автора; Интервью с пастором Аркадием Бизяновым // Архив автора.

²³ *Клюева В. П., Поплавский Р. О., Бобров И. В.* Пятидесятники в Югре (на примере общин РО ЦХВЕ ХМАО)... С. 226–243; *Курапаткина О. В.* Религиозная и социокультурная самоидентификация «новых» пятидесятников в России.... С. 158–163.

²⁴ *Горновский А.* Другие краски. Служение ЛГБТ // 316 News. Христианский информационный портал. URL: <http://316news.org/drugie-kraski-sluzhenie-lgbt/> (дата обновления: 23.07.2015; дата обращения: 12.06.2017); Интервью с пастором Андреем Горновским // Архив автора

²⁵ Интервью с пастором Сергеем Кубасовым // Архив автора; Новая жизнь: бесплатная социальная реабилитация для алкоголиков и наркоманов // Сайт «Новая жизнь». URL: <http://newliferus.ru> (дата обращения 25.08.2016).

сочетание уважения к личности и ее достоинству, поощрения частной инициативы с опорой на жесткие моральные принципы, крепкую семью, нравственную чистоту личности и общества. Периодом наибольшего расцвета харизматического движения в Санкт-Петербурге и России в целом были, несомненно, 90-е гг. XX в. В настоящее время численность многих общин заметно сократилась, тем не менее, говорить о кризисе и упадке российского харизматизма пока представляется преждевременным.

Источники и литература

1. Горновский А. Другие краски. Служение ЛГБТ // 316 News. Христианский информационный портал. URL: <http://316news.org/drugie-kraski-sluzhenie-lgbt/> (дата обновления: 23.07.2015; дата обращения: 12.06.2017)
2. Дворкин А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Нижний Новгород, 2014. 816 с.
3. Интервью с волонтером церкви «Источник жизни» Андреем Титовым // Архив автора.
4. Интервью с пастором Андреем Гвоздовским // Архив автора.
5. Интервью с пастором Андреем Горновским // Архив автора.
6. Интервью с пастором Аркадием Бизяновым // Архив автора.
7. Интервью с пастором Дмитрием Шлетгауэром // Архив автора.
8. Интервью с пастором Сергеем Кубасовым // Архив автора.
9. Интервью с пастором Сергеем Тимохиным // Архив автора.
10. Интервью с представителем Миссии «Благая весть» по связям с общественностью Людмилой Чичкановой // Архив автора.
11. Клюева В. П., Поплавский Р. О., Бобров И. В. Пятидесятники в Югре (на примере общин РО ЦХВЕ ХМАО). СПб., 2013. 256 с.
12. Куропаткина О. В. Религиозная и социокультурная самоидентификация «новых» пятидесятников в России. Дисс. ... канд. культурологии. М., 2009. 258 с.
13. Лункин Р. Н. Вероучение и социальная деятельность пятидесятников в России. Дисс. ... канд. филос. наук. М., 2005. 200 с.
14. Лункин Р. Н. Епископ Георгий Бабий: «Бог даровал Украине возможность создавать благополучное общество» // Keston Institute. Russian Review. URL: <http://www.keston.org.uk/russia/articles/mar2006/03Interview.html> (дата обновления: 09.03.2006; дата обращения: 12.06.2017).
15. Никольская Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах. СПб., 2009. 354 с.
16. Новая жизнь: бесплатная социальная реабилитация для алкоголиков и наркоманов // Сайт «Новая жизнь». URL: <http://newliferus.ru> (дата обращения 25.08.2016).
17. Скоробогатова И. В. Харизматическое движение: от ривайвализма к институционализации // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. 2013. № 4 (26). С. 184–188.
18. Скоробогатова И. В. Новые тенденции в развитии пятидесятнического движения в России // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2012. Т. 2. № 1. С. 229–238.
19. Тимохин С. По милости Божьей я стал первым харизматом Советской России в 80-х... // Личная страница пастора Сергея Тимохина «ВКонтакте». URL: https://vk.com/wall127952934_5624 (дата обновления: 05.03.2016; дата обращения 11.06.2017).
20. Тимохин С. Блуд («соблюдай свою деву») // Личная страница пастора Сергея Тимохина «ВКонтакте». URL: https://vk.com/wall127952934_5627 (дата обновления: 08.03.2016; дата обращения 12.06.2017).
21. Церковь XXI века. История // Сайт «Церковь XXI века — христианская Евангельская церковь». URL: <http://21church.ru/история/> (дата обновления: 17.11.2014; дата обращения: 12.06.2017).

Ivan Ambartsumov. Charismatic Communities of St. Petersburg: History, Church Organization, Specifics of the Religious Doctrine and Social Service.

The article is dedicated to Charismatic churches and communities of St. Petersburg. The concept of Charismatism as the modernist branch of Pentecostalism is exposed. Information about the history and current state of some communities in St. Petersburg is given. Specifics of the religious practice and internal structure of Charismatic churches, some aspects of their moral doctrine and branches of social service are considered. The data obtained by the author, which are the result of personal interviews with pastors and attendants of St. Petersburg communities, are introduced for scientific use. Works of domestic religious scholars and data from the Internet are used. In the author's opinion, Charismatics are carriers of the western values in their conservative option, combining social activism with a support on the rigid moral principles. The author also comes to a conclusion that 1990's were the period of the greatest rise of the Charismatic movement in St. Petersburg and all over Russia. Nevertheless, even at the present moment this movement is far from the state of decay and crisis.

Keywords: Protestantism, religion in St. Petersburg, Pentecostals, Charismata, glossolalia, spiritual giftsc, Oneness Pentecostals, pastor Sergei Timokhin, Christ Church, Word of Life church, Vineyard Church, prophetic service, prosperity theology, family values, social service.

Ivan Vladimirovich Ambartsumov — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the History Department for teaching at natural and humanitarian faculties of St. Petersburg State University (ivanrusk@mail.ru).

П. И. Гайденко

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ О ВЛАСТИ НАСТОЯТЕЛЯ ДРЕВНЕРУССКОГО МОНАСТЫРЯ (XI–XIII ВВ.)

История древнерусского монашества находится только в самом начале своей разработки. Среди малоизученных институтов иноческой самоорганизации может считаться институт настоятелей обителей. Послушание руководителя иноческой общины предоставляло игумену монастыря не только широкие права. Оно накладывало на него и очень большие обязанности. В условиях русского раннего Средневековья сложность положения настоятеля во многом объяснялась прежним высоким социальным статусом целого ряда насельников, ограничивавшим, в глазах монахов, права игуменов в отношении таких черноризцев. Специфичным было и устройство большинства общин. В жизни монастырей нередко сочетались как формы общежития, так и высокая независимость некоторых иноков. Не менее остро стоял вопрос об источниках власти игумена: достигалась ли она через братское волеизъявление, или же доставалась иными способами. При всем сходстве полномочий большинства игуменов круг их реальных прав и возможностей не совпадал. Различия обуславливались влиянием множества факторов. Жизнь монастыря и утверждение игумена зависели, прежде всего, от сплоченности и воли самих насельников. Но в борьбу могли включаться и иные силы: ктитории, кафедры и княжеская власть. В представленной статье предпринята попытка рассмотреть некоторые стороны организации игуменской власти в монастырях домонгольской Руси. Основное внимание исследования сосредоточено на некоторых критериях, предъявлявшихся к кандидатам в игумены со стороны иночества и различных групп ктиторов.

Ключевые слова: История Русской Церкви, Киевская Русь, Древняя Русь, древнерусское монашество, организация древнерусского монастыря, выборы игумена в Древней Руси, церковные институты, каноническое право Древней Руси, монашеские уставы Древней Руси, ктиторские уставы на Руси.

Проблема власти настоятелей древнерусского мужского монастыря крайне редко привлекала внимание исследователей. Трудно сказать, что стало причиной такого невнимания к столь интересной проблеме, актуальность которой видится самоочевидной и не требующей специального обоснования. Тем не менее, можно насчитать лишь скудное число работ, авторы которых попытались внести хоть какую-то ясность в этот вопрос. Заметим, что древнерусское монашество XV–XVIII вв., как и последующих столетий, изучено несравнимо лучше.

Уже первое соприкосновение с заявленной темой обнаруживает, что простого решения вопросов организации игуменской власти на Руси не видится. Трудности возникают уже при начальном подступе к проблеме. О каких монастырях идет речь: самостоятельных или ктиторских? Где эти обители расположены? Как они создавались? Невозможно не учитывать цели, преследовавшиеся при организации обители и собирании иноческой общины. Не вызывает сомнения и то, что на организацию институтов управления монастырем и формирование игуменских властных полномочий, её объем и способы реализации влияли особенности личностей тех или иных настоятелей, их происхождение, опыт, взгляды и убеждения, касающиеся идеалов

Павел Иванович Гайденко — доктор исторических наук, доцент, доцент кафедры истории и филологии Казанского государственного архитектурно-строительного университета, профессор кафедры гуманитарных дисциплин Казанского национального исследовательского технологического университета (paul08kaz@rambler.ru).

христианской жизни и монастырского устройства и т. д. Несомненно, власть игумена зависела и от того, кто её ему делегировал, и от того, как это оценивалось находящимися под его управлением черноризцами. Столь же сложно определиться с тем, о какой «власти» надлежит говорить: о канонической, о судебной или же об экономической и административной? Не менее острым видится и следующая группа вопросов: каким был объем этих властных полномочий, в какой форме и как интенсивно он выражался? Более того, существовало ли у современников затрагиваемого исторического периода понимание и различие власти фактической и формальной? Как оценивал свою власть сам игумен? Наконец, чем, кем и как таковая власть регламентировалась и ограничивалась? Перечень возникающих вопросов пестр и может утомить как своим числом, так и способностью создавать трудно преодолимые преграды. И всё же установление в обозначенной области определенной ясности способно в значительной мере облегчить понимание тех процессов, которые протекали в Древней Руси и внутри одного из важнейших его институтов, в монашестве.

