

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



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

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

Khristianskoye Chteniye
[Christian Reading]

№ 2, 2022

Scientific Journal

Theology. Philosophy. History

Publishing House of Saint Petersburg
Theological Academy
2022

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 2, 2022

Научный журнал

Теология. Философия. История

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2022 год

UDC 281.93(051)

The Edition is recommended by the Publishing
Council of the Russian Orthodox Church
IS R22-206-0112

The journal is included in the list of periodical editions accepted by VAK
(Vysshaya Attestatsionnaya Komissiya) [Higher Attestation Commission] since 29 December, 2015

Specializations: 07.00.02 – Domestic History (Historical Sciences),
09.00.03 – History of Philosophy (Philosophical Sciences), 26.00.01 – Theology (Theology)

Chief editor

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

Deputy Chief Editor

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

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

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

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5
Х93

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС P22-206-0112

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: 07.00.02 – Отечественная история (исторические науки),
09.00.03 – История философии (философские науки), 26.00.01 – Теология (теология)

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

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

Х93 Христианское чтение : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбДА, 1821–1917, 1991– .
№ 2 [март-апрель] : Теология. Философия. История. — 2022. — 392 с.

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5

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

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

THE EDITORIAL COUNCIL

1. *Metropolitan Kliment of Kaluga and Borovsk (Kapalin German Mikhailovich)*, Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Kaluga Diocese (ruling bishop), Publishing Council of the Russian Orthodox Church (Chairman), Kaluga Theological Seminary (Rector);
2. *Bishop Seraphim of Istra (Amel'chenkov Vladimir Leonidovich)*, Candidate of Historical Sciences, Doctor of Theology;
3. *Archimandrite Sergius (Akimov Vitaly Viktorovich)*, Doctor of Theology, Plenipotentiary Representative of the Moscow Patriarchate for Negotiations with Higher Educational Institutions of Western Europe (Italy);
4. *A. A. Dorskaya*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Professor, North-West Branch of the Russian State University of Justice;
5. *Priest Vačlav Ježek*, Doctor of Philosophy, Professor of Byzantine Theology and Philosophy at the Orthodox Theological Faculty of the University of Prešov, Slovakia;
6. *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Saint Petersburg Theological Academy;
7. *D. I. Makarov*, Doctor of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Urals Mussorgsky State Conservatory;
8. *Priest Ermenegildo Manicardi*, Doctor of Theology, Rector of Capranica College, Professor at the Faculty of Theology of the Pontifical Gregorian University in Rome, Italy;
9. *Yu. V. Ospennikov*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Korolev Samara State Aerospace University;
10. *A. V. Petrov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy;
11. *Vladislav Puzović*, Doctor of Theology, Extraordinary Professor of the Orthodox Theological Faculty of the University of Belgrade (Serbia);
12. *M. V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Archivist of the Central State Archives of St. Petersburg (TSGA);
13. *D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Vice-Rector for Research of the SS Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies;
14. *V. K. Shokhin*, Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences;
15. *R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Higher School of Philosophy, History and Social Sciences of the I. Kant Baltic Federal University;
16. *Eleni Vlachopoulou*, Doctor of Archaeology, Professor of the University Ecclesiastical Academy in Thessaloniki, Greece;
17. *A. B. Yegorov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

2. *Епископ Истринский Серафим (Амельченков Владимир Леонидович)*, кандидат богословия, доктор теологии, кандидат исторических наук;

3. *Архимандрит Сергей (Акимов Виталий Викторович)*, доктор богословия, полномочный представитель Московского Патриархата по взаимодействию с высшими учебными заведениями Западной Европы (Италия);

4. *Елени Влахопулу (Eleni Vlachorouliou)*, доктор археологии, профессор Высшей церковной академии г. Салоник (Греция);

5. *Александра Андреевна Дорская*, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, профессор, Северо-Западный филиал Российского государственного университета правосудия;

6. *Алексей Борисович Егоров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;

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

8. *Дмитрий Игоревич Макаров*, доктор философских наук, доцент, Уральская государственная консерватория им. М. П. Мусоргского;

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

10. *Юрий Владимирович Оспенников*, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, Самарский национальный исследовательский университет имени академика С. П. Королева;

11. *Алексей Владимирович Петров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;

12. *Владислав Пузовић*, доктор богословских наук, экстраординарный профессор Православного богословского факультета Университета в Белграде (Сербия);

13. *Роман Викторович Светлов*, доктор философских наук, профессор, Высшая школа философии, истории и социальных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта;

14. *Протоиерей Владимир Хулап*, доктор богословия, Санкт-Петербургская Духовная Академия;

15. *Михаил Витальевич Шкаровский*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;

16. *Дмитрий Викторович Шмонин*, доктор философских наук, профессор, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия;

17. *Владимир Кириллович Шохин*, доктор философских наук, профессор, Институт философии Российской академии наук.

СОДЕРЖАНИЕ

Протоиерею Владимиру Мустафину — 80 лет!
*Поздравление главного редактора «Христианского чтения»,
ректора СПбДА епископа Петергофского Силуана (Никитина)* 12

ТЕОЛОГИЯ

Диакон Артемий Овчаренко. Божественная красота в творениях
свт. Василия Великого в связи с его учением о богопознании 14


Иеромонах Никон (Скарга). «Откровение сокровенного»:
обзор цитат Феодора Мопсуестийского
в Первом собрании прп. Исаака Сирина по сирийским источникам 25

Протоиерей Вацлав Ежек. “Substance without Substance”:
the Contemporary Divide between Form and Substance and the Role of Theology..... 52

А. В. Храмов. Все псы попадают в рай: воскресение животных
и проблема теодицеи в западном богословии 65

А. М. Прилуцкий. Современные противоэпидемические мероприятия
как фактор радикализации религиозной ситуации 81

Библеистика

Священник Александр Зиновкин. Семантика слова  'ĒWANGĒLĪŌN
«Евангелие» в комментарии Ишоада Мервского на Евангелие от Матфея..... 90

С. Н. Горбунов. Стилистически маркированная речь
как средство описания семиотического пространства культуры:
на примере отрывков из Нагорной проповеди (Мф 5) 100

С. В. Соловьев. Специфика полемических историй
в синоптических Евангелиях 114

Церковное право

П. Е. Михалицын. Сасимский, Назианзский или Константинопольский?
К вопросу о каноническом статусе свт. Григория Богослова 129

Материалы Барсовских чтений

П. И. Гайденко. «Митрополичья неправда» двух Константинов:
можно ли ожидать справедливости от церковных судов на Руси? 148

Священник Владислав Баган. Влияние становления кафедр церковного права
на юридических факультетах светских университетов России
в XIX в. на развитие церковно-правовой науки 162

А. А. Хохлов. Донос в государственном уголовном и церковном праве
во второй половине XIX — начале XX вв.:
сравнительный анализ сквозь призму теории и практики 173

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

- А. М. Гагинский.* Теозстетика в контексте православного богословия 182
- И. Б. Гаврилов, П. К. Иванов.* К характеристике философско-педагогической антропологии П. Д. Юркевича 198
- Р. Р. Вахитов.* К современному прочтению сменовеховства 1920-х гг. Рецензия на книгу: «Смена Вех [1921]» / Предисловие Ю. В. Пущаева. Переиздание под редакцией и послесловие М. А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2021. (Исследования по истории русской мысли. Т. 30)..... 209

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

- И. А. Виноградов, Н. В. Гоголь и Алтайская миссия преподобного Макария (Глухарёва). К 175-летию преставления святого* 216
- В. В. Цысь, О. П. Цысь.* Культурно-просветительская работа сибирских и дальневосточных отделов Императорского Православного Палестинского общества в конце XIX – начале XX вв. 227
- М. М. Юнусов.* К истории библиотечного дела в Европе XVIII века: из переписки театинца отца Пачауди и аббата Мерсье 245
- С. Б. Чебаненко.* Воры и «малый оградац» Григория Чудотворца: земельная «собственность» в структуре русской киновии и особенности хозяйственной деятельности Киево-Печерского монастыря в последней трети XI века 268
- С. Н. Артёмов, П. И. Гайдено.* В поисках следов древнерусских церковных архивов XI–XIII вв. 283
- Н. В. Салонилов, К. В. Суториус.* Новгородская архиерейская школа и «разбор» духовенства 1736–1738 гг. 294
- Протоиерей Михаил Иванов.* Игумен Святогорского монастыря Псковской епархии Моисей (1789–1804 и 1805–1808 гг.): «По должности моей нахожусь в церковном служении и в монастырском строении и смотреии» 316
- Иеромонах Иоанн (Лудищев).* Братия Московского Сретенского монастыря в 1830–1850-х годах 326
- А. Н. Гривастова.* Благотворительность в дореволюционной России: основные проблемы и итоги изучения..... 335
- Священник Вячеслав Савинцев.* К 130-летию издания журнала Братства св. Василия, епископа Рязанского, «Миссионерский сборник» 349
- Диакон Сергей Кульпинов.* К проблеме миссионерской деятельности Сибирской обновленческой церкви в первой половине 1920-х гг. 359
- Т. А. Балыко.* Десакрализация царской власти в трудах идеолога обновленческого раскола профессора Б. В. Титлинова 370
- Г. С. Боеш.* Московская Патриархия в контексте внешней политики советского государства: проблемы межцерковного взаимодействия с Румынской Церковью в 1945–1948 гг. 382

CONTENTS

Archpriest Vladimir Mustafin is 80 years old!
Congratulations from the Editor-in-Chief of Christian Reading,
Bishop Siluan (Nikitin) of Peterhof, Rector of St. Petersburg Theological Academy..... 12

THEOLOGY

*Deacon Artemyi Ovcharenko. Divine Beauty in the Texts
of St. Basil the Great in Connection with his Teaching on the Knowledge of God...14*

*Hieromonk Nikon (Scarga). "Revelation of the Innermost":
a Review of Theodore of Mopsuestia's Quotations in the First Volume
of the Collected Writings of Isaac the Syrian Based on Syrian Sources 25*

*Archpriest Václav Ježek. "Substance without Substance":
the Contemporary Divide between Form and Substance and the Role of Theology.....52*

*Alexander V. Khramov. All Dogs Go to Heaven: Animal Resurrection
and the Problem of Theodicy in Western Theology 65*

*Alexander M. Prilutsky. Modern Anti-Epidemic Measures as a Factor
of Radicalization of the Religious Situation and Formation of Extremist Discourse 81*

Biblical Studies

*Priest Alexandre Zinovkin. The Semantics of the Word ܐܘܢܘܢܐ 'ĒWANGĒLĪŌN
'GOSPEL' in the Commentary of Ishodad of Merv on the Gospel of Matthew..... 90*

*Sergey N. Gorbunov. Stylistically Marked Speech
as a Means of Description of the Semiotic Space of Culture:
Based on the Example of Extracts from the Sermon on the Mount (Matt. 5) 100*

*Sergey V. Solovyev. Specificity of Polemic Stories
in the Synoptic Gospels.....114*

Church Law

*Pavel E. Mikhailitsyn. Bishop of Sasima, Nazianzus or Constantinople?
Revisiting the Question of the Canonical Status of St. Gregory the Theologian..... 129*

Proceedings of the Barsov Readings

*Pavel I. Gaidenko. The "Metropolitan Untruth" of two Constantines:
Is It Possible to Expect Justice from Church Courts in Russia? 148*

*Priest Vladislav Bagan. The Influence of the Formation of the Departments
of Church Law at the Law Faculties of Secular Universities in Russia
in the 19th Century on the Development of Ecclesiastical Legal Science 162*

*Alexander A. Khokhlov. Denunciation in State Criminal and Ecclesiastical Law
in the Second Half of the 19th to Early 20th Centuries:
a Comparative Analysis through the Prism of Theory and Practice..... 173*

PHILOSOPHICAL SCIENCES

- Aleksey M. Gaginsky.* Theoaesthetics in the Context of Orthodox Theology..... 182
- Igor B. Gavrilov, Pavel K. Ivanov.* Toward a Characterization of the Philosophical and Pedagogical Anthropology of P. D. Yurkevich..... 198
- Rustem R. Vakhitov.* Towards a Modern Reading of the “Smenovekhovstvo” of the 1920s. A Review of “Smena Vekh [Changing of Milestones] [1921]” / Predislovie Yu. V. Pushchaeva. Pereizdanie pod redakciej i posleslovie M. A. Kolerova. M.: Modest Kolerov, 2021. (Issledovaniya po istorii russkoj mysli. T. 30) 209

HISTORICAL SCIENCES

- Igor A. Vinogradov.* Nikolai Gogol and the Altai Mission of the Venerable Macarius (Glukharev). On Occasion of the 175th Anniversary of the Repose of St. Macarius..... 216
- Valery V. Tsys, Olga P. Tsys.* Cultural and Educational Work of the Siberian and Far Eastern Departments of the Imperial Orthodox Palestinian Society in the late 19th to Early 20th Centuries 227
- Marat M. Yunusov.* On the History of Librarianship in Europe in the 18th Century: from the Correspondence between Father Paciaudi the Theatine and Abbot Mercier.... 245
- Sergey B. Chebanenko.* Thieves and the “Fence” of Gregory the Wonderworker: Land “Property” in the Structure of the Russian Monastic Commune and the Peculiarities of the Economic Activity of the Kiev Caves Monastery in the Last Third of the 11th Century..... 268
- Sergey N. Artemov, Pavel I. Gaidenko.* In Search of Traces of Medieval Russian Church Archives of the 11th–13th Centuries..... 283
- Nikolay V. Salonikov, Konstantin V. Sutorius.* The Novgorod Bishops’ School and the “Breaking Up” of Clergy in 1736–1738..... 294
- Archpriest Mikhail Ivanov.* Abbot Moses of the Svyatogorsky Monastery of the Pskov Diocese (1789–1804 and 1805–1808): “According to My Position I am in the Church Ministry and in the Process of Building and Watching over a Monastery” 316
- Hieromonk John (Ludishchev).* The Brethren of the Moscow Sretensky Monastery in the 1830s–1850s 326
- Alla N. Grivastova.* Charity in Pre-Revolutionary Russia: Main Problems and Research Results 335
- Priest Vyacheslav Savintsev.* On the 130th Anniversary of the Publication of the Journal of the Brotherhood of St. Basil, Bishop of Ryazan, “Missionary Collection” 349
- Deacon Sergiy Kulpinov.* On the Problem of the Missionary Activity of the Siberian Renovatianist Church in the First Half of the 1920s..... 359
- Timofey A. Balyko.* Desacralization of Tsarist Authority in the Works of the Ideologist of the Renovatianist Schism, Professor B. V. Titlinov..... 370
- Georgiy S. Boesh.* The Moscow Patriarchate in the Context of the Foreign Policy of the Soviet State: Problems of Inter-Church Interaction with the Romanian Church in 1945–1948..... 382

ПРОТОИЕРЕЮ ВЛАДИМИРУ МУСТАФИНУ – 80 ЛЕТ!

*Поздравление главного редактора «Христианского чтения»,
ректора СПбДА епископа Петергофского Силуана (Никитина)*

Ваше Высокопреподобие, дорогой отец Владимир!

Поздравление Вас со столь значимой датой – 80-летием – на страницах главного академического журнала «Христианское чтение» более чем уместно, ведь Вы занимали должность его главного редактора в течение 15 лет. Как Ваш преемник на данном посту, делаю это с большим удовольствием.

Пятнадцать лет Вы руководили главным – а в те годы и единственным – научным журналом Санкт-Петербургской духовной академии. Это, безо всякого преувеличения, рекорд. Вы превзошли всех дореволюционных редакторов журнала: лишь немногие из них, такие как ординарный профессор Иван Егорович Троицкий, профессор Александр Павлович Лопухин и профессор Петр Семенович Смирнов, находились в этой должности по девять лет. Даже основатель «Христианского чтения» епископ (затем митрополит) Григорий (Постников) был его редактором всего семь лет. Вы же оставались у руля журнала вдвое дольше его создателя, да еще в такие непростые времена!



Когда в прошлом 2021 году мы все отмечали 200-летие «Христианского чтения», Вы на страницах юбилейного номера назвали себя книжником и именно этим объяснили, почему при подборе кандидатуры главного редактора для академического журнала в 1993 году выбор пал на Вас. Уверен, что именно поэтому Вы, и возглавляя в 1985–1987 гг. академическую библиотеку, и, позднее, – академический научный журнал, сохраняли и поддерживали в Академии дух подлинной книжности и учености, который отличал ее в лучшие годы ее деятельности.

Ваши труды по сохранению и развитию богословского знания и его главного рупора в Петербурге – ведущего академического издания – принесли обильные плоды не только для Академии, но и для всей Русской Православной Церкви. Как из гоголевской «Шинели» вышла вся русская литература, так и из некогда возглавлявшегося Вами «Христианского чтения» вышли создатели и редакторы новых научных журналов Академии. Все они делали свои первые шаги в «Христианском чтении»: Дмитрий Андреевич Карпук – создатель журнала «Вестник Исторического общества», священник Игорь Иванов – создатель журнала «Труды и переводы», Ваш преемник по заведыванию кафедрой богословия священник Дмитрий Лушников – создатель журнала «Труды кафедры богословия». Такой же путь прошел бывший после Вас ответственным редактором «Христианского чтения» протоиерей Димитрий Юревич, которому журнал обязан своим «вторым возрождением» уже в конце нулевых годов. Именно при Вас свою первую статью в «Христианском чтении» опубликовал будущий митрополит Иларион (Алфеев)...

Присоединяясь к голосам Ваших учеников и преемников по многочисленным Вашим трудам и послушаниям в Санкт-Петербургской духовной академии, в этот знаменательный для всех нас день я, как ректор и главный редактор «Христианского чтения», вкупе со всей редакцией и всей корпорацией наших Духовных школ обращаюсь ко Господу нашему Иисусу Христу с молитвой, чтобы Он даровал Вам благие и долгие лета дальнейшего служения Его делу в Духовной академии, а всем нам — вместе с Вами, дорогой отец Владимир, — возможность поздравить Вас в 2029 году с 50-летием преподавания в Санкт-Петербургской духовной академии!

Диакон Артемий Овчаренко

Божественная красота в творениях свт. Василия Великого в связи с его учением о богопознании

УДК 271-9"03"-284+111.852

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_14

Аннотация: Начиная с XVIII в. вопрос красоты находился в единоправном ведении эстетики. С 1960-х гг. наряду с эстетическим берет начало богословский дискурс о красоте, получивший название «богословская эстетика». Актуальной задачей православной богословской эстетики сегодня является осмысление места красоты в Священном Предании и, в частности, в восточной патристике. В статье рассматривается понятие Божественной красоты в текстах свт. Василия Великого, выдающегося представителя восточной патристики. На основе разбора конкретных контекстов выдвигается два тезиса. Во-первых, понятие Божественной красоты в текстах святителя не имеет ничего общего с эстетически прекрасным, но, напротив, вытекает из его богословия. Во-вторых, Божественная красота отождествляется с познаваемым в Боге, то есть с Божественными энергиями.

Ключевые слова: богословская эстетика, богословие красоты, свт. Василий Великий, нравственно-богословская категория красоты, красота в восточной патристике, эстетика, Божественная красота, восточная патристика, великие каппадокийцы.

Об авторе: **Диакон Артем Владимирович Овчаренко**

Магистр богословия, аспирант Общецерковной аспирантуры им. святых Кирилла и Мефодия.