При всей малоизученности заявленной проблемы в историографии нельзя сказать, что власть игуменов не получала отражения в источниках, прежде всего, агиографического характера: в патериках, в сказаниях и в житиях. Образы большинства настоятелей домонгольской Руси отражены в сказаниях Печерского патерика. Имена и образы игуменов сравнительно регулярно встречаются в записях как общерусского, так и местного летописания. Власть и деятельность игуменов и настоятелей, а также настоятельские полномочия обнаруживаются и прослеживаются в сюжетах житий святых Авраамия Смоленского, Антония Римлянина и Евфросинии Полоцкой, а также в первых частных актах и духовных, связанных с именами Варлаама Хутынского и уже упоминавшегося Антония Римлянина. Не меньше внимания уделено в источниках описанию игуменских обязанностей. Данная сторона настоятельской жизни прослеживается в первых канонических сводах митрополитов Георгия и Иоанна. Игумены фигурируют среди собеседников Кирика Новгородца и его преемников. Но особенно подробно полномочия настоятеля представлены в положениях Студийского устава. Наличие такого внимания современников к настоятелям во многом объясняется спецификой их положения во властной и политической иерархии Руси и, прежде всего, властных элит. Но помимо названных причин отмеченный интерес закономерен и по иным причинам. Составителями большинства дошедших до нашего времени письменных памятников были монахи. От воли и усилий настоятеля зависели материальное благополучие монашеской общины, а также судьбы братии, один из обетов которой предполагал послушание отцу-настоятелю. Фактически главы иноческих общин определяли распорядок жизни монастырей, выбирали уставы, ограничивали на территориях своих обителей власть архиереев и князей и даже в некоторых случаях вступали в конфронтацию с архиереями и даже «повелевали» епископами¹. Всё перечисленное — ничто

¹ При том что проблема конфликтов между общинами монастырей и епископскими кафедрами уже неоднократно привлекала внимание исследователей, субординационные отношения архиереев, священников и настоятелей монастырей до конца не прояснены. Весьма примечательный пример того, как настоятель мог обращаться со священником и даже с архипастырем, дает житие св. Евфросинии Полоцкой. Описывая решительность намерения княжны-инокини совершить постриги её родственниц, составитель сказания охарактеризовал волю преподобной не иначе как «повеление». И в такой форме св. Евфросиния обратилась не только к призванному иерею, но и даже к прибывшему в обитель епископу Дионисию (см.: Месяца мая в 23-й день житие преподобныя матери нашея Евфросинии // Жития святых в древнерусской письменности: Тексты. Исследования. Материалы / отв. ред., сост., вступ. ст. М. С. Крутовой. М.: ПСТБИ, 2002. С. 160, 165; Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам: в 3 т. М., 2007. Т. 1: Житие св. княгини Ольги. Степени I–X / отв. ред. Н. Н. Покровский, Г. Д. Ленхофф. С. 439, 444). При всем позднем возникновении данного агиографического произведения, вероятно, смешавшего реалии XII в. с действительностью позднейшего времени, едва ли повелительное отношение игумены к пастырю и святителю — результат поздних смысловых напластований. Пример подобного властного и неуважительного обращения монахов к священнику дан в Житии

иное как власть, феномен, которой обладает особой, принципиальной важностью при оценке жизни монашества и в конце концов его истории.

Источники игуменской власти

Власть игумена может быть рассмотрена как в экклезиологической, так и в историко-канонической плоскости. Обозначенные подходы хоть и не исключают друг друга, но по-разному расставляют исследовательские акценты. В итоге, если в первом случае дело видится вполне ясным: игуменство отражает собой образ смиренного Христа-пастыреначальника, то во втором варианте поиск ответов предполагает затрату значительно больших усилий. Игуменство, которое может рассматриваться и как священническая степень, и как монашеское послушание, в церковной и иноческой среде могло восприниматься и как административная должность², и как особое мистическое, благодатное монашеское служение³. Поэтому оценка административно-канонических и властных источников настоятельской власти не может быть дана без учета особого характера статуса главы иноческой общины.

Прежде всего, возникает вопрос: что и кто служили источниками власти игумена? Ответ на сформулированную проблему не прост, поскольку, как уже отмечалось, может разрешаться как в экклезиологической, так и в историко-канонической плоскости. Несомненно, власть игумена, делегировавшаяся в священном акте совершаемой святителем хиротесии или в монашеском избрании, сопровождавшемся не менее содержательными молитвословиями и символическими действиями, обнаруживалась божественное избрание, именуемое «благоволением»⁴. Одновременно

преподобного Феодосия (Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси: XI — начало XII века / сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачёва. М., 1978. С. 362–365). Отголосок внутренней неприязни независимого Печерского игумена Поликарпа, позволившего себе мнение, отличное от святительского, по вопросу постов, и черниговского епископа Антония обнаруживается в сообщениях раннего русского летописания, в записях о неправом суде над настоятелем прославленной обители (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 354–356; Т. 2. Стб. 529–531). Отсутствие нарочитого почитания святительской власти со стороны игуменов присутствует и в иных сообщениях, прежде всего в категорических запретах на вмешательство архиереев во внутреннюю жизнь монастырей. Завещания свв. Антония Римлянина и Евфросинии Полоцкой недвусмысленно дают понять, что отношения настоятелей монастырей с епископами порой обладали специфическими чертами (о заклании Евфросинии Полоцкой на кресте-мошечнике см.: *Алексеев Л. В.* Крест преподобной Евфросинии Полоцкой // *Российская археология*. 1993. № 2. С. 70–78; *Гайденок П. И., Москалёва Л. А., Фомина Т. Ю.* Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы. М., 2013. С. 108–109).

² Об игуменстве см. подробнее: *Литвинова Л. В.* Игумен // *Православная Энциклопедия*. М., 2009. Т. 21. С. 168–172.

³ Достаточно заметить, что в монашеской среде и сегодня постриг нередко воспринимается едва ли не как таинство (*Георгий (Шестун)*, архим. Таинство монашеского пострига // Сайт Синодального отдела по монастырям и монашеству Русской Православной Церкви «Монастырский вестник». URL: <http://monasterium.ru/publikatsii/2013-06-03-11-13-12/2080-tainstvo-monasheskogo-postriga/> (дата обращения: 03.06.2017); *Иларион (Алфеев)*, митр. Монашество как таинство Церкви // Портал Pravoslavie.ru. URL: <http://www.pravoslavie.ru/64415.html> (дата обращения: 03.06.2017). Уже только по этой причине восприятие монашества и вместе с ним и самого игуменства как некоего мистического служения вполне могло бы присутствовать на Руси. Такая точка зрения ясно и недвусмысленно обозначена в одной из работ С. В. Бондаря (*Бондарь С. В.* Антропологические воззрения св. Кирилла Туровского в контексте христианского учения о человеке // *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях*. Альманах / под ред. д. и. н. П. И. Гайденок. СПб.; Казань, 2015. Вып. 4. С. 240–246). При том, что высказанная ученым точка зрения, основанная на некоторых положениях, имеющих место в творчестве Кирилла Туровского, не видится достаточно обоснованной, необходимо признать, что интуитивная догадка украинского исследователя по затронутой проблеме едва ли может быть отвергнута.

⁴ Современный чин поставления игуменов, воспринимающий древние практики архиерейского посвящения настоятелей монастырей, именует поставляемого в игумены как «раба», «его

поставление игумена отражало и формальное человеческое волеизъявление, выражавшееся в воле братии, ктитора или епископа⁵. Объясняя право монахов избирать себе игумена, Савва Освященный утверждал, что такие действия не только не противоречат Божественной воле, но и соответствуют ей. Так, Печерский патерик подчеркивал, что при избрании братией Печерского монастыря Стефана вместо предложенной Феодосием кандидатуры пресвитера Якова была явлена не Божественная, а человеческая воля насельников⁶. Подобным же образом вкладывавшееся в уста прп. Антония Римлянина завещание, запрещающее принимать игуменов, поставленных епископами и князьями без одобрения братии, настойчиво декларировало, что никакая отсылка к авторитету литургического действия⁷ не будет достаточной без согласия насельников монастыря. Судя по всему, в понимании прп. Антония или составителя данной житийной записи братское мнение, в отличие от патериковой истории, являло собой соборное решение. В епископском и княжеском выборе, шедшем вопреки братскому мнению, напротив, усматривали личные предпочтения власть имущих, мотивированные личными выгодами, мздой⁸. Примечательно, что не менее решительно братия Печерского монастыря отвергла предложенного Феодосием и завещанного ей в настоятели священника Иакова. Причина была понятна и проста. Иаков поступил в обитель уже будучи монахом, т. е. он не был постриженником этой прославленной обители⁹. Но в нашем случае важно иное. Священническое достоинство кандидата, выделявшее его из числа насельников и, вероятно, призванное по смерти Феодосия не допустить митрополичьей хиротонии, а вместе с ней и установления первосвященительской инвеституры над обителью¹⁰, не было принято братией в расчет. Более важным для иноков оказалось то, что Иаков был «чужим», а такая братская позиция

же благоволил еси» Господь (Чиновник архиерейского священнослужения: в 2 кн. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1982. Кн. 1. С. 221). Подобное же отношение к акту избрания игумена братией присутствует и в уставе Хиландарского монастыря (Хиландарский устав // Православная электронная библиотека портала Pravoslavie.ru. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/2199> (дата обращения: 03.06.2017)). Что же касается Студийского устава, то он не просто закрепляет право братии ставить себе игумена, но и рассматривает его как Божественное (Текст Студийско-Алексиевского устава // *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2001. С. 392–393).

⁵ Студийский устав описывает избрание игумена братией из своей среды в скупых формулировках, но при этом он предполагает, что после своего определения монахи должны явиться к патриарху для утверждения и, вероятно, посвящения, рукоположения и хиротесии избранного настоятеля (Текст Студийско-Алексиевского устава... С. 393).

⁶ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 177–178;

⁷ Поставление игумена святителем предполагало обязательность совершения хиротесии. Как правило, таковое священнодействие проводится во время общественного богослужения либо публично, хотя не обязательно в привязке к Литургии. Поэтому назначенный епископом настоятель в сане игумена был наделен от святителя не только благодатью священства, но и благодатными дарами игуменского служения (см. византийские чины поставления игумена: *Аранц Михаил Sj* Избранные сочинения по литургике: в 5 т. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003. Т. 1: Таинства Византийского Евхология. С. 540–546).

⁸ «„Аще лучится избрати игумена, то избрати от братии, иже кто на месте сем терпитъ. И аще князь найдет игумена, или епископъ по насилию, или по мзде, или брат нашъ от места сего, а начнет хотети игуменства, кроме братскаго соборного изволения, его же непроизволят братиа на игуменство“. Тоиже мздою или насилиемъ от князя или от епископа поставлень будет, тех преподобнии проклятию предает» (Сказание о житии преподобного Антония Римлянина // *Святые русские римляне: Антоний Римлянин и Меркурий Смоленский* / подг. текстов и исслед. Н. В. Рамазановой. СПб., 2005. С. 269; *Духовная Антония Римлянина* // *Грамоты Великого Новгорода и Пскова* / подг. к печати В. Г. Гейман, Н. А. Казакова и др.; под ред. С. Н. Валка. М.: JL, 1949. С. 159–161).

⁹ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 176–177; *Житие Феодосия Печерского...* С. 386–387.