E-mail: ovchaart@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5031-4778>

Для цитирования: Овчаренко А., диак. Божественная красота в творениях свт. Василия Великого в связи с его учением о богопознании // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 14–24.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Deacon Artemyi Ovcharenko

**Divine Beauty in the Texts of St. Basil the Great in Connection
with his Teaching on the Knowledge of God**

UDK 271-9"03"-284+111.852

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_14

Abstract: Starting from the 18th century, the question of beauty was in the sole jurisdiction of aesthetics. Since the 1960s, along with the aesthetic discourse, a theological discourse on beauty, called “theological aesthetics”, originates. An urgent task of Orthodox theological aesthetics today is to comprehend the place of beauty in Holy Tradition and, in particular, in Eastern patristics. The article deals with the concept of divine beauty in the texts of St. Basil the Great, an outstanding representative of Eastern patristics. Based on the analysis of specific contexts, two theses are put forward. First, the concept of divine beauty in the texts of the saint has nothing to do with the aesthetically beautiful, but, on the contrary, follows from his theology. Second, divine beauty is identified with the knowable in God, that is, with the divine energies.

Keywords: theological Aesthetics, theology of beauty, St. Basil the Great, moral and theological category of beauty, beauty in Eastern patristics, aesthetics, divine beauty, Eastern patristics, great Cappadocians.

About the author: **Deacon Artem Vladimirovich Ovcharenko**

Master of Theology, Graduate Student at Sts. Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies (Moscow).

E-mail: ovchaart@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5031-4778>

For citation: Ovcharenko A., deacon. Divine Beauty in the Texts of St. Basil the Great in Connection with his Teaching on the Knowledge of God. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 14–24.

Долгое время монополия на разработку вопроса красоты принадлежала эстетике. Узкоэстетический подход к вопросу красоты ограничивается чувственно воспринимаемой красотой в искусстве. В 60-х гг. XX в. возникает новый для эпохи модерна подход к красоте, приверженцы которого сознательно обращаются к широкому понятию красоты, помимо эстетически прекрасного учитывающему нравственную и Божественную красоту. На Западе этот подход впервые был реализован католическим теологом Г. У. фон Бальтазаром [Бальтазар, 2019, 2020; Balthasar, 1962; Balthasar, 1965a; Balthasar, 1965b; Balthasar, 1967; Balthasar, 1969]. Вслед за ним свои богословские эссе красоте посвятили некоторые другие католические [Navone, 1996; Forte, 1999; Radaelli, 2010] и православные [Евдокимов, 2006; Харт, 2010; Давыдов, 2020] авторы. К настоящему моменту можно констатировать появление богословской эстетики — нового направления, которое с богословских позиций осмысляет вопросы, традиционно относимые к ведению эстетики. Среди последних числится как один из главнейших и вопрос красоты.

Перед богословской эстетикой с самого ее появления встала актуальная задача реконструкции с *богословских* позиций идей о красоте у христианских авторов Средневековья. Если красота действительно имеет не только эстетическое, но еще и богословское измерение, то, очевидно, на повестку дня выходит осмысление нравственно-богословской проблематики красоты в христианской богословской традиции. К этой важнейшей работе впервые обращается уже сам основатель богословской эстетики, однако в своей выборке авторов христианского Средневековья основное внимание он уделяет западным теологам, из авторов восточной патристики остановившись на одном св. Дионисии Ареопагите [Бальтазар, 2020]. Последующие за Бальтазаром западные авторы, в целом, поддерживают этот посыл — фокусироваться, главным образом, на мыслителях западной традиции. Из восточных отцов до сих пор западные авторы уделяли внимание все тому же св. Ареопагиту [Bender, 2010; Sammon, 2013], а также отчасти свт. Григорию Нисскому [Харт, 2010]. Таким образом, реконструкция богословия красоты в восточной патристике только начинается¹.

В этой связи актуальной задачей является реконструкция богословия красоты у выдающегося представителя восточной патристики свт. Василия Великого. В силу того идейного влияния, какое он, как признано в науке, имел на остальных каппадокийцев [Quasten, 1986], уяснение его идей о красоте является важнейшим звеном в осмыслении места красоты в Священном Предании в целом.

К настоящему моменту вопрос красоты у св. Василия уже обсуждался, однако не с богословских, а с эстетических позиций [Courtonne, 1934; Αγγελης, 2004]. Обращаясь к понятию прекрасного у великого каппадокийца, исследователи имели в виду описать совокупность его идей о красоте, исходя не из его богословской доктрины, а из той категории прекрасного, которое к XX в. выработала эстетика. Это отразилось, в частности, на том, что при анализе прекрасного у свт. Василия фокус внимания был сосредоточен главным образом на красоте чувственно воспринимаемого предмета. Оба исследователя, впрочем, пришли к справедливым выводам, отметив богословский характер дискурса красоты у свт. Василия. Так, Куртонн, ограничивая свой анализ исключительно «Беседами на Шестоднев», верно подмечает, что, с одной стороны, у святителя отсутствует цельная эстетическая теория прекрасного, но, с другой стороны, у него присутствует, по выражению исследователя, «божественный смысл красоты», который сводится к телеологическому смыслу: объекты природы прекрасны потому, что соответствуют цели Творца о них в контексте творения в целом [Courtonne, 1934, 133–134]. Ангелис также приходит к выводу о том, что у свт. Василия красота чувственного предмета имеет телеологический смысл. По сравнению

¹ В отечественной эстетике к материалу восточной патристики на предмет реконструкции эстетических идей, в том числе идей, связанных с прекрасным, обращался В. В. Бычков [Бычков, 1991, 1995, 2015]. Однако в дисциплинарном плане он представляет именно эстетику, что накладывает отпечаток и на его исследовательские задачи, и на его подход, и на получаемые выводы. При всей важности этой работы для задач эстетики она не может заменить собственно *богословской* реконструкции категории красоты в патристике.

с Куртонном он, однако, делает существенный шаг вперед, правильно указывая на связь понятия красоты у святителя с нравственно-аскетическим учением и сотериологией, хотя и не ставя перед собой задачу полноценной реконструкции этой связи [Αγγελής, 2004].

При всей важности полученных исследователями данных эти результаты нельзя считать завершением разговора о красоте у великого каппадокийца. Многочисленные контексты в корпусе творений свт. Василия содержат понятие *Божественной* красоты. Уже это наблюдение общего характера заставляет высказать предположение о том, что представления святителя о красоте целесообразно связывать с его богословием и выводить из него. Более перспективным представляется начинать реконструкцию категории красоты в его произведениях с богословских позиций, а не с позиций эстетики.

Следует учитывать ту информацию, которая в полной мере не может быть отражена в рамках настоящей статьи. Во-первых, термины *κάλλος* («красота») и *καλόν* («прекрасное») святитель использует в многочисленных контекстах. В большинстве из них понятие красоты связано с богословием или аскетикой. Нигде свт. Василий не резюмирует свое понимание красоты, не предлагает конечной дефиниции. Во-вторых, оба термина в отдельных контекстах выражают не одно и то же понятие красоты, но различные понятия. Термин «красота» покрывает широкий семантический спектр — от тех или иных предметов материального мира до Божественной красоты. Более корректно говорить не о понятии красоты, а о категории красоты, которая охватывает различные понятия.

В данной статье из всего множества контекстов предлагается остановиться на небольшой выборке, где святитель использует понятие красоты по отношению к Богу, иными словами, говорит о Божественной красоте.

В беседе 15 «О вере» святитель, характеризуя Божественную природу (*φύσις*), использует ряд понятий, среди которых содержится и понятие красоты²:

- (1) Помысли Божественную природу: неподвижную, всегда тождественную самой себе, неизменяемую, бесстрастную, простую, без какой-либо сложности или разделения, — помысли этот неприступный Свет, эту неизреченную Силу, необозримую Мощь, сверкающую Славу, вожденную Благодать, неотразимую Красоту, которая, хотя неистово схватывает пораженную душу, все же не может быть по достоинству выражена словом³.

В данном отрывке обращает на себя внимание специфическая семантика термина «красота». Если все прочие характеристики Божественной природы можно назвать отвлеченно-теоретическими⁴, то понятие красоты, хотя также описывает Бога, имплицитно подразумевает и воспринимающего эту красоту человека. Выражение «неотразимая Красота», которая «неистово схватывает пораженную душу», подразумевает *кого-то*, на кого красота оказывает впечатление, в ком продуцирует переживания. Святитель не просто сравнивает Бога с чем-то таким из повседневного человеческого опыта, что можно назвать прекрасным. Он фактически формирует *сцену*, в которой фигурирует *два* участника: *некто* («душа») воспринимает *Бога* и при этом испытывает определенные переживания.

Если попытаться разложить данную сцену на атомы смысла, можно выделить несколько *параметров*, которые ее формируют: {1} 'Божественная красота', {2a} 'созерцатель', {2b} 'орган созерцания' («душа»), {3} 'внутреннее состояние' (которое созерцатель испытывает в связи с восприятием Божественной красоты).

² Здесь и далее перевод авторский.

³ ἐννόησον τὴν θεῖαν φύσιν • ἐστῶσαν, ἄτρητον, ἀναλλοίωτον, ἀπαθῆ, ἀπλήν, ἀσύνθετον, ἀδιαίρετον, φῶς ἀπρόσιτον, δύναμιν ἄφατον, μέγεθος ἀπερίοριστον, δόξαν ὑπεραστράπτουσαν, ἀγαθότητα ἐπιθυμητὴν, κάλλος ἀμήχανον, σφοδρῶς μὲν τῆς τετραμένης ψυχῆς καθαπτόμενον, λόγῳ δὲ δηλωθῆναι πρὸς ἀξίαν ἀδύνατον (Hom. 15:1; PG, t. 31, col. 465C).

⁴ За исключением выражения «вожденная Благодать». Поскольку благодать «вожденна», то, очевидно, подразумевается некто, кто ее вожделеет.

Подобную функцию понятие красоты выполняет и в следующей цитате:

- (2) Счастливая Природа, щедрая Благодать, многожеланная Красота, которую любят все причастные к разуму, Начало сущих, Источник жизни, умственный Свет, неприступная Мудрость, — вот Кто «сотворил в начале небо и землю»⁵.

Как можно видеть, понятие красоты также относится к Божественной природе. Собственно, термин «красота» использован здесь в качестве одного из имен Бога (наряду с терминами «благодать», «начало», «источник», «свет» и «мудрость»). Как и во фрагменте (1), в этой цитате понятие красоты также отличается тем, что помещается в сцену, в которой выявляются те же самые параметры. Помимо {1} 'Божественной красоты' здесь присутствует {2a} 'созерцатель' («все причастные к разуму») и, неявно, {2b} 'орган созерцания' («разум»). Кроме того, здесь также отмечено {3} 'внутреннее состояние' созерцателя: любовь и сильное страстное желание, поскольку Божественная красота описывается выражениями «та, которую любят» (ἀγαπητόν) и «та, которую сильно вожделеют» (πολυπόθητον).

Описание в (1) — (2) сцены, в которую помещается понятие красоты, позволяет сделать вывод, что Божественная красота каким-то образом воспринимается созерцателем. Однако свт. Василий здесь не уточняет характер этой перцепции. Следующая цитата добавляет и этот параметр:

- (3) «Твоей зрелостью», т. е. при исполнении времен, и «Твоей красотой», т. е. созерцаемым и умопостигаемым Божеством⁶.

Эти слова святитель высказывает при толковании заключительной части стиха Пс 44:4⁷. Цитата относится к христологии. Красота Иисуса Христа отождествляется с «Божеством» (θεότης). Данный термин в христологическом контексте указывает на Божественную природу во Христе [Lampe, 1961, 637–638]. Стало быть, здесь снова речь ведется о красоте Божественной природы. Свт. Василий заявляет, что эта красота воспринимается оптически (θεωρητή) и постигается умом (νοητή). Хотя в этом фрагменте эксплицитно не фигурирует {2a} 'созерцатель', пассивные причастия позволяют его здесь предполагать. Кроме того, пассивное причастие νοητή позволяет сделать вывод, что параметром {2b} 'орган созерцания' здесь выступает ум (νοῦς). Содержащуюся в данном тексте мысль можно было бы выразить и так: красота Иисуса Христа — это Его Божественная природа, которую некто созерцает и постигает. Таким образом, данная цитата содержит параметры {1}, {2a} и {2b}, но не содержит {3} 'внутреннее состояние созерцателя'. Вместо него здесь присутствует {4} 'оптическое восприятие' Божественной красоты.

В следующей цитате к выявленным параметрам сцены, в которую свт. Василий помещает понятие Божественной красоты, добавляется еще один:

- (4) Но красота истинная и самая вожделенная, которая открыта к созерцанию лишь тому, кто уже очистил свой ум, — эта красота относится к Божественной и блаженной природе⁸.

⁵ Ἡ μακαρία φύσις, ἡ ἄφθονος ἀγαθότης, τὸ ἀγαπητόν πᾶσι τοῖς λόγου μετειληφόσι, τὸ πολυπόθητον κάλλος, ἡ ἀρχὴ τῶν ὄντων, ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς, τὸ νοερὸν φῶς, ἡ ἀπρόσιτος σοφία, οὗτος «ἐποίησεν ἐν ἀρχῇ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν» (Hom. in Hex. 1:2; Basilio di Cesarea, 1990, 12).

⁶ Τῇ ὠραιότητι σου, τουτέστιν, ἐν τῷ πληρώματι τῶν καιρῶν • καὶ τῷ κάλλει σου, τῇ θεωρητῇ καὶ νοητῇ θεότητι (Hom. in Ps. 44:5; PG, t. 29, 400C).

⁷ περιζῶσαι τὴν ῥομφαίαν σου ἐπὶ τὸν μηρὸν σου δυνατέ τῇ ὠραιότητι σου καὶ τῷ κάλλει σου. В русском Синодальном переводе: «Препояшъ Себя по бедру мечом Твоим, Сильный, славою Твоею и красотою Твоею».

⁸ κάλλος δὲ ἀληθινόν, καὶ ἐρασμιώτατον, μόνῳ τῷ τὸν νοῦν κεκαθαμένῳ θεωρητόν, τὸ περὶ τὴν θεῖαν καὶ μακαρίαν φύσιν (Hom. in Ps. 29:5; PG, t. 31, col. 317B).

Как можно видеть, тут фигурируют выявленные ранее параметры. На месте параметра {1} 'Божественная красота' здесь снова красота Божественной природы. Параметры {2a} 'созерцатель' и {2b} 'орган созерцания' здесь отражены выражением «тот, кто уже очистил свой ум». Параметр {3} 'внутреннее состояние' созерцателя передается эпитетом красоты «самая вожденная» (ἐρασμιώτατον), что означает, что созерцатель пребывает в состоянии пылкой любви по отношению к Божественной красоте. Параметр {4} 'оптическое восприятие' здесь также налицо. Кроме того, данная цитата содержит еще один важный параметр {5} 'нравственное изменение'. Выражение «тот, кто уже очистил свой ум» предполагает, что созерцатель достиг оптического восприятия Божественной красоты в результате определенного внутреннего изменения; восприятие Божественной красоты есть плод внутренней работы, которую созерцатель предварительно осуществил.

В письме 150 свт. Василий использует выражение «красота славы Божьей»:

- (5) Кроме того, очистить око души, чтобы, когда отнято, словно слизь, всякое помрачение из-за невежества, стать способным воззреть на красоту славы Божьей, — это я считаю делом, требующим немало труда, а также приносящим немалую пользу⁹.

На месте параметра {1} 'Божественная красота' здесь фигурирует выражение «красота Божьей славы», по поводу которой пока нет положительной ясности, следует ли его отождествлять с понятием красоты Божественной природы, которое было выявлено выше в (1) — (4). На месте {2a} 'созерцателя' здесь свт. Василий ставит самого себя. Хотя конкретно из фрагмента (5) это еще не следует, из общего содержания письма явствует, что святитель говорит о самом себе. В качестве {2b} 'органа созерцания' фигурирует выражение «око души». Параметры {4} 'оптическое восприятие' и {5} 'нравственное изменение' также налицо. Поскольку восприятие Божественной красоты описывается не как свершившийся факт, но как аскетическое задание, то и нравственное изменение здесь фигурирует как задача, которую еще нужно выполнить. Эта задача, между прочим, характеризуется выражением «дело, требующее немало труда» (οὐ μικροῦ ἔργου).

В цитате (5) опущен параметр {3} 'внутреннее состояние'. Зато этот параметр присутствует в двух других цитатах, где используется то же самое выражение «красота Божьей славы».

- (6) Здесь очи из-за скорби проливают слезы, а там слеза уже не помрачает зрения тех, кто получает радость от созерцания красоты Божьей славы¹⁰.
- (7) Взойди своею мыслью вместе со мной и посмотри на ангельское состояние: может ли у них быть какое-либо иное состояние, кроме непрестанной радости и благодушия? Ведь они удостоились предстоять Богу и наслаждаться неизреченной красотой славы нашего Создателя¹¹.

В обеих цитатах в качестве {1} 'Божественной красоты' святитель привлекает выражения «красота славы Божьей» и «красота славы нашего Создателя», которые, очевидно, тождественны по смыслу. На месте {2a} 'созерцателя' в (6) неявно подразумеваются души праведников после смерти, в (7) прямо говорится об ангелах.

⁹ ἔπειτα μέντοι καὶ τὸν ὀφθαλμὸν τῆς ψυχῆς ἀποκαθαρθῆναι, ὥστε πᾶσαν τὴν ἀπὸ τῆς ἀγνοίας ἐπισκότησιν, οἰοῦναι τινα λήμην, ἀφαίρεθέντα, δύνασθαι ἐνατενίζειν τῷ κάλλει τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, οὐ μικροῦ ἔργου κρίνω, οὐδ' ἐπ' ὀλίγον τὴν ὀφέλειαν φέρειν (Ep. 150:1; Saint Basil, 1928, 362).

¹⁰ Ἐνταῦθα οἱ ὀφθαλμοὶ τὸ ἐκ τῆς θλίψεως προχέουσι δάκρυον • ἐκεῖ δὲ οὐκέτι δάκρυον ἐπισκοτοῦν ταῖς κόραις τῶν εὐφραينوμένων τῇ θεωρίᾳ τοῦ κάλλους τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ (Hom. in Ps. 114:5; PG, t. 29, col. 492C).

¹¹ Ἀνάβα μοι τῇ διανοίᾳ, καὶ θέασαι τὴν ἀγγελικὴν κατάστασιν, εἰ ἄλλη τις αὐτοῖς πρέπει κατάστασις, πλὴν τοῦ χαίρειν καὶ διευθυμεῖσθαι • ὅτι ἡξίονται παρεστάναι Θεῷ, καὶ ἀπολαύειν τοῦ ἀπορρήτου κάλλους τῆς δόξης τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς (Hom. 4:4; PG, t. 29, col. 228A).

Кроме того, контекст беседы 4 «О благодарении», в который помещен фрагмент (7), позволяет говорить о том, что состояние ангелов святитель описывает в качестве аскетического задания для своей аудитории; это позволяет имплицитно усматривать в этом фрагменте, помимо ангелов, и христиан, прошедших нравственное изменение. В обеих цитатах опускается параметр {2b} ‘орган созерцания’. Параметр {3} ‘внутреннее состояние’ описывается выражениями «получать радость» (τῶν εὐφραινομένων) в (6) и «радость» (χαίρειν), «благодущие» (διευθυμῆσθαι) и «наслаждаться» (ἀπολαύειν) в (7). Параметр {4} ‘оптическое восприятие’ отражен в (6), но отсутствует в (7). Наконец, параметр {5} ‘нравственное изменение’ присутствует, но имплицитно. В (6) подразумеваются души праведников после смерти, которые, стало быть, прошли путь нравственного изменения при жизни, а в (7) речь ведется об ангелах, которые описываются как в некотором смысле нравственный эталон для аудитории свт. Василия, к которому следует приближаться.

Сравнение цитат (5) – (7) с цитатами (1) – (4) показывает, что искомое понятие красоты и там, и здесь помещается в идентичный смысловой контекст. Святитель раз за разом обращается к одной и той же сцене, которая описывается рядом параметров (до сих пор было выявлено пять). В каждом отдельном случае он, правда, прибегает лишь к некоторым из них, оставляя другие в стороне. Однако сопоставление отдельных случаев выявляет, если пользоваться языком лингвистики, *инвариант*, который автор держит в голове.

Из идентичности сцен во всех рассмотренных фрагментах следует вывод и об идентичности понятия красоты, ради которого, собственно, все эти сцены и формируются. Иными словами, выражение «красота славы Божьей» в (5) – (7) является еще одним вариантом обозначить понятие красоты Божественной природы.

Тем не менее, несмотря на все сказанное, нет оснований утверждать, что выявленные пять параметров сцены, которую святитель формирует для передачи понятия о красоте Божественной природы, – это *все* параметры, и что других параметров быть не может. К подобному выводу приводит письмо 233 (Saint Basil, 1930, 364–370).

В этом письме свт. Василий рассуждает о трех возможных состояниях человеческого ума (νοῦς). Так, ум может пребывать сам в себе (ὅταν μὲν ἐφ’ ἑαυτοῦ μένῃ), то есть опираться на свои естественные возможности; при этом его познавательные способности ограничены. Вторым возможным его состоянием является состояние, когда он подпадает под власть падших духов, которые вводят его в заблуждение (ὅταν δὲ ἀλατῶσιν ἑαυτὸν ἐλπίδῳ); при этом его познавательные способности искажены. Наконец, в третьем состоянии он становится способен постигать Бога. Вот как об этом рассуждает сам великий каппадокиец:

- (8) А когда [ум] обратится к своей более Божественной части и примет благодатные дары Духа, тогда он становится способным воспринимать более Божественное, насколько это соразмерно его природе... Смешавшись, стало быть, с божеством Духа, ум становится посвященным в великие созерцания и воспринимает Божественные красоты, в той, конечно же, мере, насколько дает благодать и насколько собственное его устройство в силах принять¹².

В данном контексте параметр {1} ‘Божественная красота’ фигурирует в виде выражения «Божественные красоты» (τὰ θεῖα κάλλη). {2a} ‘созерцатель’ здесь не дан эксплицитно, но очевидно подразумевается. Из содержания письма следует, что это человек вообще во время земной жизни (не душа после смерти и не ангел). В явном виде присутствует {2b} ‘орган созерцания’ – ум. Фрагмент опускает параметр {3}

¹² ἐὰν δὲ πρὸς τὴν θειοτέραν ἀπονεύσῃ μερίδα, καὶ τὰς τοῦ Πνεύματος ὑποδέξῃται χάριτας, τότε γίνεται τῶν θειοτέρων καταληπτικός, ὅσον αὐτοῦ τῇ φύσει σύμμετρον... Ὁ μὲντοι τῇ θεότητι τοῦ Πνεύματος ἀνακραθεὶς νοῦς, ἤδη τῶν μεγάλων ἐστὶ θεωρημάτων ἐποπτικός καὶ καθορᾶ τὰ θεῖα κάλλη, τὸσοῦτον μέντοι ὅσον ἡ χάρις ἐνδίδωσι καὶ ἡ κατασκευὴ αὐτοῦ ὑποδέχεται (Ep. 233:1; Saint Basil, 1930, 366–368).

‘внутреннее состояние’. Параметр {4} ‘оптическое восприятие’ задан фразами «становится посвященным в великие созерцания» (τῶν μεγάλων ἐστὶ θεωρημάτων ἐποπτικὸς) и «воспринимает Божественные красоты» (καθόρα τὰ θεῖα κάλλη). Параметр {5} ‘нравственное изменение’ также присутствует, но в неявном виде: этот параметр обозначается выражением «когда [ум] обратится к своей более Божественной части». Таким образом, можно констатировать идентичность сцены, в которую помещено понятие Божественной красоты, рассмотренным выше случаям в цитатах (1) – (7).

Однако в данном фрагменте появляется новый параметр {6} ‘действие Святого Духа’. Он описывается выражениями «примет благодатные дары Духа» (τὰς τοῦ Πνεύματος ὑποδέξεται χάριτας) и «смешавшись с божеством Духа» (τῇ θεότητι τοῦ Πνεύματος ἀνακραθεῖς). С учетом вывода об идентичности данной сцены созерцания Божественной красоты со всеми предыдущими сценами напрашивается вывод, что и данный новый параметр является еще одной составляющей, которая в неявном виде содержится и во всех предыдущих сценах. Иными словами, инвариант сцены созерцания Божественной красоты содержит не пять, а шесть параметров.

Из идентичности сцены должен следовать вывод и об идентичности понятия Божественной красоты. Выражение «Божественные красоты», следовательно, является еще одним способом обозначения красоты Божественной природы, которое фигурировало до сих пор.

Наконец, следует рассмотреть две цитаты из трактата «О Святом Духе», в которых также фигурирует {6} ‘действие Святого Духа’.

- (9) И Он [Дух], словно солнце, нашедшее очищенный глаз, покажет тебе в Самом Себе Образ Невидимого. А в счастливом созерцании Образа ты увидишь неизреченную красоту Первообраза¹³.

- (10) А когда же посредством просвещающей силы мы устремляем взор на красоту Образа Бога невидимого и через нее возводимся к превышающему всякую красоту созерцанию Первообраза, нераздельно с этим тут же присутствует Дух знания, Который тем, кто ищет созерцания Истины, доставляет таинственную силу видеть Образ в Самом Себе, не вне Себя являя Его, но в Самом Себе вводя в познание¹⁴.

Обе цитаты взяты из триадологического контекста. Святитель аргументирует божество Святого Духа и в связи с этим использует понятие образа (εἰκών). Термином «Образ» он именуется ипостась Сына, термином «Первообраз» (ἀρχέτυπος) – ипостась Отца. В обеих цитатах присутствует понятие Божественной красоты. Таким образом, в (9) красота характеризует ипостась Отца, в (10) – ипостась Сына. В обеих цитатах красота помещается в сцену. Однако сходу нельзя поставить оба фрагмента в один ряд с рассмотренными ранее.

Данные цитаты ставят перед двумя вопросами, ответ на которые будет ключевым для выводов всей статьи в целом:

- 1) описывают ли эти цитаты ту же самую сцену, что и цитаты (1) – (8)?
- 2) можно ли используемое здесь понятие Божественной красоты отождествить с красотой Божественной природы в (1) – (8)?

В (9) присутствуют почти все параметры из выявленных ранее. Так, {1} ‘Божественная красота’ обозначена как «красота Первообраза»; {2a} ‘созерцатель’ обозначен авторским «ты», под чем следует подразумевать «любой человек»; {3} ‘внутреннее

¹³ Ὁ δὲ, ὡς περ ἥλιος, κεκαθαμένον ὄμμα παραλαβών, δεῖξει σοι ἐν ἑαυτῷ τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου. Ἐν δὲ τῷ μακαρίῳ τῆς εἰκόνης θεάματι τὸ ἄρρητον ὄψει τοῦ ἀρχετύπου κάλλος (De Spir. Sanct. 9:23; Basile de Césarée, 1968, 328).

¹⁴ Ἐλεῖδῃ δὲ διὰ δυνάμεως φωτιστικῆς τῷ κάλλει τῆς τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου εἰκόνης ἐνατενίζομεν, καὶ δι’ αὐτῆς ἀναγόμεθα ἐπὶ τὸ ὑπέρκalon τοῦ ἀρχετύπου θέαμα, αὐτοῦ που πάρεστιν ἀχωρίστως τὸ τῆς γνώσεως Πνεῦμα, τὴν ἐποπτικὴν τῆς εἰκόνης δύναμιν ἐν ἑαυτῷ παρεχόμενον τοῖς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμοισιν, οὐκ ἔξωθεν τὴν δεῖξιν ποιούμενον, ἀλλ’ ἐν ἑαυτῷ εἰσάγον πρὸς τὴν ἐπίγνωσιν (De Spir. Sanct. 18:47; Basile de Césarée, 1968, 412).

состояние' неявно содержится в выражении «счастливое созерцание»; {4} 'оптическое восприятие' присутствует эксплицитно. Параметр {5} 'внутреннее изменение' конкретно в приводимом фрагменте дан неявно в выражении «очищенный глаз». Однако святитель приводит этот параметр эксплицитно несколько выше¹⁵. Наконец, параметр {6} 'действие Святого Духа' здесь также налицо. Если не считать отсутствие {2b} 'органа созерцания', данная сцена содержит все остальные параметры. Данный фрагмент, таким образом, описывает ту же самую сцену, что была выявлена в рассмотренных ранее цитатах.

По аналогии с фрагментом (9) можно провести анализ и фрагмента (10). Можно убедиться, что в нем содержатся параметры: {1}, {2a}, {3}, {4} и {6}. Параметр {3} 'внутреннее состояние' присутствует имплицитно в выражении «те, кто ищет созерцания Истины» (τοῖς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμοισιν), что подразумевает наличие в созерцателях любви в момент созерцания. Фрагмент опускает параметры {2b} и {5}. Хотя в (9) два из шести параметров отсутствуют, не вызывает сомнения, что в нем разрабатывается та же самая проблематика, что и в (8), ведь оба фрагмента содержатся в одном и том же трактате, посвященном доказательству Божественности Святого Духа.

Очевидно, что на первый из поставленных вопросов должен быть дан утвердительный ответ: да, фрагменты (9) – (10) описывают ту же самую сцену, что и все предыдущие фрагменты.

Осталось решить вопрос с понятием Божественной красоты в (9) – (10). Во всех предыдущих фрагментах красота неизменно связывалась с Божественной природой, тогда как в данных двух фрагментах связывается с Божественными ипостасями.

Ключ к ответу на данный вопрос содержится в тексте, следующем несколько ниже после фрагмента (10). Свт. Василий пишет: «Так что [Дух] в Самом Себе являет славу Единородного и в Самом Себе доставляет познание Бога тем, кто поклоняется Ему истинно. Поэтому путь человека в познании Бога пролегает от единого Духа через единого Сына к единому Отцу. И обратно: благость Божественной природы, и соответствующее этой природе освящение, и царское достоинство от Отца через Единородного простираются и на Духа»¹⁶. Как явствует из данной цитаты, свт. Василий строит свою аргументацию таким образом, чтобы подчеркнуть единство природы у ипостасей Отца, Сына и Святого Духа. Поэтому фрагмент (10), который непосредственно предшествует данной цитате, следует прочитывать в свете этого главного намерения автора. А именно: понятие образа и понятие красоты используются автором для аргументации тождественности Сына и Отца по природе. Поскольку Образ, то есть Сын, наделен Божественной природой, то в Нем можно узреть Отца как носителя той же самой природы. Стало быть, в (10) используется то же самое понятие красоты Божественной природы.

Очевидно, что и в (9) использовано то же самое понятие.

Таким образом, проведенный анализ позволяет сделать следующее резюме. Используя термин «красота» по отношению к Богу, во всех рассмотренных случаях великий каппадокиец подразумевает красоту Божественной природы, которая воспринимается созерцателем (христианином в рамках земной жизни, душой праведника после смерти либо ангелом) и вызывает в нем определенные внутренние состояния.

¹⁵ «А сближение Духа с душой следует отождествлять не с пространственным приближением... но с нравственным удалением себя от страстей, которые, появившись в душе впоследствии из-за ее привязанности к плоти, отдалили ее от близости с Богом». Οικείωσις δὲ Πνεύματος πρὸς ψυχὴν οὐχ ὁ διὰ τόπου προσεγγισμός... ἀλλ' ὁ χωρισμός τῶν παθῶν, ἅπερ ἀπὸ τῆς πρὸς τὴν σάρκα φιλίας ὑστερον ἐπιγινόμενα τῇ ψυχῇ, τῆς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ οἰκειότητος ἠλλοτρίωσε (De Spir. Sanct. 9:23; Basile de Césarée, 1968, 326).

¹⁶ Ὡστε ἐν ἑαυτῷ δείκνυσι τὴν δόξαν τοῦ Μονογενοῦς, καὶ τοῖς ἀληθινοῖς προσκυνηταῖς ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ Θεοῦ γνῶσιν παρέχεται. Ἦ τοίνυν ὁδὸς τῆς θεογνωσίας ἐστὶν ἀπὸ ἐνὸς Πνεύματος, διὰ τοῦ ἐνὸς Υἱοῦ, ἐπὶ τὸν ἕνα Πατέρα. Καὶ ἀνάλαβιν, ἢ φυσικὴ ἀγαθότης, καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἀγιασμός, καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα ἐκ Πατρὸς, διὰ τοῦ Μονογενοῦς, ἐπὶ τὸ Πνεῦμα διήκει (De Spir. Sanct. 18:47; Basile de Césarée, 1968, 412).

Следовательно, термин «красота» описывает познаваемый аспект Божественной природы, открытый опыту человека. Иначе говоря, для свт. Василия «красота» — одно из наименований познаваемых человеком Божественных энергий.

Данный вывод хорошо согласуется с той схемой богопознания, которую исповедует свт. Василий [Давыденков, 2015, 80–85]. В частности, он пишет: «А мы утверждаем, что познаем нашего Бога из Его действий, но не обещаем приблизиться к самой Его сущности. Потому что, хотя действия нисходят и до нас, сущность Его пребывает для нас недоступной»¹⁷. Проведенный анализ функционирования термина «красота» убеждает в том, что данное методологическое разделение великий каппадокиец в своих произведениях проводит системно.

В заключение следует отметить, что вся рассматриваемая в статье проблематика весьма далека от той повестки, которую задает наука эстетика. Понятие Божественной красоты в текстах великого каппадокийца вытекает из его богословских представлений. В разобранных фрагментах связь красоты с искусством можно усмотреть лишь гипотетически в цитатах (9) — (10), где привлекается понятие образа. Однако данный тезис требует отдельного изучения.

Источники и литература

Источники

1. Basile de Césarée (1968) — *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit /* Introd., texte, trad. et notes par B. Pruche // SC. № 17 bis. P., 1968.
2. PG. T. 29 — *Basilii Cæsareæ Cappadociæ archiepiscopi opera omnia quæ extant. T. 1 //* Patrologia cursus graecae. T. 29. 1857.
3. PG. T. 31 — *Basilii Cæsareæ Cappadociæ archiepiscopi Opera omnia quæ extant. T. 3 //* Patrologia cursus graecae. T. 31. 1857.
4. Basilio di Cesarea (1990) — *Basilio di Cesarea. Sulla Genesi (Omelia sull'Esamerone) /* A cura di M. Naldini. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1990.
5. Saint Basil (1928) — *Saint Basil. The Letters: in 4 vol. L., N.Y., 1928. Vol. 2.*
6. Saint Basil (1930) — *Saint Basil. The Letters: in 4 vol. L., N.Y., 1930. Vol. 3.*

Литература

7. Бальтазар (2019) — *Бальтазар Г.У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика /* Пер. с нем. О. Хмелевская. Т. 1: Созерцание формы. М.: ББИ, 2019. [Оригинальное издание: *Balthasar H. U. v. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 1. Schau der Gestalt. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961.*]
8. Бальтазар (2020) — *Бальтазар Г.У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. II: Сферы стилей. Ч. 1: Клерикальные стили /* Пер. с нем. М.: ББИ, 2020. [Оригинальное издание: *Balthasar H. U. v. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 2. Fächer der Stile. Tl. 1. Klerikale Stile. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961.*]
9. Бычков (1991) — *Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. К.: Путь к истине, 1991.*
10. Бычков (2015) — *Бычков В.В. Символическая эстетика Дионисия Ареопагита. М.: ИФРАН, 2015.*
11. Бычков (1995) — *Бычков В.В. AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви. I: Аполотеты. Блаженный Августин. М.: Ладомир, 1995.*

¹⁷ ἡμεῖς δὲ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτῇ προσεγγίζειν οὐχ ὑπισχοῦμεθα. αἱ μὲν γὰρ ἐνεργεῖαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος (Ер. 234:1; Saint Basil, 1930, 372).

12. Давыденков (2015) — *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие: Уч. пособ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.
13. Давыдов (2020) — *Давыдов О.* Откровение Любви. Тринитарная истина бытия. М.: Изд-во ББИ, 2020.
14. Евдокимов (2006) — *Евдокимов П.* Искусство иконы. Богословие красоты / Пер. с фр. иеромон. Димитрия (Захарова). Клин: Христианская жизнь, 2006. [Оригинальное издание: *Evdokimov P.* L'art de l'icône. Théologie de la beauté. Paris: Desclée de Brouwer, 1970.]
15. Харт (2010) — *Харт Д.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. М.: ББИ, 2010. [Оригинальное издание: *Hart D.B.* The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth. Grand Rapids, 2004.]
16. Balthasar (1962) — *Balthasar H. U. v.* Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 2: Fächer der Stile. Tl. 2: Laikale Stile. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962.
17. Balthasar (1965a) — *Balthasar H. U. v.* Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 3, 1: Im Raum der Metaphysik. Tl. 1: Altertum. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965.
18. Balthasar (1965b) — *Balthasar H. U. v.* Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 3, 1: Im Raum der Metaphysik. Tl. 2: Neuzeit. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965.
19. Balthasar (1967) — *Balthasar H. U. v.* Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 3, 2: Theologie. Tl. 1: Alter Bund. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1967.
20. Balthasar (1969) — *Balthasar H. U. v.* Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. 3, 2: Theologie. Tl. 2: Neuer Bund. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1969.
21. Bender (2010) — *Bender M.* The Dawn of the Invisible. The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages: Pseudo-Dionysius the Areopagite — Albert the Great — Thomas Aquinas — Nicholas of Cusa. Münster, 2010.
22. Courtonne (1934) — *Courtonne Y.* Saint Basile et l'héllenisme: Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaéméron de Basile le Grand. P., 1934.
23. Forte (1999) — *Forte B.* La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica. Brescia: Morcelliana, 1999.
24. Lampe (1961) — *A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G.W.H. Lampe.* Oxford: Clarendon Press, 1961.
25. Navone (1996) — *Navone J.* Toward Theology of Beauty. Collegeville: Liturgical Press, 1996.
26. Quasten (1986) — *Quasten J.* Basil the Great // *Quasten J.* Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic Literature. Westminster US: Christian Classics, 1986.
27. Radaelli (2010) — *Radaelli E. M.* La bellezza che si salva. La forza di Imago, il secondo Nome dell'Unigenito di Dio, che, con Logos, può dar vita a una nuova cività, fondata sulla bellezza. 2010.
28. Sammon (2013) — *Sammon B. Th.* The God Who Is Beauty: Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite. Princeton, 2013.
29. Αγγελής (2004) — *Αγγελής Δ.* Αισθητική Βυζαντινή: Η έννοια του κάλλους στον Μέγα Βασίλειο. Αθήνα: Οι εκδόσεις των φίλων, 2004.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 2

2022

Иеромонах Никон (Скарга)

«Откровение сокровенного»¹: обзор цитат Феодора Мопсуестийского в Первом собрании прп. Исаака Сирина по сирийским источникам.