¹⁰ Вероятно, принятие из рук святителей игуменства воспринималось и осознавалось современниками как установление архиерейской инвеституры над монастырем (о святительской инвеституре над монастырями и борьбе епископов за влияние на монашество см. подробнее:

вполне соответствовала нормам студийского общежития, препятствовавшим избранию на игуменство лиц, принимавших постриг в иных монастырях¹¹. Подобная же человеческая воля являла себя в избрании князем Изяславом Ярославичем печерского инока Варлаама на игуменство в Дмитровский монастырь¹². Даже решение Смоленского епископа поручить игуменство своим монастырем священноиноку Авраамии, хоть и представлено в Сказании о его житии как результат особого Божественного Промысла о многотерпеливом черноризце, однако не было лишено и человеческого расчета¹³. Не менее интересно участие городского населения Киева¹⁴ и Новгорода¹⁵ в избрании архимандритов¹⁶, а в отношении новгородцев и низложение горожанами неугодных им настоятелей Юрьевского монастыря¹⁷. Последнее обстоятельство особенно примечательно, поскольку обнаруживает открытость русской обители для вмешательств в её быт и устройство со стороны городского населения и светских ктиторов. Впрочем, в рассматриваемом контексте игуменская власть черпала свой авторитет в большей мере не в акте хиротонии и хиротесии, а в силе и авторитете человеческого изъявления, являвшегося в воле братии, решении епископа, княжеского желания или мнении городского веча. Именно такие формы волеизъявления, кажется, воспринимались в качестве отражения Божественной воли.

Критерии выбора игумена

Высота игуменского положения, вводившего настоятеля монастыря в круг высшей церковной иерархии города, земли и даже Руси требовала того, чтобы настоятель общины обладал особыми качествами или оказался способным выполнять возлагавшиеся на него непростые функции и обязанности. Студийский устав, служивший одним из образцов организации монашества на Руси, вполне четко определял те формальные и неформальные критерии, которым должен соответствовать игумен¹⁸. Однако необходимо заметить, что положение настоятеля обители, как правило, оказывалось таковым, что было вынуждено удовлетворять самым разнообразным ожиданиям и требованиям, нередко противоречившим друг другу и исходявшим от разных лиц, участвовавших в возвышении кандидата. Число ожиданий порой оказывалось таковым, что в большинстве спорных ситуаций не предполагало простого решения в форме братского волеизъявления, святительской санкции или решения горожан, видевших в своих намерениях законное право ктитора или донатора обители. И когда происходило наложение всех этих непростых намерений, согласие избирателей, судя по всему, достигалось в результате сложных переговоров. Наиболее наглядный пример подобной ситуации — история избрания на игуменство в Печерский монастырь киевского священника Василия. Печерский патерик рассматривает возникшую тогда проблему как результат отсутствия единства внутри самой братии. После смерти игумена Поликарпа насельники обители долгое время не могли прийти к согласию о кандидатуре нового настоятеля. В результате они были вынуждены

Фомина Т. Ю. Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие. М., 2014. С. 160–176).

¹¹ Текст Студийско-Алексиевского устава // Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. С. 394.

¹² ПСРЛ. Т. 2. Стб. 147.

¹³ Житие Авраамия Смоленского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5: XIII век / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб., 2005. С. 52–55.

¹⁴ Киево-Печерский Патерик // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII век / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб., 2004. С. 486–489.

¹⁵ ПСРЛ. Т. 3. С. 269, 278; Янин В. Л. Очерки истории средневекового Новгорода. М., 2008. С. 167.

¹⁶ Щапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 158–161.

¹⁷ См. подробнее: Янин В. Л. Очерки истории средневекового Новгорода... С. 164–176.

¹⁸ Текст Студийско-Алексиевского устава... С. 92–94.

прибегнуть к помощи городского духовенства, киевлян и митрополита. Только после сложных и продолжительных споров, в которых приняли участие помимо братии еще и горожане, а также русский первосвятитель, сторонам удалось найти компромиссную фигуру в лице попа Василия¹⁹. Но и в последующих обстоятельствах, в постриге Василия, казалось бы, уже избранного кандидата, удовлетворявшего чаяниям всех, угадываются следы так и не угасшей борьбы митрополичьей кафедры с канонической независимостью Феодосиевой обители²⁰.

Очевидно, что жизнь большинства древнерусских обителей не была оторвана и изолирована от внешних сил. Вероятно, это объяснялось тем, что домонгольский период в истории Русской Церкви может рассматриваться как время становления самой церковной организации, в значительной мере еще лишенной внутреннего единства. Это же годы зарождения её канонического права. При всем старании княжеской власти в XI — первой трети XIII вв. ей так и не удалось разрешить проблему разграничения церковной, княжеской и городской юрисдикций. Возникавшая неопределенность и отсутствие твердых норм регулирования спорных вопросов особенно отчетливо видны в устройении древнерусского монашества. Духовная прп. Антония Римлянина, запрещавшая вмешательство во внутреннюю жизнь монастыря князей и епископа²¹, обнаруживает, что к моменту смерти прп. Антония, бывшего ктиторм им же собранной общины²², правовое положение обители оказывалось таковым, что действия каждой из сторон: братии (коллективного собственника монастыря), епископа (обеспечение благочиния и соблюдение канонических норм) и князя (защита городских прав), — даже по такому важнейшему вопросу, как избрание игумена, было «по-своему» законным. Приятие внешнего управления или же отторжение его в значительной мере зависело от решения братии монастыря. В условиях господства прецедентного права даже единичное признание присланного князем или святителем игумена раз и навсегда лишало обитель автономии и самостоятельности, устанавливая над ним патронат стоявшей за новым аввой силы²³.

О том, насколько могли не совпадать интересы участвовавших в выборе игумена сторон, можно судить по тому, что они ожидали от обители и её настоятеля. А их запросы различались. Не вызывает сомнения то, что каждая из сторон стремилась обеспечить монастырю благоденственное существование. Но это не означает, что ими не могли двигать и иные намерения. Впрочем, об этих целях можно лишь догадываться, основываясь главным образом на косвенных свидетельствах.

Ктиторы монастыря. Спектр ктиторов (устроителей и донаторов) монастырей и храмов был разнообразен. В нем можно обнаружить как князей и епископов, так и представителей самых разнообразных состоятельных слоев древнерусского

¹⁹ Киево-Печерский Патерик.... С. 486–489.

²⁰ Галимов Т. Р. Русская церковная иерархия в княжеских междоусобицах середины XII — первой трети XIII вв. // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: История. 2012. Вып. 52. № 25 (279). С. 110.

²¹ Духовная Антония Римлянина... С. 159–161.

²² Данная Антония Римлянина Антониеву монастырю на землю у реки Волхова, купленную им у Смехна и Прохна Ивановых детей // Грамоты Великого Новгорода и Пскова... С. 159.

²³ В исторической литературе споры Антониева монастыря и епископской кафедры чаще всего рассматриваются как результат внутрицерковных процессов, обусловленных экономическими и административно-каноническими интересами. Но не менее интересно оценить действия епископа и князя с позиций права. С существенными оговорками приходится отметить, что попытку распространения княжеской или архиерейской юрисдикций на Антониев монастырь через присылавшихся ими игуменов (о чем так беспокоились первые настоятели Антоний и Андрей) с позиций современных юридических норм вполне допустимо оценивать в качестве своего рода «рейдерского захвата». Русское Средневековье не знало подобной квалификации действий, воспринимаемых сегодня как преступление. Однако предложенный взгляд позволяет понять не только драматизм ситуации, но и иное: обстоятельства, условия, причины, мотивы и механизмы распространения епископской власти на самостоятельные монастыри и ктиторские храмы.

общества. Заботы ктиторов о созданных или о находящихся на их содержании обителях объяснялись несколькими причинами. Во-первых, они были заинтересованы в молитвенном поминовении, что требовало поддержания внутреннего строя обители и её духовных свобод. А во-вторых, вложения в монастырь или храм нуждались в их разумном использовании и сбережении. Таковые вклады еще нельзя рассматривать в качестве капитала, и всё же это было своего рода долговременное вложение, служившее, с одной стороны, в некоторых случаях родовым запасом, а с другой — средствами, призванными обеспечить содержание обители и её безбедное существование, т. е. доход. Во всяком случае, обитель была не столько собственником передававшегося ей имущества и недвижимости, сколько пользователем и распорядителем²⁴. В складывавшихся условиях, обеспечивая присутствие на игуменском послушании выгодной для себя личности, ктитор гарантировал и защищал благополучие сделанных «инвестиций»²⁵. Впрочем, выбор игумена со стороны ктитора мог объясняться и иным. Так, возвышение выведенного князем Изяславом на игуменство Варлаама летописцем объяснялось амбициями старшего сына Ярослава Владимировича. Князь желал, чтобы созданный им Дмитров монастырь превзошел своей славой и своим богатством все ранее учрежденные обители, в том числе Печерский монастырь²⁶. Более высокими видятся мотивы ктиторов, которые сами же были игуменами. Для них оставалось важным сохранение и поддержание монашеских идеалов, а также независимости от внешних сил и жизнеспособности созданной общины²⁷.

Интересы епископата. Не вызывает сомнения тот факт, что избрание и поставление игуменов было тесно связано с архиерейскими кафедрами, преследовавшими свои собственные интересы. В условиях слабости и зависимости епископата от воли горожан или княжеского изъявления расширение святительского влияния на монастыри необходимо рассматривать как одну из важнейших задач святительской власти XI–XIII вв. С точки зрения византийского права, полномочия епископата в организации монашеской жизни в границах округа не могут быть поставлены под сомнение²⁸. Однако реалии Руси были иными. Каноническая организация епископий отличалась узаконенной княжескими иммунитетам сложностью, допускавшей помимо архиерейской и множество иных юрисдикций, в свою очередь обладавших правами широкой автономии: княжеской, ктиторских боярских, купеческих и уличанских

²⁴ Пётр (Гайденко), иером. Были ли епископат и духовенство Киевской Руси феодалами? // Православие в судьбе Урала и России: история и современность: Материалы Всерос. науч.-практ. конф. (г. Екатеринбург, 18–20 апреля 2010 г.). Екатеринбург, 2010. С. 85–89; Филиппов В. Г. К вопросу об источниках материального обеспечения древнерусских монастырей // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: История. Вып. 52. 2012. № 25 (279). С. 115–123.