Часть 2

УДК 27-788-35(093)+801.733:091(=411.172.3)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_25

Аннотация: Статья является вторым этапом исследования, в котором при помощи текстологического, филологического и экзегетического анализа выявляются фрагменты, интерполированные в рукописи восточно-сирийской редакции. В научный оборот вводятся рукописи мелькитской (православной) редакции, которые не все были доступны Полю Беджану, но которые рассматривались им как содержащие интерполяции монофизитских переписчиков, причем характерно, что особого комментария по поводу разночтения имен П. Бежданом не было оставлено. Тем не менее имена святых отцов, которые находятся в рукописях мелькитской редакции, идентифицируются без особого затруднения. В конце статьи в очередной раз приводятся примеры присутствия полемики с Феодором Мопсуестийским в текстах прп. Исаака Сирина. Этот факт является дополнительным аргументом в пользу того мнения, что восточно-сирийские переписчики подвергали определенной правке писания прп. Исаака для более приемлемой адаптации их в своей традиции.

Ключевые слова: прп. Исаак Сирин, Феодор Мопсуестийский, восточно-сирийская редакция, мелькитская редакция, антифеодоровская полемика, интерполяция имен, текстология, экзегетический и филологический анализ.

Об авторе: **Иеромонах Никон (Скарга Денис Сергеевич)**

Насельник Введенского ставропигиального мужского монастыря Оптиная пустынь.

E-mail: ptr@optina.ru

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4213-9903>

Для цитирования: Никон (Скарга), иером. «Откровение сокровенного»: обзор цитат Феодора Мопсуестийского в Первом собрании прп. Исаака Сирина по сирийским источникам // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 25–51.

¹ В заглавии использованы слова Иоанна Апамейского (см. в 5-м примере настоящей статьи).

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Hieromonk Nikon (Scarga)

**“Revelation of the Innermost”:
a Review of Theodore of Mopsuestia’s Quotations
in the First Volume of the Collected Writings
of Isaac the Syrian Based on Syrian Sources**

UDK 27-788-35(093)+801.733:091(=411.172.3)

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_25

Abstract: The article is the second stage of the study, in which, with the help of textual, philological and exegetical analysis, fragments interpolated in the manuscripts of the East Syriac version are revealed. Manuscripts of the Melkite (Orthodox) version are introduced into scientific circulation, which were not all available to Paul Bezhdan, but which he considered as containing interpolations of Monophysite scribes, and it is characteristic that P. Bezhdan did not leave a special comment on the discrepancy between names. Nevertheless, the names of the holy fathers, which are found in the manuscripts of the Melkite edition, are identified without much difficulty. At the end of the article, examples of the presence of polemics with Theodore of Mopsuestia in the texts of St. Isaac the Syrian. This fact is an additional argument in favor of the opinion that the East Syriac scribes subjected to certain editing the writings of St. Isaac for a more acceptable adaptation of them in their tradition.

Keywords: Venerable Isaac the Syrian, Theodore of Mopsuestia, East Syriac redaction, Melkite redaction, anti-Theodorean controversy, interpolation of names, textual criticism, exegetical and philological analysis.

About the author: **Hieromonk Nikon (Scarga Denis Sergeevich)**
Monastic of the Vvedensky Stauropegial Monastery Optina Hermitage.
E-mail: ptr@optina.ru
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4213-9903>

For citation: Nikon (Skarga), hieromonk. “Revelation of the Innermost”: a Review of Theodore of Mopsuestia’s Quotations in the First Volume of the Collected Writings of Isaac the Syrian Based on Syrian Sources. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 25–51.

Введение

Настоящая статья является продолжением исследования, связанного с систематическим изучением корпуса творений прп. Исаака Сирина. Согласно православной методологии [Епифанович, 2010, 55–70; Ларше, 2019, 137–150], после того как установлен объем сочинений того или иного автора, эти сочинения подвергаются определенной критической обработке. Несмотря на то, что подобные работы над основным корпусом творений прп. Исаака были произведены, вопросы и неразрешенные апории по сей день остаются открытыми. Так, например, Второе собрание прп. Исаака критически издано только наполовину [Brock, 1995]². Издатель Третьего собрания, Сабино Кьяла, сам «считает некоторые тексты довольно-таки проблематичными» [Кессель, 2015, 312]. В своей рецензии на это собрание Г. М. Кессель подчеркнул, что «вопросы аутентичности того или иного трактата могут обсуждаться и в дальнейшем» [Кессель, 2015, 312]. Некоторые ученые прямо сомневаются в аутентичности определенных трактатов [Конференция, 2014: *Аскетизм как политическое богословие*, 265, прим. 19]. Пятое собрание состоит из текстов, которые в науке атрибутируются двум разным авторам, двум Исаакам: «Псевдо-Исааку Ниневийскому» и «Мар Исааку, монаху монастыря Раббан Ишо' и преславному учителю» [Кессель, 2018, 239–254]. Одним из лучших изданий, в котором разносторонне отражена картина греческого перевода прп. Исаака Сирина, является критическое издание Маркелла Пирара [Πιράρ, 2012], но и в нем остаются вопросы и недоработки [Кессель, 2015, 317–322].

В предыдущих публикациях нами было показано, что тексты прп. Исаака содержат определенный пласт неизученного материала. В настоящей статье мы хотим критически подойти к исследованию цитат Феодора Мопсуестийского, находящихся в Первом собрании в рукописях, принадлежащих к восточно-сирийской (несторианской) традиции³. Наш метод исследования цитат будет заключаться в известной процедуре: обработке рукописного материала, нахождении источников цитации и, главным образом, в исследовании контекста и параллельных мест. Именно последний пункт чаще всего служит основным гарантом аутентичности или подлога, так как противоречие контексту или авторству или, напротив, согласование цитаты с авторским контекстом выступает критерием, по которому определяются подложные тексты и интерполяции [Епифанович, 2010, 64–67].

Самым ярким примером присутствия интерполяции является замена имен. В науке принято считать, что в так называемом оригинальном тексте прп. Исаака присутствуют имена таких авторов, как Феодор Мопсуестийский — «блаженный толкователь», Диодор Тарсийский. В текстах, которые, как считается, подверглись интерполяции, эти имена заменены: Феодор — на свтг. Кирилла Александрийского, Григория Богослова или Иоанна Златоуста либо на выражение «один из учителей»; Диодор — на свтг. Дионисия Ареопагита или Василия Великого. Такая точка зрения принята многими исследователями [Vööbus, 1988, 340, п. 23; Brock, 2004, 231–232]. По мнению Брока, замена имен являлась фиксацией того, что текст переходил из одной конфессии в иную [Brock, 2004, 231–232]. Алексей Владимирович Муравьев совершенно справедливо отметил, что в раннеарабскую эпоху из-за межконфессиональных раздоров «начался процесс „переучета духовного прошлого“, в ходе которого разным писателям IV–VI вв. приписывались взгляды, высказывания, а то и целые произведения в определенном конфессиональном духе» [Муравьев, 2016, 497]. Безусловно, и литературное наследие такого великого святого, как прп. Исаак Сирин, не обошлось без конфессиональных правок. Учитывая, что в настоящее время рукописное наследие прп. Исаака Сирина

² Более тщательный обзор Второго собрания позволяет сделать предположение, что некоторые трактаты, входящие в это собрание, были поспешно атрибутированы прп. Исааку Сирину и требуют дальнейшей детальной перепроверки.

³ Напомним, что повод к этому исследованию был обозначен в нашей предыдущей статье, где нами было показано очевидное разногласие между этими двумя авторами.

делится на три ветки, или три редакции (восточно-сирийскую, западно-сирийскую и мелькитскую), насущной задачей становится определить, какая конфессия внесла свои правки. В тени, как известно, всегда оставались несториане, то есть восточно-сирийская традиция. Попробуем осветить эту тему.

Издание Беджана: подступы к критике

Сначала мы хотим показать непрочность текстологического фундамента, на котором начала возводиться современная западная наука исааковедения. Как известно, первым издателем полного оригинального текста прп. Исаака Сирина на сирийском языке является Поль Беджан. Благодаря издательской деятельности этого ученого многие сирийские тексты были опубликованы, и так же, как и в случае с текстом прп. Исаака, эти издания остаются единственными до настоящего времени [Кессель, 2016, 56]. Издания Беджана сразу получили признание в научном мире. Возможно, здесь сыграл факт халдейского происхождения Беджана. Во всяком случае, все исследователи и переводчики относятся к изданию Беджана с большим доверием и даже не считают необходимым его проверять [Кессель, 2016, 56]. Такое априорное доверие было чревато проблемами для дальнейшего развития исааковедения.

Несмотря на то, что издания Беджана имели хороший отзыв о качестве опубликованных сирийских текстов, они зачастую были далеки от норм критической работы с текстом [Кессель, 2016, 57, прим. 180]. Приведем несколько примеров, которые отмечает в своем исследовании Григорий Михайлович Кессель: «Наиболее красноречиво о работе Беджана свидетельствует подготовленное им издание халдейского Брeвиария. Текст, отосланный халдейскому патриарху для получения *imprimatur*, был категорически отвергнут по причине сознательных изменений (имевших пролатинскую тенденцию), внесенных в текст Беджаном» [Vosté, 1945, 57–67]. По замечанию Х. Мёрре ван ден Борг, при издании сирийского текста Беджан стремился к тому, чтобы в нем отсутствовали противоречия римо-католическому учению. «Догматический критерий: книга должна быть в согласии с учением Римо-Католической Церкви — это *sine qua non*. Если книга значительно отклонялась от того, что Беджан считал католическим учением, она не издавалась Беджаном. Менее значительные „погрешности“ либо исправлялись, либо сопровождались соответствующим предупреждением» [Кессель, 2016, 66]. Кроме того, Г. М. Кессель советует посмотреть замечания Р. Драгэ к изданию «Рая отцов» [Draguet, 1978, 46–47] и Х. Тойле к изданию «Энотикона» Бар Эвройо [Кессель, 2016, 57; Teule, 1993, xii]⁴.

Можно догадываться, что при таком вольном подходе к издаваемому тексту и общепризнанный оригинальный и аутентичный текст Первого собрания, опубликованный Беджаном, подвергся изменениям. И действительно, наблюдения Григория Кесселя привели к констатации этого факта.

Так, Г. Кессель, сравнивая сирийский текст, изданный Беджаном, с оригинальной рукописью Mardin/Scher 46 (1235 г.), обнаружил следующие несоответствия: «Первое, что привлекает к себе внимание, это использование Беджаном восточно-сирийского шрифта (несторианского), тогда как рукопись написана четким восточно-сирийским изводом эстрангелы. Во-вторых, Беджаном была произведена полная вокализация текста в соответствии с восточно-сирийскими нормами. В тексте рукописи использование диакритики и акцентов минимально. В-третьих, наряду с вокализацией Беджаном была произведена систематическая пунктуация текста. Однако, только в некоторых случаях она находит соответствие в рукописи» [Кессель, 2016, 64–65]⁵.

⁴ Издание Тойле нам не было доступно.

⁵ Подобную «незаконную» процедуру Беджан произвел и с нашей древней рукописью «Церковной истории» Евсевия. Эта рукопись была послана ему в 1896 г. из Российской Публичной библиотеки в Люттихский университет для работы. Беджан напечатал ее «несторианским шрифтом и вокализовал», тогда как рукопись была написана четкой эстрангелой [Пигулевская, 2011, 20].

Такие безапелляционные манипуляции, произведенные Беджаном над столь серьезным текстом, являют субъективный, а порой и сознательно деструктивный подход, но отнюдь не научный метод. Григорий Кессель пытается смягчить этот факт и объясняет, что усилия Беджана были направлены на то, чтобы вернуть Исаака в «подлинную» среду. По мнению Беджана, несмотря на то, что прп. Исаака почитали и монофизиты, и православные, в действительности его наследие принадлежит традиции Церкви Востока, то есть несторианам [Кессель, 2016, 66].

Далее, при издании текста мардинского списка Беджан снабдил его аппаратом, где указывал разночтения. «Однако, — замечает Григорий Кессель, — очень часто можно наблюдать, как в основной текст издатель (Беджан) вносит эмендации, а оригинальные чтения мардинского списка помещает в аппарат» [Кессель, 2016, 64]. Следующим нововведением Беджана, как отмечает Григорий Кессель, явилась последовательная нумерация трактатов. В мардинской рукописи пронумерованы только первые шесть трактатов. Разделение Беджаном некоторых пространственных трактатов представляется Г. Кесселю необоснованным, и потому он считает необходимым «провести ревизию осуществленного разделения с учетом данных всех рукописей» [Кессель, 2016, 65]. Также следует указать на то, что мардинская рукопись имеет на полях большое количество исправлений основного текста, так называемых маргинальных глосс, однако только десять из тридцати двух маргинальных глосс Беджан воспроизводит в своем издании [Кессель, 2016, 65–66]. Станным представляется также тот факт, что лакуны в мардинском списке восстанавливались им по рукописям из Алкоша и Мосула, которые датируются 1898 годом [Кессель, 2016, 64].

Г. М. Кессель также отметил, что «в четырех случаях Беджан вносил в основной текст исправленное чтение, присутствующее на полях рукописи, не оговаривая того» [Кессель, 2016, 65]. И это только при сравнении первого трактата из издания Беджана с оригинальной рукописью! Впрочем, Г. М. Кессель допускает возможность «использования издания Беджана для работы с текстом Исаака» [Кессель, 2016, 66]. Тем не менее он рекомендует и «привлечение к работе самого мардинского списка» [Кессель, 2016, 66]. В конечном счете Г. М. Кессель заключает: «Были ли Беджаном внесены изменения содержательного характера в текст Исаака, покажет только детальное сопоставление изданного текста с текстом мардинского списка» [Кессель, 2016, 66].

Другой исследователь, Маркелл Пирар — издатель критического греческого текста прп. Исаака Сирина, также отмечает погрешности Беджана: «изданный текст демонстрирует много отклонений от рукописи, на которой он был основан» [Πιράρ, 2012, 57]. При сверке того же первого трактата Пирар обнаружил 9 расхождений с рукописью [Πιράρ, 2012, 57]. Самое интересное, что стоит особо подчеркнуть, Беджан, как отмечает М. Пирар, вносил свои изменения в публикуемый текст, не оговаривая того, из рукописей, принадлежащих к другим конфессиям; «в своём подавляющем большинстве они (внесенные изменения. — *и. Н.*) тождественны вариантам прочтений трех западно-сирийских рукописей: *Par. syr.* 378 (сиро-мелькитская), *Vat. syr.* 124 и *Vat. syr.* 562 (сиро-яковитские), для которых Поль Беджан не посчитал необходимым указать источник» [Πιράρ, 2012, 57]. Получается, что Беджан, издавая восточно-сирийскую рукопись, отдавал предпочтение западно-сирийской традиции и по своему усмотрению вносил правки, ориентируясь на последнюю. В результате получается, что на фоне трех редакций издание Беджана, по факту, стало какой-то «новой» редакцией, которую теперь придется реставрировать.

Учитывая вышесказанное, вправе ли мы называть издание Беджана воспроизведением оригинального текста прп. Исаака Сирина? Тем не менее в научном мире уже более ста лет именно это издание позиционируется в качестве оригинального текста! Теперь перейдем к разбору цитат, находящихся в так называемом оригинальном тексте.

Цитаты или интерполяции?

Как уже говорилось, мы остановимся на разборе цитат Феодора Мопсуестийского, находящихся в Первом собрании, которые принято считать аутентичными.

Прежде всего нужно отметить одну характерную особенность — способ цитирования Феодора Мопсуестийского в корпусе творений прп. Исаака Сирина. Это «не дословное цитирование, а встраивание в собственный текст» [Кессель, 2015, 315] так, что «с трудом удастся определить окончание цитаты». Такой феномен очень распространен в корпусе прп. Исаака [Кессель, 2015, 315, прим. 13]. Издатель Второго тома так и пишет в примечании: «По тексту прп. Исаака не вполне ясно, где именно заканчиваются цитаты из Феодора Мопсуестийского и где начинается авторский текст» (Исаак Сирин, 2013, 297, прим. 22). Столь странный образ цитирования такого великого для Церкви Востока авторитета может наводить на мысль о том, что это скорее более позднее наслоение, привнесенное переписчиком, чем оригинальное цитирование.

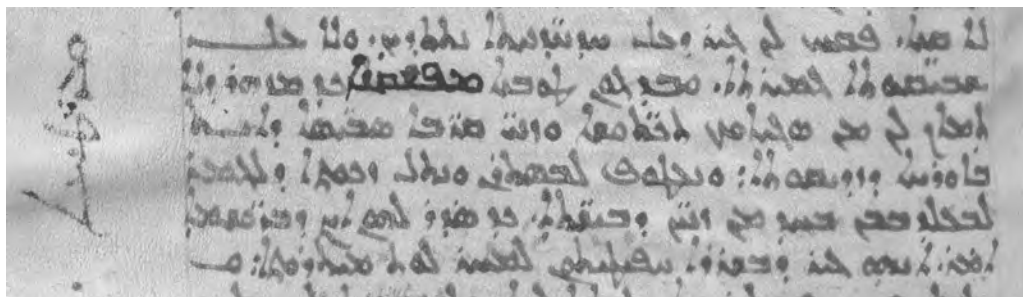
Перейдем к рассмотрению цитат. Наш метод будет делиться на три этапа: 1) рассмотрение цитаты, 2) отсылка к источнику, 3) анализ контекста.

Пример 1

Прп. Мартиниан / Феодор

Первое место, в котором присутствует так называемая цитата Феодора Мопсуестийского, встречается в 9-м трактате⁶ (в переводе Соболевского — 7-е слово).

Несмотря на то, что Беджан отметил все имеющиеся в доступных ему рукописях (в том числе и в рассматриваемой нами) интерполяции и маргинальные глоссы (Isaacus Ninivita, 1909: *De perfectione religiosa*. P. X–XI), этот пример он решил обойти молчанием.



Рукопись Brit. Add. 14633, f. 32r.

По рукописи Brit. Add. 14633 можно судить, что имя блж. Мартиниана до XI в. ничем особо не смущало несториан. Но с XI в. начинается замена этого имени на «толкователя», Феодора Мопсуестийского. В рукописи отчетливо видно, как поверх оригинального письма поздней рукой, несторианским письмом написано: (ܘܚܘܡܐܢܐ) «толкователь». Причем можно заметить, как намеренно жирный шрифт выдает манипуляции переписчика, пытавшегося скрыть первоначальное имя. На полях имеется глосса, которая восстанавливает это имя — «Мартиниан»⁷. Так как начало православной (мелькитской)

⁶ Здесь и далее нумерация трактатов по умолчанию соответствует изданию Беджана.

⁷ Необходимо сказать, что в недавно вышедшей статье, посвященной интерполяции имен, А. Д. Макаров упускает этот пример исправления/искажения текста, в сравнительной таблице указывается отсутствие примера «Абс», что является искажением фактов [Макаров, 2021, 192]. Статья А. Макарова содержит неверную текстологию рукописей и другие грубые ошибки, искажающие факты; остается только сожалеть, что рецензенты, не исправив даже самые явные

рукописи не сохранилось, мы приводим этот пример, опираясь на монофизитскую рукопись Vat. syr. 562, которая по своему содержанию близка к синайскому списку Sin. syr. 24, а также на пример прочтения имени прп. Мартиниана в восточно-сирийской (не-сторианской) рукописи Berolin. or. quart. 1159⁸. Интересно, что и в другой несторианской рукописи (Berolin or. oct. 1258, fol. 59v), также отсутствует имя Феодора⁹.