²⁵ Усилия ктитора по эффективному использованию передававшихся храмам и монастырям средств, а также по разумному распределению церковных доходов и регламентации вознаграждений за совершаемые службы хорошо прослеживаются в некоторых княжеских уставах. Наиболее наглядно это прослеживается в Уставе князя Всеволода купеческой организации церкви Ивана на Опоках (Устав новгородского князя Всеволода Мстиславича купеческой организации церкви Ивана на Опоках // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / сост. Я. Н. Шапов, отв. ред. Л. В. Черепнин. М., 1976. С. 158–167).

²⁶ «Изяслав же постави монастырь . с[вя]т[а]го Дмитрея . и выведе Варлаама на игуменство . къ с[вя]т[о]му Дмитрею . хотя створити вышши сего монастыря . надеяся б[о]гастве» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 147).

²⁷ На это указывает содержание завещания прп. Антония Римлянина и уставных положений прп. Варлаама Хутынского (Духовная Антония Римлянина... С. 159–161; [Устав] Преподобного Варлаама Хутынского, Новгородского Чудотворца // Амвросий (Орнатский), еп. Древнерусские иноческие уставы: Уставы российских монастырначальников. М., 2001. С. 32–34).

²⁸ Максимович К. А. Законодательство императора Юстиниана I о монашестве (часть 1): новеллы V и LXXIX // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2007. Вып. 4 (20). С. 38–51; Максимович К. А. Новелла CXXIII св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) «О различных церковных вопросах» (перевод и комментарий) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2007. Вып. 3 (19). С. 22–54.

самостоятельных монастырей и храмов и даже латинских миссий. Несомненно, что описанное положение в различных епископских центрах разнилось. Тем не менее, это не делало ситуацию проще, тем более, что существование подобных автономий, как уже отмечено, порой закреплялось княжескими грамотами или по меньшей мере волей князя²⁹. Если в конце XI — первой половине XII в. возникшую проблему пробовали разрешать через попытку усвоить митрополиту и епископу право решать вопросы церковного благочиния, поставив нравственную жизнь обителей, монашества и настоятелей под контроль святителя, что, впрочем, не предполагало обязательного вмешательства во внутреннюю хозяйственную, административно-каноническую и даже литургическую жизнь независимых храмов и обителей³⁰, то со второй половины XII в. действия местных епископов уже отличались решительностью и большей продуманностью³¹, что в совокупности стало постепенно, но неуклонно изменять ситуацию в пользу кафедр.

Поставление епископом игумена, или, по меньшей мере, обеспечение присутствия на столь важной должности лица, лояльного кафедре, имело для святителей принципиальное значение. Это не только расширяло полномочия архиерея и склоняло под его омофор новых представителей тех групп населения, которые попадали под категорию церковных людей³², но и позволяло кафедре устанавливать контроль

²⁹ Пожалуй, самый очевидный пример княжеского покровительства монастырю представлен в истории Печерской обители (см. подробнее: *Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003). Не менее показательны нормы уже упоминавшегося Устава Варлаама Хутынского, также определявшего над обителью опеку князя, по меньшей мере, в вопросе утверждения игумена.

³⁰ Необходимо заметить, что целая череда древнерусских монастырей обладала собственными ктиторскими уставами, введенными без какого-либо участия местных епископских кафедр и наделавшими общины и их настоятелей широкой самостоятельностью (следы этих уставов хорошо прослеживаются в историях монастырей Антония Римлянина, Варлаама Хутынского, Евфросинии Полоцкой). Примечательно, что и Студийский устав был введен преподобным Феодосием фактически самостоятельно. Позднее летописное сообщение, извещающее о безусловном участии в этом деле митрополита Георгия, видится сомнительным, поскольку ни раннее летописание, ни Патерик об усилиях митрополита по введению Устава ничего не знают. Инок Михаил, списавший для Феодосия Устав, во время путешествия в Константинополь всего лишь путешествовал в обзоре русского первоиерарха (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 148; Киево-Печерский Патерик... С. 322–323). Борьба с этой самостоятельностью монастырей хорошо прослеживается в законоположениях церковного Устава Ярослава Мудрого: «А что ся деет в монастырских делех, в церковных, в самех монастырех, да не вступается князь, ни волоститель, безатщина приидет к волостителю митрополичю» (Устав князя Ярослава о церковных судах [Пространная редакция. Основной извод] // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / сост. Я. Н. Шапов, отв. ред. Л. В. Черепнин. М., 1976. С. 90). По сути, епископат через посредство авторитета князя Владимира (скорее всего, эти статьи были вписаны значительно позже) настаивает на своих правах решать вопросы в монастырях, обязывая иноков обращаться с запросами не к князю и к его людям, а к представителям митрополита.

³¹ Это выражается в целой череде строительстве церквей и поставлений игуменов. Обозначенный процесс хорошо прослеживается в Новгороде начиная с рукоположения Нифонтом Антония Римлянина.

³² Уже само акцентирование внимания Уставов Владимира и Ярослава на правах митрополитов в отношении игуменов и монахов дает понять, что вопрос об их подчинении кафедре стоял очень остро и, судя по вводившимся статьям, решался неоднозначно, т. е. не всегда в пользу святительского суда (см. подробнее: Устав князя Владимира о десятинах, судах и людях церковных // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / сост. Я. Н. Шапов, отв. ред. Л. В. Черепнин. М., 1976. С. 19; Устав князя Ярослава о церковных судах [Пространная редакция. Основной извод]... С. 89–90). Собственно, и 17-е положение Устава князя Всеволода о церковных судах также имело своей целью распространить права епископа не только на определенные слои горожан, но и на независимое духовенство и монастыри (Устав новгородского князя Всеволода о церковных судах, людях и мерилах торговых // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / сост. Я. Н. Шапов, отв. ред. Л. В. Черепнин. М., 1976. С. 157). Иное, обозначенное положение не всегда выполнялось, как это случилось в истории венчания князя Святослава

над материальными ресурсами монастыря. О степени злоупотреблений ростовских архиереев, например, можно судить по панегирику, включенному его составителем в летописание. Епископы в этой пространной похвале почившему святителю Пахомию, составленной монахом, предельно откровенно сравнивались с ворами и волками, то есть с дьяволом³³. Подобное подчинение решало и иную не менее важную задачу: упраздняло в среде духовенства какую-либо оппозиционность, вновь-таки укрепляя власть святителя. Небезынтересно, что продолжительный период значительная часть монастырей и даже храмов оставалась неподотчетной епископу, присутствие которых не отмечалось летописанием даже во время их закладки либо рассматривалось как исключительное событие в жизни обители и целого княжества³⁴. В итоге, сама форма поставления игумена, которую можно рассматривать и как внутрицерковную инвестицию, фактически лишала монастыри автономии, вводя в них епископское управление, осуществлявшееся через настоятеля, должность которого через нескольких столетий, с XVIII в., приобретает уже иное наименование: «наместник» (представитель епископа), окончательно передав настоятельство в руки архиерея. Очевидно, что такое вмешательство архиереев вызывало в большинстве случаев, когда дело касалось самостоятельных монастырей, неприятие и протест. Они ясно обнаруживаются в конфликтах Печерского монастыря с местными митрополитами, а также в уже упоминавшихся запретах, наложенных прпп. Антонием Римлянином и Варлаамом Хутынским на принятие игуменов от епископа. Правда, отношение прославленных новгородских настоятелей к княжеской власти не совпадало. Если прп. Антоний и его преемник Андрей категорически отказывались от кандидатур, определявшихся князем, то прп. Варлаам, напротив, обязывал братию заручаться его поддержкой. Примечательно, что по этому же пути пошел и находившийся на смертном одре прп. Феодосий, упросивший князя Святослава побеспокоиться о монастыре³⁵. Поддержкой князя в своем противостоянии с киевской кафедрой заручился еще один печерский игумен, Поликарп. В итоге содействием князя многострадальному Поликарпу был дарован титул архимандрита, выведший того из-под зависимости русского первосвященника и поставивший прославленного настоятеля на одну ступень с епископатом³⁶.

Намерения насельников обители. Братия монастыря также имела свои ожидания. Правда, к сожалению, необходимо отметить, она крайне редко высказывала свое мнение. Во всяком случае, только история Печерского монастыря сохранила примеры того, как насельники обители являют свою позицию в вопросе выбора игумена. Чаще же позиция братии оказывалась пассивной. Объяснить причину таких устроений и такой жизненной позиции довольно сложно. Об этом можно лишь догадываться. Вероятно, их безразличие, а именно этим можно объяснить появление категорических запретов прпп. Антония и Варлаама, объяснялось культивированием самих монашеских идеалов смирения и почтения перед святительской властью как преемницей апостольской благодати. Не исключено, что к такому поведению могли подталкивать и внутренние нормы жизни обители. Во всяком случае, тот же прп. Кирик Новгородец и полсловом не обмолвился о жизни родной обители, явив при этом пример предельно почтительного отношения к властному епископу Нифонту³⁷.

Ольговича. Получив отказ на церковный брак у Нифонта, князь был венчан «своими попами». Примечательно, что никто из княжеских священников за это не был наказан (ПСРЛ. Т. 3. С. 209).

³³ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 439.

³⁴ Гайдено П. И., Москалёва Л. А., Фомина Т. Ю. Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы... С. 43–54.

³⁵ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 177–178.

³⁶ Присёлков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв... С. 220.

³⁷ Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц // Русская историческая библиотека. Т. 6: Памятники канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 25–26 [Кирик. 8]; Вопросание Кириково (Перевод) // Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец: учёный и мыслитель / Памятники

Вероятно, когда наступала черед стать свидетелями споров о кандидатуре очередного претендента на игуменское место, братия предпочитала удаляться от подобных споров. Примечательно, что знаменитый князь-инок Никола Святоша практически ни разу не отмечен как активный участник внутримонастырской жизни Печерской обители. Земные устремления большинства братьев были минимальны и ограничивались переживаниями о приличной для них пище, о сне и об общении с иными насельниками³⁸. При таких условиях ожидать от братии большинства монастырей чувства ответственности за вручаемое им наследие видится делом если не наивным, то уж, несомненно, завышенным.

Всё изложенное выше позволяет увидеть, что должность игумена имела, безусловно, ключевое значение в жизни обители. Передававшиеся монастырю средства, а также молитвенная жизнь монастыря были тем капиталом, который крайне высоко ценился в условиях жизни Средневековья. Не менее остро стояла проблема обеспечения единства и унификации церковного управления. В этих условиях положение игумена оказывалось крайне сложным и неоднозначным. Однако все высказанные идеи носят предварительный характер и нуждаются в дальнейшем уточнении.