Таблица 1. Сирийские источники

Vat. syr. 562, f. 35r; Berolin or. quart. 1159, f. 72r.	Сирийский «оригинальный» текст (Isaacus Ninivita, 1909, 113).
ܡܪܩܘܠܝܢܐ	ܡܪܩܘܠܝܢܐ

Прочтение имени «Мартиниан» подтверждает также и греческий перевод, сделанный на рубеже VIII–IX вв. Следует заметить, что характер поучения блж. Мартиниана не соответствует стилистике Феодора Мопсуестийского. С точки зрения идентификации цитаты прп. Мартиниана возникает небольшое затруднение, которое, впрочем, разрешается само собою, если обратиться к житию этого святого. В ранних аскетических сборниках не сохранился фрагмент этого поучения. Тем не менее, фрагменты поучения под именем Мартиниана можно встретить в сборнике под названием «Евергетинос», где приводятся фрагменты из жития известного древнего подвижника V в. Мартиниана [Благолюбие, 2010, 702–704]. Если сопоставить поучение блж. Мартиниана с указанным житием, то можно заметить несколько биографических параллелей.

Во-первых, это непрестающие брани, которые возводил дьявол против этого святого и из которых св. Мартиниан всегда выходил победителем. Сравним это с поучением прп. Мартиниана: «Непреренно должно вам выдерживать за сие всякую брань, воздвигаемую естественными страстями, влечением мира сего, постоянною и непрекращающею злобою демонов, с какою обыкновенно нападают на вас, и со всеми их злоухищрениями» (Isaacus Ninivita, 1909, 113. Cap. 9; Исаак Сирий, 1911, 36).

Во-вторых, это брань против греха до крови: «...чтоб оказаться в брани твердыми, не побежденными, обгащенными кровию язв своих, и никоим образом не прекращайте борьбы с своими противниками» (Isaacus Ninivita, 1909, 113. Cap. 9; Исаак Сирий, 1911, 36). Действительно, в житии блж. Мартиниана имеется случай борьбы против греха «до крови». Когда его искушала блудница, прп. Мартиниан стал босыми ногами на горящий огонь, в результате чего получил сильные ожоги. Этим он привел блудницу в раскаяние и угасил разжжение похоти [Синаксарь, 2011, 654]. Эти две автобиографические параллели можно рассматривать как фрагмент не сохранившегося в аскетической литературе поучения прп. Мартиниана. Наш вывод совпадает с мнением Маркелла Пирара, который, рассматривая данный фрагмент, делает такое заключение: «текст „Увещания“ аввы Мартиниана действительно составляет квинт-эссенцию Жития и не отражает стиля и содержания сочинений Феодора Мопсуестийского из тех, что сохранились, и не подтверждает авторство последнего» [Πιράρ, 2012, 44, v. 1]. Пирар также допускает мысль, что «Увещание» мог составить и сам прп. Исаак, опираясь на житие прп. Мартиниана [Πιράρ, 2012, 44, v. 1].

Итак, учитывая наличие внутренних и внешних фактов, подтверждающих порчу текста, таких как несоответствующая стилистика фрагмента, следы исправления текста в рукописи, а также отсылка к источнику в пользу жития прп. Мартиниана,

ошибки, допустили подобную работу к публикации. См. нашу рецензию на статью А. Д. Макарова: *Никон (Скарга), иером.* Рецензия на статью *Макаров А. Д.* Распространение Первого собрания св. Исаака Сирина за пределами Церкви Востока. Часть II: интерполяция имён // Письменные памятники Востока (в печати).

⁸ Г. М. Кессель считает, что оригиналом для этой рукописи мог послужить западно-сирийский список [Кессель, 2016, 78].

⁹ В рукописи вместо имени Феодора стоит указание: «один из учителей» (ܡܘܢ ܗܘܐ ܡܪܩܘܠܝܢܐ).

<p>Печали ума достаточно вместо всякого телесного делания. Святой Григорий говорит: «Храм благодати есть тот, кто смешался с Богом и пребывает в попечении о Его суде»¹².</p>	<p>Ἰκανὴ ἡ λύπη τῆς διανοίας ἀντὶ πάσης ἐργασίας σωματικῆς. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος λέγει «Ναὸς τῆς χάριτός ἐστιν ὁ συγκεκραμένος τῷ Θεῷ καὶ διαμένων ἐν φροντίδι τῆς κρίσεως αὐτοῦ».</p>	<p>Скорбь ума способна заменить все телесные труды, как сказал толкователь (Рассам). Храм благодати есть тот, кто смешался с Богом через постоянное попечение (ка) о том, что принадлежит Ему (малка)¹³.</p>	<p>سقف مل سكا اى كسا سك سكا اى كسا سكا سكا + سكا اى كسا سكا : سكا سكا اى كسا سكا اى كسا سكا اى كسا</p>
<p>И что есть забота о Его суде, если не то, чтобы постоянно искать Его упокоения и печаль постоянного попечения о том, что не можем достигнуть совершенства по немощи нашего естества, и постоянная печаль об этом.</p>	<p>Καὶ τί ἐστὶν ἡ μέριμνα τῆς κρίσεως αὐτοῦ, εἰ μὴ τὸ ἐκζητῆσαι αἰεὶ τὴν ἀνάπαυσιν αὐτοῦ, καὶ λύπη διηνεκοῦς φροντίδος ὑπὲρ τοῦ μὴ δύνασθαι φθάσαι τὴν τελείωσιν διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς φύσεως ἡμῶν, καὶ ἡ λύπη ἢ διηνεκῆς ἢ περὶ τοῦτου.</p>	<p>Что есть помышление (ка) о том, что принадлежит Ему (малка)? – Постоянное искание Его покоя и скорбь на всякое время, постоянный труд попечения о том, что по причине немощи естества всегда пребывает несовершенным.</p>	<p>سكا : سكا سكا : سكا سكا : سكا سكا : سكا سكا : سكا سكا : سكا</p>

Этот пример принято считать интерполяцией [Пирар, 2012, 586]¹⁴. Однако нужно разобраться, с чьей стороны она была сделана. Источник цитаты, находящийся в православной (мелькитской) и западно-сирийских рукописях, найти было нетрудно¹⁵. Как нам представляется, искажение в текст было внесено в нескольких местах. Можно видеть, что Венсинку при работе с изданием Беджана не удалось предложить достойный перевод данного отрывка: ему пришлось интерпретировать это место по своему разумению, далеко отступая от буквального смысла. Синайская православная рукопись содержит имя царя Ахава на полях, что, в свою очередь, дает ключ к правильному прочтению текста. В тексте над словом «малка» — царь — стоит знак пропуска, который в глоссе восполняется именем Ахав (Sin. syr. 24, fol. 82r: .سك اى كسا)¹⁶.

¹² Ср.: «А если будешь низко о себе думать, то напомним тебе, что ты Христова тварь, Христово дыхание, Христова честная часть, а потому вместе небесный и земной, приснопамятное творение — созданный бог, чрез Христовы страдания шествующий в нетленную славу. Посему не угождай плоти, чтобы не полюбить до излишества настоящую жизнь. Но старайся соорудить прекраснейший храм; потому что человек есть храм великого Бога. И тот сооружает себя в сей храм, кто отрешается от земли и непрестанно шествует к небу. И сей-то храм совету тебе охранять так, чтобы он благоухал от всех твоих дел и слов, чтобы всегда пребывал в нем Бог, чтобы он всегда был совершен, и притом существонно, а не наружно» (Григорий Богослов, 2011: Слово 9, о человеческой добродетели, 93 // PG 37, 678).

¹³ Согласно указаниям Беджана, рукописи Rassam (из Мосула) и Vatican имеют вариант (سكا) «о суде Его», что соответствует греческому переводу.

¹⁴ По всей вероятности, Пирар, отмечая разночтение, с доверием относясь к изданию Беджана, не посчитал нужным проверить ссылку на свт. Григория. См. таблицу 4.

¹⁵ См. ниже таблицы 3 и 4.

¹⁶ Судя по почерку, можно сказать, что это единственная глосса, в сравнении с другими, которая была внесена самим переписчиком.

Как было сказано выше, в мелькитских рукописях находится имя свт. Григория Богослова. Проверим идентификацию этих цитат.

Таблица 3. Мелькитские источники

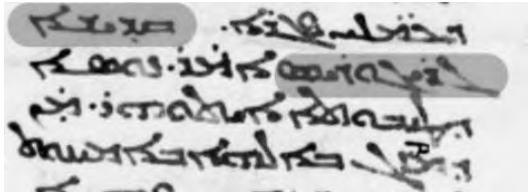
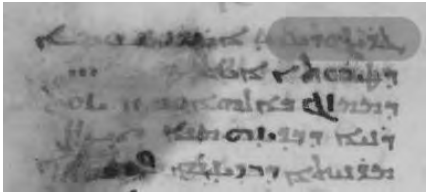
Sinai Syr. 24, f. 82r. VIII в.	Vatican Syr. 125, f. 78v. X в.
<p>ⲟⲗⲓⲁⲗⲓ ⲛⲉⲗⲟ (qaddišā grīgōrios) — «святой Григорий»</p> 	<p>ⲟⲗⲓⲁⲗⲓ (grīgōrios) — «Григорий»</p> 

Таблица 4. Идентификация цитат

(Исаак Сирий, 1911, 427)	Свт. Григорий Богослов. Песнопения таинственные. Слово 9
<p>Святой Григорий говорит: тот — храм благодати, кто сра- творен с Богом и всегда оза- бочен мыслью о суде Его. Что же значит иметь попечение о суде Его, как не искать всегда упокоения Его, как не печалиться и не заботиться непрестанно о том, что не можем достигнуть совершенства по немощи есте- ства нашего? Иметь непрестан- ную печаль о сем — значит не- престанно носить в душе своей памятование о Боге, как сказал блаженный Василий. Нерасе- янная молитва производит в душе ясную мысль о Боге. И водружение нами в себе Бога памятованием — вот вселение в нас Бога. Так соделываемся мы храмом Божиим. Вот это и есть попечение и сердце сокру- шенное — для уготовления покоя Ему! Ему слава вовеки! Аминь.</p>	<p>...не угождай плоти, чтобы не полюбить до изли- шества настоящую жизнь. Но старайся сооружать прекраснейший храм; потому что человек есть храм великого Бога. И тот сооружает себя в сей храм, кто отрешается от земли и непре- станно шествует к небу. И сей-то храм сове- тую тебе охранять так, чтобы он благоухал от всех твоих дел и слов, чтобы всегда пребывал в нем Бог, чтобы он всегда был совершен, и притом существенно, а не наружно (Григорий Богослов, 2011, т. 2, 93–94; PG 37, 678).</p>
	<p>Свт. Василий Великий. Письмо второе. К Гри- горию Богослову</p> <p>...Прекрасна же молитва, уясняющая в душе мысль о Боге. А посредством памятования водруженная в нас мысль о Боге есть вселе- ние в нас Самого Бога. Таким образом дела- емся мы храмом Божиим, когда непрестанное памятование не прерывается земными забо- тами и ум не возмущается внезапными страст- ными движениями, но избегающий всего бого- любец уединяется в Боге, отражая от себя страсти, приманивающие его к воздержанию, и проводит время в занятиях, ведущих к добродетели.</p>

Как видим, указанные цитаты, несомненно, принадлежат свт. Григорию и свт. Василию. Кроме того, можно заметить, что между цитатами двух святителей имеется тематическая связь. Миллер в своем издании, а за ним и Пирар [Isaac, 1984, 248; Пирар, 2012, 586] совершенно точно идентифицировали вторую, фактически дословную, цитату — это послание свт. Василия Великого, адресованное, что самое интересное, свт. Григорию! Таким образом, мы видим следующую картину: прп. Исаак нарочно приводит свидетельство двух величайших, совершенно единомысленных отцов

Церкви, двух нераздельных друзей, которые буквально вторят друг другу, что человек — храм Божий.

Напрашивается вопрос: чем же мог не понравиться несторианам свт. Григорий Богослов, этот вселенский учитель? Очевидно — своим учением о Лице Господа нашего Иисуса Христа. Из имеющихся в творениях свт. Григория многочисленных фрагментов на христологическую тему, которые еще до появления феодоровской христологической концепции уже обличали это заблуждение, стоит упомянуть два письма к пресвитеру Кледонию против Аполлинария. В этих письмах содержатся так называемые «Десять анафематизмов», которыми анафематствуется не только учение Аполлинария, но и Нестория и Феодора Мопсуестийского¹⁷. По этой причине, как нам представляется, свт. Григорий Богослов для несториан был не меньший враг, чем свт. Кирилл Александрийский.

Для того чтобы окончательно убедиться в том, что интерполяция была внесена со стороны несторианских переписчиков, обратим внимание читателя на следующий аспект: в несторианских рукописях указание на автора цитаты с заменой имени свт. Григория на «толкователя»¹⁸ отнесено не к последующему высказыванию о «храме благодати», а к предыдущему — о «скорби ума»¹⁹. Для наглядности сначала приведем сравнение переводов.

Таблица 5. Сравнение переводов

Перевод с греческого (Исаак Сирин, 1911, 426)	Перевод «оригинального» сирийского текста издания (Isaacus Ninivita, 1909, 352–353. Cap. 50)
<p>Скорбь ума достаточна, чтобы заменить всякое телесное делание. Святой Григорий говорит: тот — храм благодати, кто срастворен с Богом и всегда озабочен мыслью о суде Его.</p>	<p>Скорбь ума способна заменить все телесные труды, как сказал толкователь (ܟܠܡܢܐ). Храм благодати есть тот, кто смешался с Богом через постоянное попечение (ܟܠܡܢܐ) о том, что принадлежит Ему.</p>

Возможно, это «удачная» попытка выхода из трудного положения, предпринятая несторианским переписчиком. Дело в том, что, по учению Феодора Мопсуестийского, человек только в будущем веке может стать «храмом благодати». Феодор учил, что «теперь нам даются только начатки благодати Святого Духа в надежде на будущие блага, а тогда примем совершенное воздействие Святого Духа» [Гурьев, 1890,

¹⁷ Приведем те из них, под которые подпадает учение Феодора и Нестория: «Если кто не признает Святую Марию Богородицей, то он отлучен от Божества. Если кто говорит, что Христос, как через трубу, прошел через Деву, а не образовался в ней Божески вместе и человечески: Божески — как родившийся без мужа, человечески — как родившийся по закону чревоношения, — то и он также безбожен. Если кто говорит, что в Деве образовался человек и потом уступил место Богу, то он осужден, ибо это значит не рождение Бога признать, но избегать рождения. Если кто вводит двух сынов: одного от Бога и Отца, а другого от Матери, а не одного и того же, — то да лишится он усыновления, обещанного право верующим... Если кто говорит, что во Христе Божество, как в пророке, благодатно действовало, а не существенно было сопряжено и сопрягается, то он да не будет иметь в себе лучшего вдохновения, а, напротив того, да исполнится противоположное!.. Если кто говорит, что Христос стал совершен через дела и что Он, или по крещении, или по воскресении из мертвых, удостоен усыновления, — да будет анафема: ибо то не Бог, что получило начало или преуспеваает, или усовершеняется, хотя и приписывается сие Христу (Лк 2:52) относительно к постепенному проявлению» (Григорий Богослов, 2011, 480–481).

¹⁸ Феодора Мопсуестийского.

¹⁹ Причем исследователи не сомневаются, что цитата Феодора должна начинаться после имени свт. Григория со слов: «Тот — храм благодати» (см.: [Иларион Алфеев, 2017: *Духовный мир преподобного Исаака Сирина*, 379]). В несторианской рукописи Berolin. or. quart. 1159, f. 211r, имя свт. Григория также соотнесено с этой цитатой.

Приведенные примеры наглядно показывают, что фраза «скорбь ума достаточна, чтобы заменить всякое телесное делание» является частым выражением именно прп. Исаака, которое он повторяет неоднократно в своих трактатах без ссылок на Феодора Мопсуестийского. Таким образом, интерполяция в этом примере необходимо признать за несторианскими переписчиками.

И, наконец, второе разночтение в этом фрагменте. Его, разумеется, можно отнести к простой опiske переписчика. Действительно, замена буквы «нун» (ن) на «ламад» (ل) в словосочетании «о Суде Его» дает прочтение: «о том, что принадлежит Ему». Однако, учитывая то, что в восточно-сирийской традиции многие были приверженцами апокатастасической ереси, мы предполагаем, что здесь была произведена сознательная интерполяция. Помимо того что Беджан указывает две рукописи, содержащие чтение «о Суде Его», Пирар указывает еще две, в том числе и мелькитскую [Пирар, 2012, 586, v. 281].

Перед тем как перейти к следующему фрагменту, находящемуся в 89-м и 90-м трактатах (в переводе Соболевского), стоит привести еще один пример, который подтверждает, насколько имя свт. Григория было неприемлемо в несторианских кругах.

Пример 3

Отсутствующий свт. Григорий

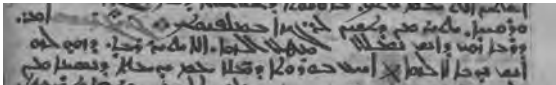
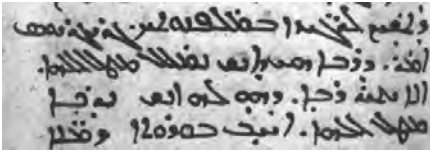
Этот пример внесенной несторианами правки характеризуется тем, что в нем происходит уже не замена имени, но выпускается целая фраза — цитата вместе с именем — по той причине, что она очень известна.

В связи с тем, что начало православной (мелькитской) рукописи утрачено, мы будем опираться на монофизитские рукописи, главным образом на Vat. syr. 124. Но в первую очередь свидетельство православной (мелькитской) традиции мы имеем, бесспорно, в греческом переводе, сделанном в VIII в. Это место в переводе Соболевского выглядит так:

Ибо Григорий говорит: хорошо богословствовать ради Бога, но лучше для человека сделать себя чистым для Бога (Исаак Сирийн, 1911, 280–281).

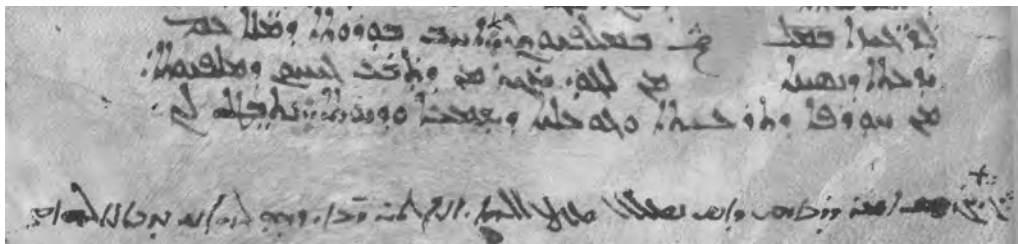
Тем не менее присутствие этой цитаты отражено и в рукописи, принадлежащей к восточно-сирийской традиции: Berolin. or. quart. 1159, f. 28r. Также интересен факт, что эта цитата находится и в рукописи X в., принадлежащей восточно-сирийской редакции, — Brit. Add. 14632. Начало рукописи, где и находится эта цитата, утрачено, и дописано монофизитским серто.

Таблица 6. Сирийские источники

Brit. Add. 14632, f. 12v. X в.	Vat. syr. 124, f. 30r.
	

В изданной Беджаном рукописи XIII в. эта цитата отсутствует; однако в отношении другой Лондонской рукописи XI в., Brit. Add. 14633, следует заметить важный факт: хотя в этой рукописи, в интересующем нас месте, рассматриваемая цитата свт. Григория также выпущена, но на полях имеется глосса, воспроизводящая ее.

Беджан в своем издании — по сложившейся, видимо, у этого ученого традиции — об этой глоссе, как компрометирующей несториан, решил умолчать. С другой стороны, в современной науке уже можно встретить мнение, согласно которому наличие этой цитаты в качестве аутентичного прочтения не оспаривается.



Рукопись Brit. Add. 14633, f. 14r. XI в.

Например, в новом переводе А. Муравьева находим эту цитату уже в самом тексте перевода [Муравьев, 2016, 265]. Несмотря на то, что после несторианской «зачистки» в восточно-сирийских рукописях (впрочем, не во всех) имя и цитаты свт. Григория Богослова исчезли, исследователи все-таки отмечают тот факт, что лексика этого святого отразилась на стиле и языке прп. Исаака [Иларион Алфеев, 2017, 99, прим. 4].

Пример 4

Свт. Кирилл / Феодор

Следует отметить, что в рукописях, как восточно-сирийских, так и западно-сирийских, а также в мелькитских, 89-й трактат (в переводе Соболевского) объединен с последующим 90-м. В этом трактате есть еще одно место, где в несторианских рукописях присутствует имя Феодора вместо имени свт. Кирилла Александрийского. Присутствие имени свт. Кирилла в 50-м трактате прп. Исаака Сирина, если судить по восточно-сирийской рукописи (Verolin. or. quart. 1159, f. 214r), особо не смущало несториан. После того как проф. Д. Миллер обнаружил параллельное место в рукописи, приписываемой Феодору Мопсуестийскому (VL add. 17, 217), в научном мире окончательно утвердилось мнение, что интерполяция была внесена со стороны западно-сирийских переписчиков [Конференция, 2014, 34–35].

Для того чтобы вынести объективное решение по этому вопросу, нам пришлось учесть весь контекст трактата 89–90, который, как уже было сказано, в оригинале представляет единое целое. В процессе работы нами были обнаружены не одно, а несколько параллельных мест и цитаций в творениях свт. Кирилла Александрийского в так называемых «Глафирах», в толковании на Бытие. Помимо этих фрагментов нами был выявлен контекст и целый пласт идей и мыслей, таких как *неизменяемость Бога, справедливость и наказание, воссоздание падшей человеческой природы и теодицея*. Все эти идеи и мысли отражены в трактате 89–90, контекст которого переплетается с контекстом «Глафир», на которые ссылается прп. Исаак Сирин, согласно мелькитской и западно-сирийской традиции. Результат исследования превзошел ожидания, потому как было обнаружено большое количество параллелей. Более того, нами были выявлены параллели между этими двумя авторами и заимствования по смежной теме и за пределами трактата 89–90. По этой причине данное наше исследование вышло за рамки настоящей статьи. Однако, учитывая новизну и интерес темы, с одной стороны, а с другой — обилие цитируемых фрагментов и параллельных мест, которые нужно было представить в наглядном виде с учетом переводов на другие языки, мы решили представить статью в новом формате. Под новым форматом мы понимаем статью, размещенную на электронном ресурсе, в которой присутствуют специально для этого разработанные программные таблицы, предоставляющие возможность отображения того или иного текста с параллельным переводом. В ближайшее время мы планируем подготовить эту статью

к публикации в печатном формате, а на данный момент с ней можно ознакомиться по ссылке: http://ptr.optina.ru/cross_engine/o_cit_kirilla.php²¹.

Пример 5

Св. Иоанн / Феодор

Рассмотрим следующий пример, находящийся в 44-м трактате (в переводе Соболевского – 84-е слово): «Как сказал святой Иоанн Златоуст: „Когда приобретет кто волю, последующую страху Божию и правому образу мыслей, тогда скоро приемлет он откровение сокровенного“. Откровением же сокровенного называет он духовное ведение» (Isaacus Ninivita, 1909, 319. Cap. 44; Исаак Сирина, 1911, 401). В несторианских рукописях вместо имени свт. Иоанна Златоуста стоит «Блаженный толкователь». Сложность атрибуции этого фрагмента заключается в том, что как со стороны писаний Феодора источник не выявлен [Πιράρ, 2012, 547], так и в творениях св. Златоуста такой цитаты не обнаружено. В критическом издании Маркелл Пирар высказывает несколько соображений по данной проблеме. Судя по тому, что в своем издании Пирар разбирает только две цитаты Феодора из шести, можно предположить, что бельгийского ученого этот фрагмент привел в затруднение. Не обнаружив цитаты по двум источникам, Пирар решает вопрос филологическим путем. Из всей цитаты он выделяет словосочетание, на котором делается акцент, – «откровение сокровенного», и определяет, что это выражение может «являться частью лексикона Феодора» [Πιράρ, 2012, 44, v. 2], что, по мнению ученого, «подтверждает, по всей видимости, авторство последнего» [Πιράρ, 2012, 44, v. 2].

Если же в этом вопросе быть более объективным и филологический метод перенести на всю цитату, то перед нами предстанет лексикон другого автора, которого Маркелл Пирар неоднократно идентифицировал в текстах прп. Исаака: этим писателем является Иоанн Апамейский. Причем важно заметить, что у Иоанна Апамейского имеется высказывание, почти тождественное данной цитате [Πιράρ, 2012, 249].

Таблица 7.

Фрагмент цитаты Иоанна у прп. Исаака Сирина в 3-м трактате, идентификация цитаты: [Πιράρ, 2012, 249; Муравьев, 2016, 229]	Цитата св. Иоанна = Иоанн Апамейский у прп. Исаака Сирина в 44-м трактате (ср.: Johannes Areamensis, 1972, 160–161)
« <u>Духовное ведение</u> естественно <u>следует за деланием добродетелей</u> . Тому и другому <u>предшествует страх и любовь</u> ».	«Когда приобретет кто волю, <u>последующую страху Божию и правому образу мыслей</u> , тогда скоро <u>приемлет он</u> откровение сокровенного. Откровением же сокровенного называет он <u>духовное ведение</u> ».

Главные лексические пары хорошо прослеживаются и на языке оригинала. Ср.: $\text{ܘܘܝܢ ܕܥܘܠܘܬܐ. ܘ ܕܥܘܠܘܬܐ. ܕܥܘܠܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ. ܕܥܘܠܘܬܐ}$ (см.: (Mar Isaacus Ninivita. Cap. 44, 319–320)). Мысль в обеих цитатах одна и та же: после того как человек начнет жить в страхе Божиим, что подразумевает покаяние или упражнение в благочестии, ему открывается духовное ведение. Высказывание прп. Исаака отличается от слов Иоанна словосочетаниями: «делание добродетелей» (ܕܥܘܠܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ) и «правый образ мыслей» (ܕܥܘܠܘܬܐ ܕܥܘܠܘܬܐ). Однако подобная терминология несомненно входит в лексический инструментарий Иоанна Апамейского (см.: [Бёлә, 2021, 136–161; Муравьев,

²¹ В связи с тем, что статья была написана более пяти лет назад, при подготовке к печати в нее может быть внесена определенная корректура.

2016, 130–132; Πιράρ, 2012, 89]). Если же сделать акцент на словосочетании «откровение сокровенного», как это предпринято М. Пираром (на этой фразе делает акцент и сам прп. Исаак), то должно отметить, что в лексиконе Иоанна Апамейского это одно из часто употребляемых выражений, обозначающих одну и ту же духовную реальность²². Кроме того нами было обнаружено, что Иоанн употребляет практически то же самое выражение, «сокровенные откровения» (جوانان صحتهم) (Johannes Aramensis, 1972, 160–161/ 75–76), которое в контексте содержит ту же мысль, что и у прп. Исаака Сирина. Рассмотрение данного выражения в более широком контексте позволяет увидеть очередное совпадение мысли у прп. Исаака и Иоанна Апамейского. Робер Бёле, перефразируя фрагмент поучения св. Иоанна, пишет: «Однако это „ведение тайн Божиих“ и степень Совершенства даются здесь лишь в качестве залога, который осуществляет в нас воскресение, заложенное крещением» [Бёле, 2021, 140–141]. Подобная мысль находится у прп. Исаака сразу после цитаты св. Иоанна: «И духовное ведение, за ним следующее, есть то самое, о чем мы сказали, что зalog его прияли мы в крещении» (Isaacus Ninivita, 1909, 320. Cap. 44; Исаак Сирин, 1911, 401). Прямые и контекстуальные совпадения позволяют нам с уверенностью говорить, что прп. Исаак здесь цитирует Иоанна Апамейского: проведенный нами филологический анализ практически не оставляет места сомнению.

Текстология рукописей подтверждает вышесказанное. В самых древних сирийских рукописях, принадлежащих мелькитской традиции, можно увидеть, что это высказывание приписывается не свт. Иоанну Златоусту, а «святому Иоанну» (ܝܘܗܢܢܐ ܩܕܝܫܐ) (Sin. syr. 24, fol. 69r; Vat. syr. 125, fol. 66r). Возможно, сирийское слово «мар», т. е. «господин», дало греческим переводчикам повод отождествить этого «святого Иоанна» со свт. Иоанном Златоустом. Прочтение имени Иоанна поддерживают практически все западно-сирийские рукописи. Кроме того, в одной восточно-сирийской рукописи эта цитата приписывается не Феодору Мопсуестийскому, а «святому Иоанну» (Berolin or. quart. 1159, f. 190r).

Стоит отметить еще одну особенность в исследуемом фрагменте. Речь пойдет о «естественном ведении», или «проницательном ведении, различающем добро от зла» (Isaacus Ninivita, 1909, 318. Cap. 44; Исаак Сирин, 1911, 399–400). Эта мысль, повторяющаяся несколько раз в этом трактате, несомненно, присуща прп. Исааку, так как это одна из основных аскетических идей, посвященная трем степеням ведения, и восходит она непосредственно к Иоанну Апамейскому [Бёле, 2021, 138–141; 144–146]. Напротив того, Феодору Мопсуестийскому такая мысль была чужда. По учению Феодора, первозданные Адам и Ева не обладали естественным различием добра и зла и различали их только благодаря заповеди Творца (см.: PG 66, 812)). «Если бы у них не было этой заповеди, — пишет Гурьев, — то они не имели бы, по мнению Феодора, познания ни о добре, ни о зле и не отличались бы в этом случае от неразумных животных. „История Адама, говорит Феодор, служит к познанию свойств общей всем людям природы. <...> Различия добра и зла, также и познания греха мы не имели бы, если бы это не различалось для нас законом и мы совершали бы все, что не вздумалось, подобно неразумным животным“» [Гурьев, 1890, 279–280]. Нам представляется, что именно в этом, то есть в экзегетической трактовке, которую мы находим у Феодора и которая вступает в противоречие с контекстом у прп. Исаака, может заключаться основная причина, послужившая к внесению интерполяции со стороны несторианских переписчиков. Подтверждением данного тезиса служит еще одна восточно-сирийская (несторианская) рукопись, в которой вместо имени «Феодор» находится фраза: ܟܕ ܗܘܐ ܗܘܐ ܗܘܐ «один из учителей» (Isaacus Ninivita, 1909, XI; Berolin. or. oct. 1258, f. 158r). Можно предположить, что восточно-сирийский переписчик заметил эту несогласованность и, для того чтобы не скомпрометировать Феодора, заменил его имя на выражение «один из учителей».

²² Ср.: «ведение тайнств иного века», «невыразимые духовные откровения», «красота тайн Божиих», «созерцание сокрытых вещей», «постижение тайн» и т. д. [Бёле, 2021, 140–141].

В этом фрагменте видно, что прп. Исаак опирается на пример и опыт многих святых отцов. В месте, где находится имя «толкователь», то есть Феодор, в православном тексте идет расширение авторитета писателей: «и не только Отцам, но и всем, которые преемственны ведением»²⁴, в несторианской рукописи, напротив, происходит сужение к одному. Причем получается, что Феодор находится вне сонма святых отцов, не причислен к святым отцам. Как предыдущий, так и следующий контекст, сохраняющий множественное число: «называют путем...» – и заключительное: «Видишь, как отцы...», – не предполагает такой ход мысли прп. Исаака, который находится в несторианской рукописи, то есть переход от множественного к единственному числу и обратно, что, в свою очередь, может свидетельствовать о правке текста переписчиком.

Необходимо отметить, что отсылка к Феодору в этом трактате выглядит, мягко сказать, не совсем убедительной. Весь трактат посвящен учению о чистой молитве, благодаря которой «Дух Святой, по мере сил каждого, действует в нем, и действует, заимствуя вещество из того самого, о чем то молится... и бывает он не в мире сем» (Isaacus Ninivita, 1909, 174. Cap. 22; Исаак Сирий, 1911, 66–67). Как уже было выше показано, такое учение, включающее и взаимообобщение свойств (*communicatio idiomatum*), было чуждо Феодору. Да и сам Феодор не так был компетентен в учении о чистой молитве, чтобы можно было ссылаться в этом вопросе на его авторитет.

Однако важно отметить и другое. Как контекст, так и само учение прп. Исаака Сирина вступают в противоречие с представленным в науке тезисом, что прп. Исаак Сирий следует в этом месте за мыслью Феодора, а именно в том, что молитва и добрые дела – одно и то же (Theodorus Mopsuestenus, 1933, 124). Это явно из следующего высказывания: «Ясно же, что иное дело – молитва, а иное – совершаемые дела» (ܕܐܝܢܐ ܕܡܘܠܝܬܘܬܐ ܕܚܝܠܐ ܕܥܡܠܘܬܐ ܕܡܘܠܝܬܘܬܐ ܕܚܝܠܐ ܕܥܡܠܘܬܐ). Под «прекрасным деланием» (ܕܥܡܠܘܬܐ ܕܚܝܠܐ) прп. Исаак понимает молитвенные упражнения, размышления, богомыслие, о чем говорит весь контекст этого слова, и нигде нельзя встретить у прп. Исаака отождествления молитвы и добрых дел. Напротив, у прп. Исаака имеются даже резкие выпады против тех иноков, которые стремились заниматься делами милосердия и т. п.: «Если ты мирянин, то проводи время в занятиях добрыми мирскими делами. А если ты инок, то прославься делами, какими отличаются иноки. Если же ты намерен заниматься и тем, и другим, то утратишь и то, и другое» (Isaacus Ninivita, 1909, 150. Cap. 18; Исаак Сирий, 1911, 56)²⁵. В своем учении о молитве и делах прп. Исаак выстраивает некую лестницу, где каждая добродетель является ступенью к молитве (Isaacus Ninivita, 1909, 439–441. Cap. 63; Исаак Сирий, 1911, 166–167), а в 32-м слове он пишет: «Ибо каждая добродетель есть мать следующей добродетели. Поэтому если оставишь мать, рождающую добродетели, и пойдешь искать дочерей прежде, нежели отыщешь мать их, то оные добродетели оказываются для души ехиднами. Если не отринешь их от себя, то скоро умрешь» (Isaacus Ninivita, 1909, 218. Cap. 32; Исаак Сирий, 1911, 369). Поэтому согласия с учением, что молитва и добрые дела являются одним и тем же, мы у прп. Исаака не находим и считаем, что существующая в науке параллель, отсылающая к толкованию Феодора Мопсуестийского на «Отче наш» [Πρόρ, 2012, 394], является не совсем точной идентификацией. Необходимо добавить, что А. Д. Макаров к этому месту предложил другое высказывание Феодора в передаче Иосифа Хаззайи [Макаров, 2021, 173], впрочем, Бёлэ заметил, что подобное «утверждение встречается также у Афраата» [Бёлэ, 2021, 24, прим. 20], на высказывание этого персидского мудреца прп. Исаак и мог сослаться, называя его как «просвещенного ведением». Учитывая предыдущие примеры, в которых было показано, что замена имени производилась несторианскими переписчиками, мы отдаем предпочтение более древним рукописям, относящимся к мелькитской традиции, в которых присутствует согласованность контекста и учения.

²⁴ Такое прочтение поддерживает и восточно-сирийская (несторианская) рукопись: см. Berolin. or. quart. 1159, f. 94r.

²⁵ Ср. также: «Псалмопение – корень монашеского жития. Впрочем, знай и то, что слова с приемом ума много полезнее телесного делания». Перевод: [Кессель, 2015, 322].

Пример 7

«Отсутствующий фрагмент»

Рассмотрим еще один фрагмент. В восточно-сирийских рукописях следующая цитата Феодора Мопсуестийского находится в 59-м трактате (35-е слово в переводе Соболевского). На примере, представленном в таблице 9, можно видеть, что цитата находится в самом конце трактата. Расположение цитаты выглядит несколько искусственным, конечное слово «аминь» должно стоять в конце трактата, тогда как оно примыкает к цитате. Получается как бы двойное окончание трактата. На примере греческого и русского переводов можно заметить, что цитата не играет практически никакой существенной смысловой роли, а является тавтологией, не привносящей какого-либо значимого дополнения в текст. Подобное цитирование нехарактерно для прп. Исаака. Мы видим, что цитаты, которые использует прп. Исаак для подтверждения своих мыслей, носят лаконичный характер и, по большей части, воспроизводятся им по памяти. При этом важно отметить, что прп. Исаак Сирин – писатель, если можно так выразиться, оригинальный, по каковой причине он приводит цитаты святых отцов в том случае, когда нужно подтвердить оригинальность своего взгляда или разрешить какой-либо недоуменный вопрос. В данном примере рассматриваемая цитата не имеет таких функций и представляет собою необоснованное дополнение.

Важно также отметить, что мысль о том, что невозможно жить в расслаблении и одновременно упражняться в добродетели и что при этом необходимы скорби, является у прп. Исаака частым высказыванием, которое он произносит без ссылки на Феодора²⁶. Мы склоняемся к тому, чтобы в этом примере видеть вмешательство восточно-сирийского переписчика, для которого важно было отметить некоторое сходство мыслей с Феодором. Подобный пример можно встретить в так называемых «Гностических главах» 2-го тома. После размышления автора гностических глав о том, как Бог по Своей благодати привел мир в бытие, речь сменяется такой ремаркой: «Как своеременно и желательно вспомнить в этом месте слова Блаженного толкователя, сказанные им где-то²⁷: „Итак, ясно, – говорит он, – что по избытку благодати и обилию любви пришел Бог к сотворению мира“...» [Иларион Алфеев, 2017, 105]. Подобные цитации, по нашему мнению, выглядят как поздние вставки и дополнения, сделанные переписчиками, и не отражают характер цитирования святоотеческих текстов прп. Исааком. Добавим, что эта цитата отсутствует во всех западно-сирийских рукописях и в древних рукописях мелькитской традиции, а также в одной рукописи, принадлежащей к восточно-сирийской традиции (Berolin or. quart. 1159, f. 245r). В издании Пирапа это место также оставлено без особого комментария [Πιράρ, 2012, 654–655].

Таблица 9.

Перевод с греческого (Исаак Сирин, 1911, 153)	Перевод «оригинального» сирийского текста издания (Isaacus Ninivita, 1909, 418)
Кто хочет в мире сем не иметь попечений и вожделевает этого, но желает и в добродетели упражняться, тот не на ее пути.	Кто хочет быть без попечения в этом мире и при этом руководится добродетелью, тот не желает этого пути ²⁸ .