Источники и литература

1. Алексеев Л. В. Крест преподобной Евфросинии Полоцкой // Российская археология. 1993. № 2. С. 70–78.
2. Аранц Михаил *Сѣ* Избранные сочинения по литургике: в 5 т. Т. 1: Таинства Византийского Евхология. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003. 616 с.
3. Бондарь С. В. Антропологические воззрения св. Кирилла Туровского в контексте христианского учения о человеке // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях: Альманах / под ред. д. и. н. П. И. Гайденко. СПб.; Казань, 2015. Вып. 4. С. 197–281.
4. Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц // Русская историческая библиотека. Т. 6: Памятники канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 21–62.
5. Вопрошание Кириково (Перевод) // Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец: учёный и мыслитель / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. 7; отв. ред. И. А. Григорьева. М.: Кругъ, 2011. С. 413–428.
6. Гайденко П. И., Москалёва Л. А., Фомина Т. Ю. Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы. М.: Университетская книга, 2013. 150 с.
7. Галимов Т. Р. Русская церковная иерархия в княжеских междоусобицах середины XII — первой трети XIII вв. // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: История. 2012. Вып. 52. № 25 (279). С. 104–114.
8. Георгий (Шестун), архим. Танство монашеского пострига // Сайт Синодального отдела по монастырям и монашеству Русской Православной Церкви «Монастырский вестник». URL: <http://monasterium.ru/publikatsii/2013-06-03-11-13-12/2080-tainstvo-monasheskogo-postriga/> (дата обращения: 03.06.2017).

древнерусской мысли: исследования и тексты; отв. ред. И. А. Григорьева. М., 2011. Вып. 7. С. 414 [Кирик 8].

³⁸ Б. А. Романов хоть и справедливо, но излишне строго оценивал жизнь древнерусских иноков. Между тем, и житие Феодосия Печерского, и проповеди Кирилла Туровского дают полные основания говорить о том, что проблема поддержания аскетических идеалов в иноческой среде не утрачивала своей актуальности на протяжении всего домонгольского периода (см. подробнее: Житие Феодосия Печерского... С. 336–339; Повесть Кирилла, многогрешного монаха, о белоризцах и о монашествве, о душе и о покаянии — Василию, игумену Печерскому // Колесов В. В. Творения бл. Кирилла Туровского. Притчи, слова, молитвы. Исследования и тексты / публ., коммент., предисл., пер. В. В. Колесова. М., 2009. С. 45, 51; Кирилла, епископа Туровского, сказание о черноризском чине из Ветхого Завета и Нового: того носит образ, а этого наполняет делами // Там же. С. 56, 63; Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси: историко-бытовые очерки. М.; Л., 1966. С. 161–168.

9. Данная Антония Римлянина Антониеву монастырю на землю у реки Волхова, купленную им у Смехна и Прохна Ивановых детей // Грамоты Великого Новгорода и Пскова / подг. к печати В. Г. Гейман, Н. А. Казакова и др.; под ред. С. Н. Валка. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. С. 159.

10. Духовная Антония Римлянина // Грамоты Великого Новгорода и Пскова / подг. к печати В. Г. Гейман, Н. А. Казакова и др.; под ред. С. Н. Валка. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. С. 159–161.

11. Житие Авраамия Смоленского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5: XIII век / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 2005. С. 30–65, 456–459.

12. Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси: XI — начало XII века / сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачёва. М.: Художественная литература, 1978. С. 305–392, 456–458.

13. *Иларион (Алфеев), митр.* Монашество как таинство Церкви // Портал Pravoslavie.ru. URL: <http://www.pravoslavie.ru/64415.html> (дата обращения: 03.06.2017).

14. Киево-Печерский Патерик // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII век / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 2004. С. 296–489, 641–667.

15. Кирилла, епископа Туровского, сказание о черноризском чине из Ветхого Завета и Нового: того носит образ, а этого наполняет делами // Колесов В. В. Творения бл. Кирилла Туровского. Притчи, слова, молитвы. Исследования и тексты / публ., коммент., предисл., пер. В. В. Колесова. М.: Палей, 2009. С. 53–64.

16. Литвинова Л. В. Игумен // Православная Энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. Т. 21. С. 168–172.

17. Максимович К. А. Законодательство императора Юстиниана I о монашестве (часть 1): новеллы V и LXXIX // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2007. Вып. 4 (20). С. 38–51.

18. Максимович К. А. Новелла СХХIII св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) «О различных церковных вопросах» (перевод и комментарий) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2007. Вып. 3 (19). С. 22–54.

19. Месяца мая в 23-й день житие преподобных матери наша Евфросинии // Жития святых в древнерусской письменности: Тексты. Исследования. Материалы / отв. ред., сост., вступ. ст. М. С. Крутовой. М.: ПСТБИ, 2002. С. 153–169.

20. Пётр (Гайденко), иером. Были ли епископат и духовенство Киевской Руси феодалами? // Православие в судьбе Урала и России: история и современность: Материалы Всерос. науч.-практ. конф. (г. Екатеринбург, 18–20 апреля 2010 г.). Екатеринбург: ИИА УрО РАН; Изд-во Екатеринбургской епархии, 2010. С. 85–89.

21. Повесть Кирилла, многогрешного монаха, о белоризцах и о монашестве, о душе и о покаянии — Василию, игумену Печерскому // Колесов В. В. Творения бл. Кирилла Туровского. Притчи, слова, молитвы. Исследования и тексты / публ., коммент., предисл., пер. В. В. Колесова. М.: Палей, 2009. С. 41–52.

22. Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М.: Языки славянской культуры, 2001. 496 с.

23. Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М.: Языки славянской культуры, 2001. 648 с.

24. Полное собрание русских летописей. Т. 3: Новгородская летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки славянской культуры, 2000. XII, 720 с.

25. Присёлков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб.: Наука, 2003. 246 с.

26. Сказание о житии преподобного Антония Римлянина // Святые русские римляне: Антоний Римлянин и Меркурий Смоленский / подг. текстов и исслед. Н. В. Рамазановой. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 233–272.

27. Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам: в 3 т. Т. 1: Житие св. княгини Ольги. Степени I–X / отв. ред. Н. Н. Покровский, Г. Д. Ленхофф. М.: Языки славянских культур, 2007. 598 с.
28. Текст Студийско-Алексиевского устава // *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2001. С. 333–420.
29. Устав князя Владимира о десятинах, судах и людях церковных // *Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв.* / сост. Я. Н. Шапов, отв. ред. Л. В. Черепнин. М.: Наука, 1976. С. 16–19.
30. Устав князя Ярослава о церковных судах [Пространная редакция. Основной извод] // *Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв.* / сост. Я. Н. Шапов, отв. ред. Л. В. Черепнин. М.: Наука, 1976. С. 85–91.
31. Устав новгородского князя Всеволода Мстиславича купеческой организации церкви Ивана на Опоках // *Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв.* / сост. Я. Н. Шапов, отв. ред. Л. В. Черепнин. М.: Наука, 1976. С. 158–167.
32. Устав новгородского князя Всеволода о церковных судах, людях и мерилх торговых // *Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв.* / сост. Я. Н. Шапов, отв. ред. Л. В. Черепнин. М.: Наука, 1976. С. 153–158.
33. [Устав] Преподобного Варлаама Хутынского, Новгородского Чудотворца // *Амвросий (Орнатский), еп.* Древнерусские иноческие уставы: Уставы российских монастырениачальников. М.: Северный паломник, 2001. С. 32–34.
34. *Филиппов В. Г.* К вопросу об источниках материального обеспечения древнерусских монастырей // *Вестник Челябинского государственного университета. Серия: История.* Вып. 52. 2012. № 25 (279). С. 115–123.
35. *Фомина Т. Ю.* Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие. М.: Университетская книга, 2014. 360 с.
36. Хиландарский устав // Православная электронная библиотека портала Pravoslavie.ru. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/2199> (дата обращения: 03.06.2017).
37. Чиновник архиерейского священнослужения: в 2 кн. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1982. Кн. 1. 251 с.
38. *Шапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М.: Наука, 1989. 232 с.
39. *Янин В. Л.* Очерки истории средневекового Новгорода. М.: Языки славянских культур, 2008. 400 с.

Pavel Gaidenko. Some Comments on the Authority of the Abbot in Medieval Russian Monasteries (XIth to XIIIth Centuries).

The history of medieval Russian monasticism is only now beginning to be studied. Among those institutions of monastic self-organization that remain poorly studied is the institution of abbots of monasteries. Obedience to the head of the monastic community provided the abbot of the monastery not only with broad rights, but also imposed on him a very great responsibility. In the conditions of the Russian early Middle Ages, the complexity of the abbot's position was largely explained by the former high social status of a number of the monasteries residents, which, in the eyes of monks, limited the authority that the abbots could exercise over such monastics. The structure of most communities was also specific. In the life of the monasteries, both the forms of cenobitic monasticism and the high independence of certain monks were often combined. No less acute was the question of the sources of power of the abbot: was it achieved through a brotherly expression of will, or was it obtained in other ways? Despite the similarity between the powers of the majority of abbots, their real rights and opportunities could be quite different in practice. Differences were due to the influence of many factors. The life of the monastery and the approval of the abbot's work depended, first of all, on the unity and will of the monastics themselves. But other forces could be included in the struggle: founders, diocesan authorities, and the power of princes. In this article, an attempt is made to examine some aspects of the organization of the position of abbot in the monasteries of pre-Mongol Invasion Russia. The main focus

of the study is some of the criteria that were applied to candidates for abbot by monastics and various groups of founders.

Keywords: history of the Russian Church, Kievan Rus, medieval Russia, medieval Russian monasticism, organization of medieval Russian monasteries, election of abbots in medieval Russia, church institutes, canon law in medieval Russia, monastic typica in medieval Russia, founders' typica in medieval Russia.

Pavel Ivanovich Gaidenko — Doctor of Historical Sciences, Assistant Professor at the Department of History and Philosophy at Kazan State University of Architecture and Construction, Professor at the Department of the Humanities of Kazan National Technical Research University (paul08kaz@rambler.ru).

Священник Иван Никулин

НОВОЕ СЛОВО В ИЗУЧЕНИИ ВОЛОГОДСКОГО АРХИЕРЕЙСКОГО ДОМА И ВОЛОГОДСКОЙ ЕПАРХИИ:

**Рецензия на: Приходно-расходные денежные книги
Вологодского архиерейского дома святой Софии и окладные
книги Вологодской епархии. XVII — начало XVIII в. / сост.
Н. В. Башнин. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2016. 872 с., ил.**

Рецензия посвящена изданию приходно-расходных денежных книг Вологодского архиерейского дома и окладных книг Вологодской епархии XVII — начало XVIII вв., подготовленного Н. В. Башниным. Автор отмечает ценность и уникальность изданного комплекса источников, отражающих различные стороны жизни Вологодского архиерейского дома, а также высказывает некоторые пожелания.