²⁶ См. особенно в конце 77-го слова, которое практически повторяет те же мысли (Исаак Сирин, 1911, 220–223), а также 5-е слово (Исаак Сирин, 1911, 292) и 6-е слово (Исаак Сирин, 1911, 316–317).

²⁷ Такая вводная фраза вместе с абстрактной отсылкой не характерна для прп. Исаака, по нашему мнению, в этом месте, очевидно, присутствует вмешательство переписчика.

²⁸ Букв. «пресыщен этим путем».

	<p>Как блаженный толкователь (ܒܠܝܢܢܐ ܬܘܠܩܘܘܬܐ) говорит в своем толковании на Матфея, для тех, кто стремится к добродетели, невозможно избежать скорбей. Скорби души непременно умножаются в той мере, в какой она борется с противными силами. Когда же скорби оставляют ее, тогда душа в первую очередь оставляет то, что принадлежит ей. Кто говорит, что он без попечения и при этом руководствуется добродетелью, тот не знает даже, от чего добродетель рождается в душе. Ибо мы сознаем, что есть то, что ведет к добродетели. Через искушения дверь неба открывается перед душой. Наши Отцы наставили нас на этом пути. Бог же, Который подает Своим святым победу в подвиге так, что их размышления не отступают от будущей надежды, да защитит и поможет нам их молитвами. АМИНЬ.</p>
<p>Ибо праведные не только по воле своей подвизаются в добрых делах, но и невольно выдерживают сильное борение с искушениями во испытание своего терпения. Душа, имеющая в себе страх Божий, не боится чего-либо такого, что вредит ей телесно, потому что на Бога уповаает отныне и во веки веков. АМИНЬ.</p>	<p>Праведные не только по воле собственной преуспевают в добрых трудах, но и в искушениях преуспевают не по собственной воле через испытание их терпения, потому что они твердо претерпевают все земные скорби, ожидая дивных наград в будущем веке. Душа, одержимая страхом Божиим, не боится ничего, что вредит телу.</p>

На этом мы заканчиваем обзор так называемых цитат Феодора Мопсуестийского²⁹. В предыдущей статье [Никон Скарга, 2021, 276–294] нами было показано, что прп. Исаак и Феодор находятся между собой в серьезном разногласии по многим богословским вопросам. Настоящий обзор дополняет факт разногласия между этими двумя авторами и показывает, что восточно-сирийские рукописи в тех местах, где находятся цитаты Феодора Мопсуестийского, были подвержены определенной правке со стороны несторианских переписчиков. Прежде чем подвести итоги, ответим на один вопрос, который неявным образом присутствует в текстах прп. Исаака Сирина.

Кто истинно истолковал Писание?

Пример 8

Во 2-м трактате Первого тома у прп. Исаака Сирина есть одна отсылка на неизвестного толкователя, который, по мнению преподобного отца, «истинно истолковал Писание». Комментируя слова апостола Павла «как в зеркале» (1 Кор 13:12), прп. Исаак пишет: «Но, по истинному свидетельству истолковавших Писания, оно есть умное действие Святого Духа» (Isaacus Ninivita, 1909, 13. Cap. 2; Муравьев, 2016, 193). Здесь характерны два момента. Первый — то, что прп. Исаак не ссылается на Феодора «блаженного толкователя», второй — имеется противопоставление истинно и неистинно

²⁹ См. также нашу статью относительно трех цитат Феодора Мопсуестийского в 19-м трактате: *Исаак Сирин, прп.* Православная сирийская рукопись 1-го тома прп. Исаака Сирина, Sinai sur. 24 (19-й трактат) / Изд., предисл., примеч. и прилож. иером. Никона (Скарги) // Диакритис (в печати).

«истолковавших Писание» [Муравьев, 2016, 193, прим. 63]. В своем переводе А. Муравьев в ссылке к этому месту делает предположение, что есть большая вероятность иметь в виду Феодора Мопсуестийского [Муравьев, 2016, 193, прим. 63], и отсылает читателя к предисловию своего издания, где дается сноска на толкование Феодором слова «изумление». «Блаженный переводчик, объясняя таинство изумления, пишет: „Изумление означает нахождение вне естественного порядка и вне человеческого восприятия“» [Муравьев, 2016, 146]. Однако это предположение является несостоятельным по нескольким причинам. Во-первых, как и сам А. Муравьев признается, толкование этих мест у Феодора сделано на книгу Бытия (ср. Быт 15:12) и на пророка (ср. Иер 2:21) [Муравьев, 2016, 146, прим. 692], но не на апостольское изречение «как в зеркале» (1 Кор 13:12). Во-вторых, если предположить, что это толкование действительно принадлежит Феодору, то по какой причине нельзя было сослаться прямо на него? Причина же у прп. Исаака указана: истинно и неистинно «истолковавших Писания». Иначе говоря, если бы Феодор был для прп. Исаака истинным истолкователем, то его имя было бы тут озвучено.

Обнаружить искомого толкователя оказалось совсем не трудно. Мы сделали «зеркальный» обзор апостольской фразы «*якоже зеркалом*» у тех авторов, которых прп. Исаак цитирует в своих творениях, — это оказался прп. Марк Подвижник. Характерно, что мысль, на которую ссылается прп. Исаак, повторяется прп. Марком неоднократно. Первый фрагмент находится во 2-м слове «О тех, которые думают оправдаться делами», второй фрагмент — в 7-м слове «О Рае и духовном законе» (Марк Подвижник, 2016, 384, 510)³⁰. Приведем текстовые параллели.

Таблица 10.

(Марк Подвижник, 2-е слово, гл. 148; PG 65. Col. 953)	(Исаак Сирин, 1911, 2-е слово)
...должно прежде иметь в сердце действующую благодать Святого Духа, и таким образом по мере её в нас действия войти Царствие Небесное. — Открывая сие, Господь сказал: «Царствие Небесное внутри вас есть» (Лк 17:21).	Духовное наслаждение не имеет нужды в самих вещах. <...> Иначе зачем было бы сказано: «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк 17:21) и: «Да приидет Царствие Твое» (Мф 6:10). <...> Но по истинному свидетельству истолковавших Писания оно есть умное действие Святого Духа.

Цитируя второй фрагмент из 7-го слова, прп. Исаак выступает здесь в роли толкователя и комментатора этого слова.

Таблица 11.

Прп. Марк	Прп. Исаак
Как из явных дел можно уразуметь сокровенные мысли, так и дела души можно уразуметь из повествований Писания... Ибо Писание повествует как о будущем, так и о делах души, потому что все будущее в ней сокрыто духовно, и чего кто бывает причастником здесь, того и там будет причастником.	Писание не истолковало нам, что суть вещи будущего века. Но оно просто научило нас, как ощущение наслаждения ими мы можем получить еще здесь, прежде естественного изменения и исшествия из мира сего.

³⁰ См. также в составе «Макариевского корпуса» Слово 36 «О Рае и духовном законе» (Макарий Египетский, 2002, 680). В древнесирийской (V в.) версии отдельные главы «Макариевского корпуса» приписывались авторству Марка Подвижника, см.: [Дунаев, 2002, 119].

<p>Итак, когда слышишь Писание, повествующее о рае, Адаме и змее, внимай постоянно своему сердцу и найдешь, что рай есть Слово Божие; наслаждение в нем — причастие Святого Духа... «Ни о чем не заботьтесь, кроме Царствия». Ибо те, которые вошли в [сей] Рай Божий и сохранили сию заповедь, не были изгнаны, но насколько удержались от земного, сторичею насладились духовным, подобным образом действительно утешены благодатию.</p>	<p>Духовное наслаждение не имеет нужды в самих вещах, ибо [в Писании] нам объяснено, что они — вне существа приемлющих, и находятся в грядущем творении. Иначе зачем было бы сказано: «Царствие Божие внутри вас есть» и «Да придет Царствие Твое». Итак, внутри себя мы имеем вещество воспринимаемых вещей как залог заключающейся в них отрады. Ибо необходимо, чтобы у залога было свойство подобия³¹.</p>
<p>...и они входили «во внутреннейшее [за] завесу, куда предтечу, за нас вошел» Господь (Евр 6:19–20), и наслаждались плодами Духа, и увидев будущее в крепости сердца, по апостолу, «словно в зеркале, гадательно» (1 Кор 13:12), говорили: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор 2:9)³²... Итак, будем и мы молиться, чтобы получить благодать Святого Духа во всяком удостоверении и ощущении и войти туда, откуда мы были изгнаны.</p>	<p>И сказанное: «как в зеркале» (1 Кор 13:12), хотя не указывает на самостоятельно пребывающее, однакоже означает приобретение подобия. А если истинно свидетельство истолковавших Писания³³, что самое ощущение сие есть умное действие Святого Духа, то и оно уже есть часть одного целого.</p>

Как мы видим, «истинным толкователем Писания» и экзегетом того, что «ощущение», происходящее в душе подвижника, «есть умное действие Святого Духа», явился прп. Марк Подвижник. Выражение «получить благодать Святого Духа во всяком удостоверении и ощущении», как отметил А. Г. Дунаев, часто встречается как у прп. Марка, так и у прп. Макария (Макарий Египетский, 2002, 218–219)³⁴. Напротив, «Феодор не мог говорить о каком-либо внутреннем непосредственном действии благодати на волю человека, потому что, с его точки зрения, такое действие благодати возможно только в будущем веке» [Гурьев, 1890, 338–339]³⁵. Характерно также и то, что прп. Исаак, следуя за прп. Марком, воспринимает аллегорический метод толкования как «истинное толкование Писания», и второй метод — актуализации Священного Писания в личный опыт. «Смиренномудрый и упражняющийся в духовном делании, читая Божественное Писание, все будет относить к себе, а не к другим» (Марк Подвижник, 2016, 338). Подобные экзегетические методы чужды Феодору Мопсуестийскому. Важно отметить, что прп. Исаак Сирин следует за прп. Марком и в христологической трактовке Священного Писания. Выступая против несториан, прп. Марк Подвижник говорит: «Покажи мне Его в Писании разделенным (δεῖξέ[ν] μοι ἐν τῇ θεῖα γραφῇ χωρίζε[ν]ο[ν] αὐτόν) хоть когда-нибудь или где-нибудь, или в какой-либо силе или деле...» (Марк Подвижник, 2000, 143. Гл. XVII). Эту же мысль выражает и прп. Исаак Сирин, когда говорит: «Писание не разделяет сего (ἡ θεῖα γραφῆ... οὐ χωρίζει ταῦτα)... свойственное Ему по человечеству сказано о Божестве Его» (Исаак Сирин, 1911, 20)³⁶.

³¹ Рус. пер. А. В. Муравьева (Исаак Сирин, 2016, 191–192).

³² Важно отметить, что все три цитаты из Священного Писания, которые приводит прп. Марк, повторяются и прп. Исааком в этом кратком фрагменте; см.: (Исаак Сирин, 1911, 10–11).

³³ Ср. вводную фразу: «если истинно слово блаженного Марка»; см.: (Исаак Сирин, 2013, 217).

³⁴ См. также: [Бёла, 2021, 89–96].

³⁵ См. об этом выше, 2-й пример.

³⁶ См. подробно в предыдущей нашей статье [Никон Скарга, 2021, 287–288].

Необходимо добавить, что в сочинениях прп. Марка Подвижника имеет место антинесториянская полемика [Ким, 2016, 702]. Выпады против Феодора Мопсуестийского у прп. Марка Подвижника выглядят самым красноречивым образом: «И словно бы ребенок, вышедший из чрева уродом, или хромой, или слепой от рождения, есть как бы чудище и примета для мира, — таковы мудрецы, которые хотят быть **толкователями Писаний**, не имея небесного Духа, ибо еще не слившись с Божеством, они суть уроды, не имеющие здоровых членов, но передающие ущербное и *гнилое слово* (ср.: Еф 4:29)»³⁷ (Макарий Египетский, 2002, 459). У прп. Макария также можно встретить антифеодоровскую полемику в 40-м слове «о том, что страсти не природны». Этой темы касаются и прп. Исаак, и Феодор Мопсуестийский, но прп. Исаак здесь принимает сторону прп. Макария и выступает против того, что наша природа была сотворена страстной (см.: (Макарий Египетский, 2002, 696–698)).

В приведенных примерах заметно прослеживается та же скрытая полемика против Феодора Мопсуестийского, которую мы находим и в писаниях прп. Исаака Сирина. Выбор последним в качестве авторитетов таких подвижников, как прпп. Марк и Макарий, которые «истинно истолковали Писания»³⁸, может свидетельствовать о сознательном отходе или неприятии феодоровской традиции прп. Исааком Сирином.

В заключение мы хотим показать еще один интересный фрагмент, который находится у прп. Исаака Сирина в 4-м трактате: «Слова людей благоискусных да не будут для тебя как слова лицемеров и торгующих словом Божиим, чтобы не остаться тебе во тьме до конца жизни своей, не лишиться пользы от их слов и во время брани не прийти в смятение, как будто ночью, и не впасть в яму под видом добра (حَفِيظٌ كَرِيْمٌ»³⁹)» (Isaacus Ninivita, 1909, 49. Cap. 4; Исаак Сирин, 1911, 283). В этом фрагменте необходимо отметить несколько характерных моментов. Мы видим, что прп. Исаак противопоставляет «слова людей благоискусных» и «слова лицемеров и торгующих словом Божиим»; в последних А. Муравьев видит «богословских оппонентов мар Исхака» [Муравьев, 2016, 271, прим. 172]. Мы бы добавили, что под «торгующими словом Божиим» можно подразумевать **толкователей**. Преподобный отец предупреждает своего читателя, что если он последует за таковым толкователем, или, иначе говоря, «торговцем» словом Божиим, то будет ходить во тьме и в конце концов впадет в яму, которая окажется призраком истины, т.е. заблуждением. Интересно, что схожую мысль мы обнаружили у свт. Кирилла Александрийского, в его произведении «О поклонении в духе и истине»⁴⁰.

И последнее, на чем мы хотели бы заострить внимание, это окончание цитаты, а именно выражение «яма, которая имеет вид (*лицо*) истины». Преподобный Исаак использует здесь один из главных христологических терминов (парсопа; حَفِيظٌ), которому несториянские писатели придали особую богословскую трактовку [Селезнёв, 2002, 53, 79–81]. Под этим термином несториянские богословы понимали некоторое «лицо единения» или «Лицо сыновства», посредством которого человеческая природа объединяется с Божественной [Заболотный, 2020, 298]. Под «Лицом сыновства» понималась совокупность свойств Второй Ипостаси, которые сообщались человеческой природе Христа, Сама же Вторая Ипостась — пребывала несообщаемой [Заболотный, 2020, 298]. В рамках этой парадигмы человеческая ипостась Христа принимает на себя «вид (*лицо*) истины» (حَفِيظٌ كَرِيْمٌ), по сути дела, это та же самая формулировка, которую мы встречаем у прп. Исаака. Важно отметить, что столь

³⁷ Сочинения прп. Марка уже в древности были переведены на сирийский язык, самая древняя рукопись датируется первой половиной VI в. [Ким, 2016, 701].

³⁸ См. таблицы 10 и 11.

³⁹ Буквально: «в лице истины»; как вариант, можно еще перевести «в личину истины».

⁴⁰ Ср.: «Копают „колодцы сокрушенные“ и любители лжеименного знания. Итак, если кто выкопал колодец, тот остерегайся, чтобы кажущееся прекрасно сделанным не оказалось способом погибели для кого-либо, ибо нам должно правильно и весьма тщательно составлять слово о Боге, чтобы никому не подать повода к соблазну» (Кирилл Александрийский, 2000, 371; PG 68. Col. 520CD).

значимый христологический термин, который должен быть овеян священной тайной, у прп. Исаака употреблен в негативном смысле и обозначает «яму» или «колодец»⁴¹, по слову свт. Кирилла Александрийского, куда падают неразумные, т. е. — заблуждение. По этой причине мы считаем, что этот фрагмент, учитывая его экзегетическое и богословское содержание, а также обнаруженную параллель с высказыванием свт. Кирилла Александрийского, имеет антифеодоровское прочтение.

Подведение итогов

Итак, проведенный обзор цитат Феодора Мопсуестийского с учетом контекстуального и филологического анализа позволяет сделать следующие выводы: во-первых, практически все места в восточно-сирийских рукописях прп. Исаака, в которых цитируется Феодор Мопсуестийский⁴², вступают в противоречие с контекстом. Некоторые цитаты (пример 1), не соответствуют стилистике писаний Феодора и имеют как внешние, так и внутренние признаки порчи текста. Некоторые другие (пример 6) имеют грамматическую несогласованность и вступают в противоречие с учением прп. Исаака. Некоторые цитаты (примеры 2, 5), высказанные от лица Феодора, противоречат его учению. Причем важно отметить, что источники цитат, атрибутируемых тем авторам, которые указаны в западно-сирийских и мелькитских списках, отыскиваются без особого затруднения. Есть цитаты (пример 2), в которых используется аскетическая терминология, исконно принадлежащая прп. Исааку, и которые повторяются им во многих трактатах без ссылок на Феодора. Встречаются цитаты (пример 3), которые совершенно были изъяты из текста в восточно-сирийских списках по причине общеизвестности содержащегося в них высказывания, но которые были невыгодны из-за конфессиональных противоречий с Церковью Востока. Некоторые цитаты (пример 7) выглядят как искусственное добавление к тексту и не отражают характер цитирования святоотеческих текстов прп. Исааком. Интересен сам по себе пример 4, в котором рассматривается проблема наличия имени Феодора у прп. Исаака в его трактате 89–90 (в переводе Соболевского). Несмотря на то, что долгое время принадлежность Феодору цитируемого фрагмента в данном трактате не вызывала сомнений у исследователей, нам, благодаря контекстуальному анализу, удалось вскрыть целый пласт заимствованных прп. Исааком идей у того автора, которого преподобный отец цитирует в данном слове. Причем, как показано в примере, весь трактат 89–90 контекстуально зависим от экзегетических размышлений свт. Кирилла Александрийского над книгой Бытия. Напротив того, в нашей статье [Никон Скарга, 2021, 276–294], посвященной сравнительному анализу учений Феодора Мопсуестийского и прп. Исаака Сирина, было показано, что прп. Исаак сознательно игнорирует экзегетическое сочинение Феодора «Комментарии на книгу Бытия» и даже принципиально приводит те мнения, которые Феодор подвергал осмеянию. Этот факт тем более подтверждает неверную атрибуцию Феодору цитаты в восточно-сирийских рукописях.

Тематическое сравнение учений и богословских мнений двух исследуемых авторов, а также контекстуальный обзор цитируемых фрагментов позволил установить, что 1) между Феодором Мопсуестийским и прп. Исааком Сирином имеет место серьезное разногласие, 2) в писаниях последнего наличествует антифеодоровская полемика⁴³, которая, по нашему мнению, и побудила несторианских переписчиков

⁴¹ Сирийское слово (ܦܘܢܝܢ) также может означать колодец.

⁴² В некоторых рукописях атрибуция Феодору вовсе отсутствует.

⁴³ Последний факт долгое время не позволял себя обнаружить по причине «узкого» использования в научной среде некритически изданной рукописи восточно-сирийской редакции. Присутствие имени Феодора Мопсуестийского в рукописях восточно-сирийской редакции не допускало даже и мысли о подобном факте. Введение в научный оборот более древних рукописей, принадлежащих к мелькитской редакции, которые долгое время находились за кадром положительного исследования, намного расширяет диапазон текстологических изысканий и позволяет произвести пересмотр некоторых мест, которые ранее рассматривались в качестве

к 3) искусственному внесению имени Феодора Мопсуестийского в тексты прп. Исаака Сирина, что могло быть связано с конфессиональным спором вокруг личности этого святого.