Ключевые слова: Вологодский архиерейский дом, архиерейские дома, епархиальное управление, Вологодская епархия, приходно-расходные книги.

Архиерейские дома как институты до сих пор остаются малоизученными, подробные исследования имеются только о немногих из них, таких как Новгородский (труд Д. Б. Грекова)¹, Казанский (исследование И. М. Покровского)², Ростовский (труды А. Е. Виденеевой и А. Г. Мельника)³. Косвенно структуры архиерейских домов касались также Н. Ф. Каптерев⁴ и И. Перов⁵. И. М. Покровский попытался систематизировать данные об архиерейских домах первой половины XVIII в., в первую очередь обращая внимание на штаты и средства архиерейских домов⁶. В постсоветскую эпоху наметился интерес к изучению разных сторон жизни архиерейских домов, в том числе и как важному звену церковного управления⁷. Попытка систематизировать знания об архиерейских домах была предпринята в статье, опубликованной в Православной энциклопедии, там же приведена и основная библиография по данной теме⁸. Архиерейский дом представляет собой сложное учреждение влиявшее, так или иначе,

Священник Иван Александрович Никулин — кандидат богословия, кандидат исторических наук, преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин Екатеринбургской духовной семинарии, доцент кафедры истории Миссионерского института, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия (nikulinivan@yandex.ru).

¹ Греков Б. Д. Новгородский дом Святой Софии (опыт изучения организации и внутренних отношений крупной церковной вотчины). Ч. I. СПб., 1914.

² Покровский И. М. Казанский архиерейский дом, его средства и штаты преимущественно до 1764 г. Казань, 1906.

³ Виденеева А. Е. Ростовский архиерейский дом и система епархиального управления в России XVIII в. М., 2004. Мельник А. Г. Ростовский митрополичий двор в XVII в. // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 1990. Вып. I. С. 132–144.

⁴ Каптерев Н. Ф. Светские архиерейские чиновники в Древней Руси. М., 1874. С. 201–236.

⁵ Перов И. Епархиальные учреждения в Русской Церкви в XVI и XVII вв. Рязань, 1882. С. 120–124.

⁶ Покровский И. М. Средства и штаты великорусских архиерейских домов со времени Петра I до учреждения духовных штатов 1764 г. Казань, 1907.

⁷ См., например: Монастыри и архиерейские дворы в документах XVI–XVIII веков. СПб.: Нестор-История, 2015. 720 с. (Труды Санкт-Петербургского института истории РАН. Вып. 1(177)) и др.

⁸ Алексеев А. И. Флоря Б. Н. Архиерейский дом // Православная энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 532–536.

на жизнь всей епархии, особенно если рассматривать историю архиерейских домов до секуляризации церковных земель в 1764 г.

Исследователи истории Церкви иногда не придают значения такому важному источнику как приходно-расходные книги архиерейских домов, или рассматривают его лишь как документы по истории экономической жизни, истории крестьянства, документы учета церквей и их посвящений и т. п. Однако приходно-расходные книги ценный источник для изучения архиерейских домов и как епархиальных центров. Они могут содержать немало информации о деятельности того или иного архипастыря, строительстве церквей, назначениях внутри архиерейского дома, числе и должностях служащих архиерейского дома, их материальном состоянии, и даже их потребностях. Кроме того, рассматриваемый источник несет много информации по устройству архиерейского дома, системе епархиального управления, повседневной жизни института управления епархией.

Отрадно, что сегодня эти документы начинают все больше привлекать внимание исследователей⁹. Продолжением этой тенденции стало издание Н. В. Башниным и его коллегами О. Н. Адаменко и А. Е. Жуковым приходно-расходных денежных книг Вологодского архиерейского дома и окладных книг Вологодской епархии XVII — начало XVIII вв.

Публикация документов предваряется введением, в котором дается определение архиерейского дома, упоминаются работы по истории архиерейских домов (на наш взгляд, увы, только лишь самые известные). Авторы приводят и издания финансовых документов других архиерейских домов и логично переходят к краткой истории и истории изучения Вологодского архиерейского дома. Издатели перечисляют все сохранившееся приходно-расходные и окладные книги. Необходимо отметить, что от Вологодского архиерейского дома сохранилось значительное число денежных книг, тогда как другие кафедры не всегда могут похвастать наличием таких документов. Так от Тобольского архиерейского дома за XVII в. сохранилась лишь одна Приходно-расходная денежная книга 1696/1697 г.¹⁰ Издатели объясняют и представленную в публикации выборку финансовых документов, аргументируя свой выбор вполне убедительно. В предисловии обращается внимание на возможность сравнения церковных и гражданских описаний земель. Публикаторам, на основе издаваемых документов, удалось создать карту храмов Вологодского уезда 1628/29 г., которая качественно прокомментирована во вводной статье, и представлена на цветной вклейке. Прекрасно выполнено археографическое описание издаваемых рукописей, согласно сложившимся правилам. Авторы не забыли уделить внимание и подробному изложению принципов издания документов.

Основная часть состоит из двух разделов: «Приходно-расходные денежные книги Вологодского архиерейского дома св. Софии» и «Окладные книги церквей Вологды, Вологодского и Белозерского уездов Вологодского архиерейского св. Софии». Приходно-расходные книги Вологодского архиерейского дома опубликованы за 1612/13, 1627/28, 1648/49, 1677/78 г. Жаль, что в выборку не вошла одна из сохранившихся приходно-расходных денежных книг рубежа XVII–XVIII вв., возможно зафиксировавших изменения, начавшиеся в петровское время. Опубликованные окладные книги за 1628/29, 1648/49, 1677/78, 1702/1703 гг. фиксируют дани (денежные сборы) с церковью Вологодского и Белозерского уездов. В них перечисляются все церкви с их посвящениями и размерами церковной дани.

В приложении перечислены храмы Вологодского уезда по окладным книгам XVII — начала XVIII века, и приведена таблица «Посвящения церквей в Вологодском

⁹ В последние годы издано и изучено немало различных учетных документов архиерейских домов. Например, см.: Устинова И. А. Книги Патриарших приказов 1620–1649 гг. как исторический источник. М., 2001. 345 с.; 68. Тобольский архиерейский дом в XVII веке. Новосибирск, 1994. 294 с. и др.

¹⁰ Оглоблин Н. Н. Обзорение столбцов и книг Сибирского приказа (1592–1768 гг.). Ч. 1. Документы воеводского управления. М., 1895. С. 262.

уезде по окладной книге 1628/29 г.». Книга снабжена иллюстрациями, в которых показаны образцы подчерков, а также обширными указателями имен и географических названий.

На наш взгляд, книга бы выиграла, если внутри изданных документов (довольно объемных, как и в целом, книга — 872 с.), была выделена структура, заложенная ее авторами (например, выделены разделы и части (статьи) и, возможно, вынесены в содержание (см. 396, 440 и др. — явно начинается новая статья расходов или доходов, выделенная в рукописи чистыми листами, и отчасти представляющая собой отдельный финансовый документ, с подведением в конце статьи итога). Подчеркивание деления приходно-расходных книг на части, возможно, облегчило пользование изданными памятниками читателями.

В целом издание оставляет самое благоприятное впечатление, подлинно академическая публикация источников, в лучших традициях отечественного источниковедения. Книга, несомненно, будет способствовать не только дальнейшему изучению деятельности Вологодского архиерейского дома и жизни Вологодской епархии, но и стимулирует издание источников и изучение других архиерейских домов, их сравнение, выяснения общего и частного, и даст толчок к дальнейшему изучению системы епархиального управления в России XVII — начала XVIII в.

Priest Ivan Nikulin. A New Word in the Study of the Vologda Archbishop's House and the Vologda Diocese: Review on: Prikhodno-raskhodnyye denezhnyye knigi Vologodskogo arkhieyereyskogo doma svyatoy Sofii i okladnyye knigi Vologodskoy yeparkhii. XVII — nachalo XVIII v. / sost. N.V. Bashnin. M.; SPb.: Al'yans-Arkheo, 2016. 872 s., il. [Income-Expenditure Money Books of the Vologda Bishop's House of St. Sophia and the Salary Books of the Vologda diocese in the XVIIth — early XVIIIth centuries / edited by N.V. Bashnin. M.; SPb.: Alliance-Archeo, 2016. 872 p., III].

The review is devoted to the publication of income-expenditure money books of the Vologda Bishop's House and the salary books of the Vologda diocese in the XVIIth — early XVIIIth centuries, edited by N. V. Bashnin. The author notes the value and uniqueness of the published complex of sources reflecting various aspects of the life of the Vologda Bishop's House, and also expresses some wishes.

Keywords: Vologda Bishop's House, bishops' houses, diocesan administration, Vologda diocese, income-expenditure books.

Priest Ivan Aleksandrovich Nikulin — Candidate of Theology, Candidate of History, Teacher at the Department of Church History and Humanities at the Ekaterinburg Theological Seminary, Associate Professor of the History Department of the Missionary Institute, Doctoral Candidate at the Sts. Cyril and Methodius Institute for Post-Graduate Studies (nikulinivan@yandex.ru).

О. А. Джарман, И. Б. Гаврилов

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ДРЕВНЕРИМСКОГО КУЛЬТА ИМПЕРАТОРА

Рецензия на монографию I. Gradel. *Emperor Worship and Roman Religion* (Oxford Classical Monographs). Oxford University Press, 2004. 428 p.

Статья представляет собой рецензию на монографию историка религий Иттая Градела «Кульст императора и римская религия». Императорский культ был вместе с политикой и дипломатией одним из главных составляющих существования Римской империи. В своей работе Градел показывает, что Августу, как и другим императорам, в Риме и Италии при их жизни поклонялись как богам, но только в частном, а не в государственном культе.

Ключевые слова: культ императора, древнеримская религия, история религии, религиоведение, древнеримский менталитет, древнеримские боги, римский культ гения, ритуал, культ гения императора, сравнительный анализ религий.

Монография историка античности и религиоведа, сотрудника факультета истории в университете Копенгагена Иттая Градела «Кульст императора и римская религия» является серьезным, глубоким и разносторонним исследованием феномена культа императора¹. Намеренно ограничив свои исследования Римом, автор подвергает критике уже хрестоматийный тезис о том, что в Риме поклонялись гению императора. Градел детально анализирует римский ритуал, приводя богатейшую источниковедческую и археологическую базу и не боясь ставить под сомнения суждения таких авторитетов в этой области, как L. R. Taylor². Монография включает в себя двенадцать глав и три приложения с эпиграфическим материалом.

Мы рассматриваем античный культ императора сквозь призму своих взглядов, порожденных цивилизацией, выросшей из Библии, — представляем Бога радикально отличным от мира и от людей, непреодолимо превосходящим их. Отсюда — наше недоумение о том, как подданные всерьез могли считать императора богом. Для нас «Бог» — понятие библейское, не совпадающее с античным, подчеркивает Градел. В античности божественность — понятие не абсолютное, а относительное. Между людьми и богами нет пропасти, как в монотеизме. Для античного человека, пишет Градел, вопрос о том, считали ли императора богом, поклонялись ли ему как богу, значения не имеет. Не стоит забывать и еще одно различие античной и авраамических религий. Священных книг, наподобие Торы, Древний Рим не знал. Языком античной религии

Ольга Александровна Джарман — кандидат медицинских наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин и биоэтики Санкт-Петербургского государственного педиатрического медицинского университета (olwen2005@gmail.com).

Игорь Борисович Гаврилов — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igo7777@mail.ru).

¹ Некоторые современные отечественные исследования, посвященные этой тематике: Джарман О. А. Кульст императора в Древнем Риме и Италии в межзаветную и раннехристианскую эпоху // Христианское чтение. СПб., 2012. № 2. С. 56–118; Джарман О. А. Некоторые аспекты культа правителя в эллинистическом культурном обществе // Христианское чтение. СПб., 2013. № 3. С. 165–234; Гаврилов И. Б. Эллинистическая культура Римской империи // Культурология. Ч. 2. Европейская культура / Под ред. Е. А. Гусевой и В. А. Руцакова. СПб., 2002. С. 23–63.

² См.: Taylor L. R. The Divinity of the Roman Emperor. Middletown, 1931.

служил сам культ, сам ритуал. Языческое «богословие» было уделом философов и на культе не отражалось.

Словосочетанию «культ императора» соответствует древнеримский официальный термин «*divini / summi / caelestes honores*», означавший высшую форму почестей, воздававшихся богам. К ним относились обряды жертвоприношения, включавшие как кровавые, так и бескровные (вино и ладан) жертвы живому или покойному императору. «Небесные почести» были самыми высокими из воздаваемых людьми. Они отличались от других видов почестей не противопоставлением «земным», или, как бы мы сказали, секулярным. Они являлись частью «*do ut des*» — системы римского юридического менталитета, чествующего за заслуги и благодеяния богов и людей и подразумевающего ответные благодеяния за возданные почести. «Небесные почести» были просто первыми в шкале почестей, которые могли дать люди другим — богам или людям. Присуждаемые по декрету Сената, они служили высочайшей наградой и не означали, что кто-то стал «богом» в монотеистическом смысле слова. Это был уникальный социальный статус. «Для муравьямышь велика, а для коровы — мала, — оригинально поясняет свою мысль И. Градел — В политеизме соотношение „божественное — человеческое“ определялось относительным размером власти, подобно тому, как это происходит в любой социальной структуре». Но размывания границы между богами и людьми в римской религии не происходило. Ритуальная граница была очень четкой. Даже мясо, посвященное богу, не употреблялось в пищу участниками ритуала. В латинском языке слова «*homines*» (люди) и «*di*» (боги) являлись абсолютными антонимами. Но божественность, как мы сказали, в античности — не абсолютное, а относительное понятие. Принято считать, что для античного человека бессмертие было качеством, принципиально отличавшим богов от людей — «смертных». Но в Риме существовали и смертные боги — гении человека. Со смертью человека умирал и его гений.

Для того чтобы определить место культа императора в религии Рима, Градел внимательно анализирует два вида римского культа, отраженные в законодательстве — государственный и частный.

1) Культ за счет общности. В определении общественного культа слово «*populus*» обозначает целый город со всеми его жителями. Обряд совершался за общественный счет под руководством городских магистратов, среди которых имелись и жрецы. В Риме это называлось «общественным культом», в остальной Италии — «муниципальным или гражданским культом». Магистраты были местной высшей элитой: в Риме ее представляли сенаторы, в других городах — декурионы.

2) Другая группа включает очень малое количество архаических римских обрядов. В отличие от первой группы, они совершались за счет не всего городского населения, а только отдельных его частей.

Государственные культы, как подчеркивает Градел, нельзя смешивать с негосударственными, частными культами в муниципальных единицах Рима, — например, с компитальным культом. Государственными богами Рима были лишь боги, имевшие общественный культ. Муниципальные или частные культы к ним не относились: они оставались личным делом совершавших их частных лиц.

Октавиан хорошо помнил, что после прижизненного провозглашения «богом» Юлий Цезарь был жестоко убит, что наложило суеверный отпечаток на последующее восприятие государственного провозглашения императора «богом», хотя не распространялось на частный культ.

Автор подробно рассматривает культ гения. Этот культ, как и культ Ларов, был встроен в систему отношений между «патроном» («хозяином», *pater familias*) и «клиентом». Почитать кого-то «патроном» не являлось унижительным: так поступали даже довольно обеспеченные люди, в памятных надписях называя «патронами» более знатных своих покровителей. Но назвать себя «клиентом» было оскорбительно, и надписи, сделанные свободными и состоятельными римлянами, такого слова не содержат. Сенаторы не могли поклоняться гению императора: это означало бы признание

Августа «*pater familias*», что было бы крайне унижительно для них и равнозначно наименованию себя «клиентами», подобно вольноотпущенникам, — а это, по словам Цицерона, представлялось им «горьким, как смерть». Сенаторы официально именovali Августа «отцом отечества» — «*pater patriae*». Когда Калигула и Домициан заставили сенаторов поклоняться своему гению, они, хотя и повиновались из страха, но были крайне оскорблены. Гению императора поклонялись те, кто в римской *familia* почитал гения хозяина — «клиенты»: рабы, вольноотпущенники и проч. Все надписи, посвященные культу гения императора, сделаны его рабами, вольноотпущенниками или другими «клиентами».

Гений Августа никогда не получал поклонения в государственном культе. Оно началось гораздо позднее, скорее всего, по инициативе Клавдия. Поклонение гению претерпевало периоды подъема (при Марке и Северах) и спада (при Антонинах). Только в конце II века по Р. Х. было конституционно закреплено абсолютное главенство императора и установился культ его гения (произошел переход от принципата к доминату как форме правления). Собственно, начало поклонения гению императора в государственном культе знаменует трансформацию принципата в монархию. Глава римской семьи был в своей семье монархом, и домочадцы служили его гению. С началом служения всех римлян гению одного человека он возвышается над ними как глава семьи над домочадцами-«клиентами», теряя статус принцепса — первого среди равных. Христиан заставляли приносить жертвы гению императора для проверки их верности императору, а также с целью их выявления с последующим определением участи (Плиний в письме Траяну отмечает, что «истинных христиан нельзя принудить к этому»).

Для того чтобы усмирить и взять под контроль «кварталы» (*vici*), Август переименовал «компитальных Ларов» в «Лары Августа» (*Lares Augustales*), а с ними ввел почитание своего гения (*Genius Augusti*). Компитальный культ отправлялся магистром квартала (*magistrus vici*), которому помогали четверо прислужников (*ministri*). Но магистр был вольноотпущенником, а министры — рабами, что делало их участие в культе гения совершенно естественным.

В государственном культе Рима Август не провозглашался богом. Его имя звучало только при жертвоприношении богам за его здоровье («*pro salute Augusti*») и богослужении «Августовым» божествам. Но Светоний и Дион свидетельствуют не об отсутствии поклонения императору. Они говорят лишь, что в Риме не было установлено государственного культа живому императору.

Градел убедительно доказывает, что Августу, как и другим императорам, в Риме и Италии при их жизни поклонялись как богам, но только в частном, а не в государственном культе.

Императорский культ был вместе с политикой и дипломатией одним из составляющих существования Римской империи. Обычно его рассматривают как «безжизненную», «принудительную» форму религии в Риме и Италии, забывая при этом о языке ритуала, которым говорило богословие античной религии и, в частности, римской. Этот язык способен выразить то, что порой с трудом поддается обозначению в слове.

Монография И. Градела демонстрирует высокий уровень научного исследования и дает широкую картину религиозной жизни Древнего Рима. Автор раскрывает место культа императора в римской системе ценностей. Культ императора предстает в монографии как сложный социальный феномен, оказавший значительное влияние на все стороны жизни римского общества. Работа будет полезна всем, интересующимся историей античной религии и цивилизации.

Источники и литература

1. *Gradel I. Emperor Worship and Roman Religion* (серия: Oxford Classical Monographs). Oxford University Press, 2004. 428 p.
2. *Taylor L. R. The Divinity of the Roman Emperor*. Middletown, 1931.
3. *Гаврилов И. Б.* Эллинистическая культура Римской империи // *Культурология*. Ч. 2. Европейская культура / Под ред. Е. А. Гусевой и В. А. Руцакова. СПб., 2002. С. 23–63.
4. *Джарман О. А.* Культ императора в Древнем Риме и Италии в межзаветную и раннехристианскую эпоху // *Христианское чтение*. СПб., 2012. № 2. С. 56–118.
5. *Джарман О. А.* Некоторые аспекты культа правителя в эллинистическом культурном обществе // *Христианское чтение*. СПб., 2013. № 3. С. 165–234.

Olga Jarman, Igor Gavrilov. To the Characteristic of the Ancient Roman Cult of the Emperor. Review on the Monograph: I. Gradel. Emperor Worship and Roman Religion (Oxford Classical Monographs). Oxford University Press, 2004. 428 p.

The article is a review on the monograph of the historian of religions Ittai Gradel “The cult of the emperor and the Roman religion”. The imperial cult was, along with politics and diplomacy, one of the main components of the existence of the Roman Empire. In his work, Gradel shows that Augustus, like other emperors, in Rome and Italy during their lifetime was worshiped as a god, but only in a private and not in a state cult.

Keywords: the cult of the emperor, the ancient Roman religion, the history of religion, religious studies, the ancient Roman mentality, the ancient Roman gods, the Roman cult of genius, the ritual, the cult of the genius of the emperor, the comparative analysis of religions.

Olga Aleksandrovna Jarman — Candidate of Medicine, Senior Lecturer of the Department of Humanities and Bioethics at St. Petersburg Pediatric Medical University (olwen2005@gmail.com).

Igor Borisovich Gavrilov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy (igo7777@mail.ru).

АВТОБИОГРАФИЯ

Гелиана Михайловича Прохорова, доктора филологических наук, главного научного сотрудника Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН



Профессор Г. М. Прохоров (фото 2011 г.)

Родился в 1936 г. в Ленинграде. Во время войны был в эвакуации в Омске и Новосибирске. С 1953 г. по 1958 служил в Советской армии, после демобилизации — мастер-строитель в Ленинграде. В 1960–1965 г. — студент Исторического факультета Ленинградского государственного университета. С 1965 по 1968 г. — аспирант Д. С. Лихачева в Отделе древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР. В 1968 г. защитил кандидатскую диссертацию, в 1978 г. докторскую. Будучи в 1968 г. принят на работу в Институт русской литературы (Пушкинский Дом) старшим научно-техническим сотрудником, работаю в нем до сих пор, уже в качестве главного научного сотрудника.

Сфера основных научных интересов — переводная с греческого на славянский язык литература и летописание Древней Руси. Автор более двухсот печатных работ, среди которых книги: «Повесть о Митяе. Ви-

зантия и Русь в эпоху Куликовской битвы» (Л., 1978; СПб., 2000), «Памятники переводной и русской литературы XIV–XV вв.» (Л., 1987), «Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские» (СПб., 1993, 1994), «Дионисий Ареопagit. О божественных именах. О мистическом богословии» (СПб., 1994, 1995), «Святитель Стефан Пермский» (СПб., 1995), «Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом, Диалог с иудеем и другие сочинения». (СПб., 1997), «Дионисий Ареопagit. О церковной иерархии. Послания» (СПб., 2001).

Лауреат государственной премии 1993 г. как участник подготовки двенадцатитомных «Памятников литературы Древней Руси».

В течение ряда лет параллельно с работой в Пушкинском Доме являюсь заведующим кафедрой русской истории и культуры в Русском христианском гуманитарном институте и профессором на кафедре западноевропейской и русской культуры Исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

25 августа 2001 г.

Гелиан Михайлович Прохоров

Протоиерей Константин Костромин

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ГЕЛИАНЕ МИХАЙЛОВИЧЕ ПРОХОРОВЕ (20.03.1936–1.09.2017)

Преподававший в 2001–2017 годах в Санкт-Петербургской Духовной Академии профессор Гелиан¹ Михайлович Прохоров был для студентов и преподавателей, которые могли это оценить, живой легендой. Я, будучи студентом академии, застал Гелиана Михайловича еще в лучшей форме, вскоре после начала его преподавательской деятельности в духовной академии.

Гелиан Михайлович производил впечатление русского богатыря, доброго, могучего мужичка, наделенного энергией, бьющей через край его широкой натуры. Его лекции, больше похожие на беседу и на митинг одновременно, заражали прежде всего этой самой энергией. Нельзя сказать, что его курс истории древнерусской литературы был курсом академическим, т. е. таким, из которого узнается систематическая история развития преподаваемого предмета. Он был более ознакомительным, и Гелиан Михайлович правильно рассчитал это, учитывая, за сколь короткий срок он должен был познакомить нас с богатством древнерусского литературного наследия. Кроме того, он считал своим долгом делиться своими мыслями по этому поводу, а их у него за долгую жизнь накопилось много, а поскольку значительная их часть родилась в ходе знакомства с церковно-сюжетной и богословской литературой, то и мысли эти были церковными и богословскими. Он с жаром рассказывал (даже, скорее, заражал) о своей концепции крестообразности времени, о историософичности Повести временных лет, о своей любимой эпохе — XIV веке — о её наследии, о её связях с литературами народов и стран византийского круга.

Не было бы смысла описывать, каким предстал перед моим студенческим взором уже пожилой, но еще полный сил и энергии Гелиан Михайлович Прохоров (а есть много людей, знавших его значительно ближе!), если бы не желание с благодарностью вспомнить, как легко, почти незаметно, абсолютно естественно Гелиан Михайлович создал для меня путь в академическую историческую науку. Теперь, оглядываясь назад, я понимаю, насколько важным был жест, которым одарил меня Гелиан Михайлович, и насколько я ему обязан (это стало понятно не сейчас, а несколько раньше, но печальный повод, как всегда, подтолкнул к тому, чтобы об этом написать).

Именно лекции Гелиана Михайловича натолкнули меня на мысль, что святой (чьё имя носит храм, где я подвигаюсь — священномученик Исидор Юрьевский) может иметь древнее житие, литературная история которого, связанная с историей сюжетной, представляет интерес не только для историков, но и для меня, студента духовной академии. Я бросился искать и нашел, что житие имеется, что оно древнее, что оно чрезвычайно интересно и почти не изучено. Когда Гелиан Михайлович предложил студентам выступать с докладами на лекциях, я естественно взял именно эту тему. Подготовив довольно пространственный реферат, я озвучил его в аудитории и получил удивившее меня своей заинтересованностью одобрение Гелиана Михайловича. Он предложил мне подготовить статью для ежегодника «Труды отдела древнерусской литературы». Понимая, какого высокого научного уровня требует это издание, и что мой реферат недотягивает до такой чести, я ответил, что постараюсь довести текст «до ума». Я еще долго над ним работал, но подать его в ежегодник так и не решился.

Однако текст явно получился неплохим, и его забвение было бы неправильным уделом для материала, получившего высокую оценку из таких уст. Поэтому, поступая

¹ В крещении — Григорий.



20 марта 2016 года. Архиепископ Амвросий награждает проф. Г. М. Прохорова орденом свят. Макария Московского

в университет и ища научного руководителя, я понес в качестве презентационного именно этот опус. Первым преподавателем, к которому я решил обратиться, был профессор В. К. Зиборов, специалист по летописанию, который, как мне казалось, мог помочь восполнить наиболее заметный пробел в моих штудиях, «благословленных» Гелианом Михайловичем. Однако Виктор Кузьмич ограничился совершенно формальным руководством над курсовой работой по теме «"Страдание священномученика Исидора" как источник по истории русского конца в Юрьеве и положения русских церквей в Ливонии во второй половине XV века». Поняв, что работа с ним может оказаться не очень плодотворной, я загрустил и подумал, что Гелиан Михайлович мог бы помочь мне с выбором наставника и с определением темы моих дальнейших изысканий. И я отправился к Гелиану Михайловичу в Пушкинский дом.

Он встретил меня значительно более приветливо, нежели я рассчитывал, даже зная его доброту, и уделил мне много времени. Он одобрил мое намерение обратиться к (тогда) доценту А. В. Петрову и аккуратно посоветовал расширить тему исследования — взять сразу несколько веков, например, XIV–XVI, истории взаимоотношения русских с латинским западом и культурой. Поскольку речь шла о курсовых работах и впоследствии — дипломной работе в университете, я подумал, что лучше взять эту же тему с самого начала — с XI века. Гелиан Михайлович аккуратно стал возражать, указывая, что его студентка пишет на сходную тему, но я ему ответил, что, на мой взгляд, не запрещено нескольким людям заниматься одной темой, поскольку работы получатся явно разными. Гелиан Михайлович согласился. В итоге, начатая в качестве курсовой, при поддержке Гелиана Михайловича, работа доросла до кандидатской диссертации. Впоследствии я несколько раз кратко знакомил его с моими результатами и получал одобрение.

Однажды поддержка Гелиана Михайловича оказалась нужна мне намного больше, чем до тех пор, но только моральная. Я был приглашен сделать доклад в Отдел древнерусской литературы в Пушкинском доме на тему «История славяно-русского текста Символа веры». Поначалу я отказывался, так как не считал себя достаточно готовым выступать в столь серьезном научном собрании, однако руководитель отдела Н. В. Поньрко настояла, чтобы я, подготовившись, пришел и выступил. Я решился, углубил и перестроил текст выступления, который я озвучил на одной из конференций,



8 октября 2016 года. Архиепископ Амвросий вручает проф. Г. М. Прохорову академическую грамоту

и пришел в назначенное время в отдел. Обстановка была далеко не самой дружелюбной, — многие смотрели «волком», и выступать было очень неудобно. После окончания начались вопросы, из которых я понял, что доклад мой не вполне удовлетворил слушателей. Они ждали текстологического или филологического анализа, а получили анализ богословский. Им не хватало ссылок на рукописи с указанием эпохи, хотя в докладе они имелись. И только из угла, где сидел Гелиан Михайлович, излучалась поддержка. Он заранее пожелал мне удачи и теперь явно переживал, что коллегам доклад оказался малоинтересен. Только внимание ко мне некоторых знакомых мне сотрудников отдела — Н. В. Понырко, О. В. Панченко и особенно Гелиана Михайловича — позволило мне не считать свое выступление совсем неудачным. Хотя я явно неверно оценил свою будущую аудиторию.

В последний раз Гелиан Михайлович оказал мне поддержку при подготовке к печати 6 выпуска альманаха «Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях». Он был посвящен известному древнерусскому книжнику святителю Кириллу Туровскому. Нужен был весомый рецензент, чтобы Ученый совет Института философии РАН разрешил использовать свое наименование в титуле альманаха. Я подошел к Гелиану Михайловичу и объяснил ситуацию: альманах в верстке, требуется рецензия для института на еще не вышедшую книгу, которая посвящена замечательному книжнику. Он спросил, почему я не обратился за рецензией к В. В. Колесову — основному специалисту в этом вопросе. Я ответил, что Колесов участвует в сборнике как автор. Гелиан Михайлович согласился и уже через неделю принес мне собственноручно подготовленную рецензию. Это был большой подарок альманаху, входящему в жизнь.

Подводя итог сказанному, отмечу удивительную скромность, которой был наделен Гелиан Михайлович. Уже после его смерти я узнал, что ректор академии ходатайствовал о награждении его орденом Русской Православной Церкви имени святителя Макария Московского III степени. 20 марта 2016 года архиепископ Амвросий вручил эту награду Гелиану Михайловичу после чина Торжества Православия, следовавшего по окончании Литургии. Хочется надеяться, что вклад Г. М. Прохорова в изучение и распространение знаний о русском и византийском православии куда больше, нежели отражает этот знак отличия. Он заслужил большего. Большее он и получит, я уверен, на небесах. Царства ему Небесного!

Учредитель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 5, 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 Р17-709-0355

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции и издательства:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбПДА
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: red.christian.reading@gmail.com

Главный редактор: архиепископ Петергофский Амвросий
(Ермаков Виталий Анатольевич),
кандидат богословия, доцент, ректор СПбДА.

Ответственный редактор: священник Игорь Иванов,
кандидат философских наук, доцент.
Корректор: О. Б. Рыбакова.
Перевод на английский язык: А. А. Андреев.
Верстка: Н. Н. Пимшина.
Дизайн обложки: М. В. Тарасова.

Подписано в печать: 16.10.2017. Дата выхода в свет: 01.11.2017.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 21,76 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в типографии ООО «ИПК БИОНТ»
199026, Санкт-Петербург, Средний пр., дом 86.
Тел.: (812) 207-58-43.
Заказ № 86. Тираж 250 экз.