Наше исследование позволяет сделать пересмотр утвердившихся в научной среде мнений, относящихся к личности прп. Исаака Сирина и корпусу его творений, главным образом — снять тень подозрения в несторианстве и приверженности автора Первого собрания к феодоровской (восточно-сирийской) традиции. Вместе с тем можно признать несостоятельным и ошибочным утвердившийся в научной среде тезис, что «в области догматики и экзегетики главными авторитетами для Исаака Сирина были Феодор Мопсуестийский и Диодор Тарсийский» [Иларион Алфеев, 2011, 700] и тем самым пробудить к жизни новый виток православного исааковедения⁴⁴.

Основные вехи предстоящего исследования будут заключаться в пересмотре биографических источников (Ишоднаха и Анонима Рахмани), которые в некоторых местах не согласуются с автобиографическими свидетельствами прп. Исаака Сирина, и обзоре других томов или собраний трактатов, приписываемых прп. Исааку Сирину.

Источники и литература

1. Библия (2013) — Библия на еврейском и современном русском языках. Jerusalem: Hebrew-Russian Bible, 2013.
2. Бёлэ (2021) — *Бёлэ Р.* Безвидный свет: введение в изучение восточносирийской христианской мистической традиции. М.: Издательский дом «Познание», 2021.
3. Благолюбие (2010) — Благолюбие / Пер. с древнегреч. М.: Издание Келья во имя рожdestва Иоанна Предтечи Хилондарского монастыря на Святой Горе Афон, 2010. Т. 1–4.
4. Григорий Богослов (2011) — *Григорий Богослов, свт.* Творения. М.: Сибирская Благовонница, 2011. Т. 2.
5. Гурьев (1890) — *Гурьев П. В.* Феодор, епископ Мопсуестский. М.: Типография Л. и А. Снегиревых, 1890.
6. Дунаев (2002) — *Дунаев А. Г.* Часть I: АВТОР // *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. graec. 694) / Предисл., пер., комм., указатели А. Г. Дунаева. М.: Индрик, 2002.
7. Епифанович (2010) — *Епифанович С. Л.* Лекции по патрологии. СПб.: Воскресение, 2010.
8. Заболотный (2020) — *Заболотный Е. А.* Сирийское христианство между Византией и Ираном. СПб.: Наука, 2020.
9. Иларион Алфеев (2011) — *Иларион (Алфеев), митр.* Исаак Сирин // Православная Энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 695–731.
10. Иларион Алфеев (2017) — *Иларион (Алфеев), митр.* Духовный мир преподобного Исаака Сирина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2017.
11. Исаак Сирин (1911) — *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1911.
12. Исаак Сирин (2013) — *Исаак Сирин, прп.* О Божественных тайнах и о духовной жизни: новооткрытые тексты / Пер. с сир., прим., предисл. и послесл. митрополита Илариона (Алфеева). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013.

интерполяций. Несмотря на то, что мелькитская редакция, возможно, представляет собой «краткую» либо первоначальную версию текста, тем не менее, имена святых отцов, которые цитируются в этих рукописях, не вызывают особого затруднения в идентификации и согласуются с контекстом поучений прп. Исаака Сирина.

⁴⁴ Выдающимися представителями которого были архиеп. Никифор (Феотоке), свт. Филарет (Гумилевский), архиеп. Сергей (Спасский), прпп. Паисий, игумен Нямецкий, и Макарий Оптинский, Иустин (Попович), сщмч. Илия (Четверухин).

13. Исаак Сирин (2016) — *Исаак Сирин, прп. (Мар Исхак Ниневиийский)*. Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI) / Общ. ред. и пер. с сир., араб., греч. А. В. Муравьева. М.: Издательский дом «Яск», 2016.
14. Каввадас (2016) — *Каввадас Н.* Мир идей Мар Исхака. Антиохийское основание богословия Исхака // *Исаак Сирин, прп. (Мар Исхак Ниневиийский)*. Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI) / Общ. ред. и пер. с сир., араб., греч. А. В. Муравьева. М.: Издательский дом «Яск», 2016. С. 137–142.
15. Кессель (2015) — *Кессель Г. М.* Два издания творений прп. Исаака Сирина // *Богословские труды*. 2015. № 46. С. 306–323.
16. Кессель (2016) — *Кессель Г. М.* Рукописная традиция первого тома сирийского корпуса Исхака Ниневиийского // *Исаак Сирин, преподобный (Мар Исхак Ниневиийский)*. Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI) / Общ. ред. и пер. с сир., араб., греч. А. В. Муравьева. М.: Издательский дом «Яск», 2016. С. 56–78.
17. Кессель (2018) — *Кессель Г. М.* Пятое собрание Исаака Ниневиийского: предварительные наблюдения о новонайденной рукописи (OLIM DIYARBAKIR / SCHER 25) // *БТ*. 2018. № 47–48. С. 239–257.
18. Ким (2016) — *Ким С. С.* Марк Пустынный // *Православная Энциклопедия*. М., 2016. Т. 43. С. 701–706.
19. Кирилл Александрийский (2000) — *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. Книга 1-я «О поклонении и служении в Духе и истине». М.: Паломник, 2000.
20. Конференция (2014) — *Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие*. Материалы Первой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М., 2014.
21. Конференция: *Аскетизм как политическое богословие* (2014) — *Хагман П.* Аскетизм как политическое богословие: подвижник как таинство у св. Исаака Ниневиийского // *Преподобный Исаак Сирин и его духовное наследие*. Материалы Первой международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М.: [Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия], 2014. С. 259–273.
22. Ларше (2019) — *Ларше Ж.-К.* О принципах правильного использования патристических исследований в православном богословии / Пер. с фр. П. К. Доброцветова // *Диакритис*. 2019. № 1 (1). С. 137–150.
23. Макарий Египетский (2002) — *Макарий Египетский, прп.* Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. graec. 694) / Предисл., пер., комм., указатели А. Г. Дунаева. М.: Индик, 2002.
24. Макаров (2021) — *Макаров А. Д.* Распространение Первого собрания св. Исаака Сирина за пределами Церкви Востока. Часть II: Интерполяция имён // *Богословский вестник*. 2021. № 2 (42). С. 165–207.
25. Марк Подвижник (2000) — *Марк Подвижник, прп.* Против несториан / Пер. с греч., комм. Б. Барчунова // *Богословский сборник*. М., 2000. № 5. С. 125–181.
26. Марк Подвижник (2016) — *Марк Подвижник, прп.* Нравственно-подвижнические слова. М.: Правило веры, 2016.
27. Муравьев (2016) — *Муравьев А. В.* Мир идей Мар Исхака. Источники и контекст // *Исаак Сирин, прп. (Мар Исхак Ниневиийский)*. Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI) / Общ. ред. и пер. с сир., араб., греч. А. В. Муравьева. М.: Издательский дом «Яск», 2016. С. 123–136.
28. Никон Скарга (2021) — *Никон (Скарга), иером.* Преподобный Исаак Сирин и Феодор Мопсуестийский: союз или разногласие? (Обзор 1-го собрания прп. Исаака Сирина // *Христианское чтение*. 2021. № 3. С. 276–294.
29. Пигулевская (2011) — *Пигулевская Н. В.* Сирийская средневековая историография. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011.
30. Селезнев (2002) — *Селезнев Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М.: Euroasiatica, 2002.

31. Синаксарь (2011) — Синаксарь. Жития святых Православной Церкви. Автор-составитель иеромонах Макарий Симонопетрский / Адапт. пер. с фр. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011.
32. Brock (1995) — *Brock S. P. Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). "The Second Part", Chapters IV–XLI.* Louvain, 1995. (Corpus scriptorum christianorum orientaliu. Vol. 554).
33. Brock (2004) — *Brock S. P. Crossing the Boundaries: An Ecumenical Role Played by Syrian Monastic Literature // Il monachesimo tra Eredità e Apertura / Ed. by M. Bielawski, D. Hombergen.* Roma, 2004. (Studia Anselmiana, 140; Analecta monastica, 8).
34. Draguet (1978) — *Draguet R. Les forms syriaques de la matiere de l'histoire Lausiaque. I. Les manuscrits. Édition des pieces liminaires et des ch. 1–19 // Corpus scriptorium christianorum orientaliu. Leuven, 1978. Vol. 389. P. 46–47.*
35. Gregorius Nazianzenus (1985) — *Gregorius Nazianzenus. Discours 32–37 / Éd. par C. Moreschini, P. Gallay.* Paris: Cerf, 1985. (Sources chrétiennes. Vol. 318, 188).
36. Isaac (1984) — *St. Isaac the Syrian. Ascetical Homilies / Transl. by D. Miller.* Boston: Holy Transfiguration Monastery, 1984.
37. Isaacus Ninivita (1909) — *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa / Ed. by P. Bedjan.* Paris; Leipzig: Otto Harrassowitz, 1909.
38. Johannes Apamensis (1972) — *Johannes von Apamea. Sechs Gespräche mit Thomasios, Der Briefwechsel zwischen Thomasios und Johannes und Drei an Thomasios gerichtete Abhandlungen / Hrsg. von W. Strothmann.* Berlin: Walter de Gruyter, 1972. P. 160–161.
39. Theodorus Mopsuestenus (1869) — *Theodorus Mopsuestenus. Fragmenta Syriaca / Ed. by E. Sachau.* Leipzig: Typis Guilelmi Drugulini, 1869.
40. Theodorus Mopsuestenus (1880) — *Theodorus Mopsuestenus. In epistolas B. Pauli commentarii. Vol. I / Ed. by H. B. Swete.* Cambridge: University Press, 1880.
41. Theodorus Mopsuestenus (1882) — *Theodorus Mopsuestenus. In epistolas B. Pauli commentarii. Vol. II / Ed. by H. B. Swete.* Cambridge: University Press, 1882.
42. Theodorus Mopsuestenus (1933) — *Theodore of Mopsuestia. Commentary on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and Eucharist / Ed. by A. Mingana.* Cambridge, 1933. P. 124. (Woodbrooke Studies. Vol. VI).
43. Theodorus Mopsuestenus (1971) — *Theodorus Mopsuestenus. Ex libro quinto commenti de creatura // Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Concilii actiones VIII / Ed. by J. Straub.* Berolini: In aedibus Walter de Gruyter & Co., 1971 (Acta Conciliorum Oecumenicorum. [T. IV.] Vol. I.) P. 64–65.
44. Vosté (1945) — *Vosté J. Paul Bedjan, le lazarist person. Notes bio-bibliographiques // Orientalia christiana periodica. 1945. Vol. 11. P. 45–102.*
45. Vööbus (1988) — *Vööbus A. Histori of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the Histori of Culture in the Near East. III: A Contribution to the Histori of Culture in the Near East.* Louvain, 1988. (Corpus scriptorium christianorum orientaliu. Vol. 500; Subsidia. Vol. 81)
46. Wensinck (1923) — *Wensinck A. J. (tr.) Mystic Treatises by Isaac of Nineveh. Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel 23, Nr. 1, Amsterdam; Wiesbaden, 1923 (1969²).*
47. Πιράρ (2012) — *Ἰσαὰκ ὁ Σύρος, ὅσιος. Λόγοι ἀσκητικοί / Κριτ. ἔκδ. Μ. Πιράρ. Ἅγιον Ὅρος: Ἱερὰ μονὴ Ἰβηρῶν, 2012.*

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Archpriest Václav Ježek

**“Substance without Substance”: the Contemporary Divide
between Form and Substance and the Role of Theology**

UDK 271.2-1(437)

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_52

Abstract: Increasingly, it is becoming apparent, that words and terms and definitions, which are associated with ideologies or generally human values are becoming devoid of any substantial content. This is happening while at the same time there is an explosion of values and cultural-religious systems being offered at every corner. Today's virtual realities and forms are moving images devoid of direction and content. Even theology has become a virtual science movable according to fleeting modes of the day. Theology has to rediscover its mystical dimension which is ultimately a dimension of The Holy Spirit and freedom implied meaning that one has the freedom to see beauty and life everywhere and therefore liberate reality, express it substantively, since it is the Creation of God and which is unified to God in a new manner through Christ.

Keywords: Theology, substance, virtuality, beauty, Gregory of Nazianzus, Aristotle.

About the author: **Archpriest Václav Ježek**

Doctor of Theology, Doctor of Philosophy, Associate Professor at Faculty of Orthodox Theology of University in Preshov.

E-mail: vaclavjezek111@gmail.com

For citation: Ježek V., archpriest. “Substance without Substance”: the Contemporary Divide between Form and Substance and the Role of Theology. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 52–64.

...For us the truth lies in things (*pragmata*), not in words (*onomata*).

Gregory of Nazianzus. Or. 29, 13.20–22

I really do not know life at all.

Joni Mitchell. “Both Sides, Now”

Introduction

Increasingly, it is becoming apparent, that words and terms and definitions, which are associated with ideologies or generally human values are becoming devoid of any substantial content. This is happening while at the same time there is an explosion of values and cultural-religious systems being offered at every corner.

The paradox seems to be that the more we talk about values and laws of conduct, the more devoid of substance these laws and values are. The example in the Christian context are famous preachers of the word, who are, able to produce beautiful televised sermons and speeches, while at the same time leading a life of complete sinfulness. The obvious question is, how is this divide between words and content-substance possible?

In this essay I understand the terms *substance-matter-content* in the sense of living truth while the term *form* as the outward expression of this truth. Of course, in Christian theology sinlessness or sanctity means a unity between content and its expression. In this sense Christ embodies this, by being perfect in let's say substance but also in outward form. His preaching and behaviour exactly corresponded to what he was as a sinless perfect human being.

As is well known, Aristotle in his *Physics* offered a concept of matter and form (hylomorphism). There we have the definition of the physical object as consisting of both matter and form. This is also related to his notion of soul and body. With matter-substance is connected (*ousia*) and what he calls as particulars. Change here, is also an important concept. Form is of course something more than the shape or form in the general sense of the word, it is *form* precisely because it expresses the inner essence of the object, or what we might term character in the general sense of the term. For Aristotle it is not possible to conceive of matter without form and vice versa, a concept which in some respects is similar to a Christian understanding.

In our usage here, we might agree with Aristotle but apply this notion in theology in a slightly modified form. In terms of theology we may ask the fundamental question of whether one can express a true form (here in the sense of word-theory) without any true substance-practice. Theology as the word of God always aspires to express and coincide with God's message to humanity, in a certain existential sense to what he is as he manifests Himself. Thus, ideally theology in the theological sense is the same as matter and form in Aristotle, a perfect duality or rather unity of form and essence.

However, in theology just as in culture generally a strange thing can occur. The form can take on a life of its own, the word or culture, or values can simply exist without reflecting any substance. This is not only a theological phenomenon but a cultural one. A culture and theology without substance is destructive, since it deludes, and individuals could be convinced that they are living a life of substance, while they are living only a life of form. Similarly, as if virtual reality replaced reality, while claiming to be the latter.

To be sure this division between outward life or form and substance is a spiritual feature of life and a historical challenge of Christianity present from its beginning. However, it seems that this traditional divide between substance or truth, content and form is increasing in an ever-widening chasm. To give some concrete examples. In Western theological thinking one can be a good theologian without believing in God. What is more astounding one can even be a pastor without believing in God. One gets his state salary and carries on doing the “function” of a priest or pastor. To be fair of course, even in Orthodox theology one is not automatically a good theologian (in the sense of the correspondence between form and substance) just because he or she is Orthodox.

For the purposes of this essay I suggest that apart from moral or other issues the reason why theoretical theology and in a broader perspective culture is somehow living a life of its own without substance is because theology is done in a bad way. Remembering Gregory of Nazianzus whom I draw here as example, one can call this “theology without substance” as sophistic babble.

At first glance looking for the cause of this rift between substance and form we can be suspicious of such theologies as Justification by Faith as the beginning of the journey to this theological faithlessness. Did the ethos of the Reformation serve as the beginning of the end for the Word with a capital W? The reformation accused essentially the Roman Catholic Church of preaching something which it did not embody in substance. It was accused of formalism and ritualism without content.

However, the solution to this was not a renewed emphasis on the dialogue between form and substance but an emphasis on form as automatically supplanting substance while representing itself as substance. Faith without substance was enough to express the content of faith. Justification by faith and other notions were in fact dealing with the problem of the lack of substance by doing away with substance altogether. Thus even Christ in the Eucharist did not really have to be present. The Eucharist became an external formal manifestation of Christ, without his presence. He was really not needed because the Spirit somehow did all the work.

Thus, it was enough to endlessly talk about the Gospel, the Word, and apparently this would somehow lead to true spiritual substance. However, we have been talking about Jesus for some time now and still have not changed to the better.

As is obvious, theology without substance has not led to an automatic sanctification or change. Talking theology or theory is not enough to automatically change ourselves so that our substance corresponds to what we say and believe. Generally, this has translated itself into modern culture where endless talk about humanism and humanist values (which hopelessly correspond to any substance if this is in fact required at all) does not necessarily reflect any substantial change to the better or the implementation of these values. For example, as if often the case ecologists do not change their own ecological habits while insisting on correct forms of ecological theory.

Generally theological method is to blame for this also. Theology is dying because it is no longer theology anymore but a self-sufficient enclosed system operating on some forms of internal rational dynamic. No room for revelation here, no room for mystical theology or miracles. The Gospel must be subordinated to our own subjective limited rational system or at best delegated to some form of narrative and therefore relativized. One can notice this even in Orthodox monographs. A revelatory theology is somewhat out of place in the overall trend of theological systems.

There are abundant publications of contemporary spiritual fathers and saints, their sayings and so on, but this has not translated itself to theoretical and good theological reflection. Thus, we are left with descriptive spirituality. Take it or leave it, according to your spiritual disposition. Patristics is a constant discussion of descriptive nature, when we only are interested in reconstructing what the Fathers said, or did not say without any further theological reflection, exegesis or interpretation. The Fathers are described, published, classified, dissected and therefore deemed basically irrelevant, since they do not offer any theology after these operations conclude.

Systematic theology is only a description at best of historical theology which operates on sound rational, critical principles and is thus systematic only in form. Some Orthodox trends are so embarrassed by the substance offered in Orthodox spirituality, that they employ all sorts of ethical, philosophical and humanist systems in order to fit in this embarrassing mythological material into some form (without substance). This is deemed as good contemporary Orthodox theology, since it has conformed and found a way to some system of thought. Not surprisingly, to make Orthodox theology more relevant there is a new course called Ecumenical theology. A classical case is contemporary Orthodox ecclesiology which is more interested in expressing its content through foreign ecclesiological presuppositions than offering its own independent ecclesial theology.

Theology must rely on a preposition of the internal unity between form and matter and not an independence of one of the two. Just as there is a mystical connection between Creation and the Creator. Creation cannot subsist without the Creator. The debate on matter and form broadly understood is also occurring in scientific and philosophical fields. Henri Poincaré for example similarly to Christian thought emphasised that science at the same time moves to complexity and variety but at the same time to simplicity and oneness [Poincaré, 1917, 202–203]. Similarly Poincaré believed, that mathematical thought cannot be independent of the mind. In theological terms a construction of an entity or form could mean its artificial projection and a construction of a substance, which however will always be purely subjective. Some forms of intuitive philosophy attempted to address these issues (N. Lossky, and others).

One of the ways how theology can safeguard a connection between what it signifies and what it states, is by understanding its methodology. One can never create a guarantee that as a theologian one is maintaining a link between substance and form, but one can create a methodology which leads to this.

What we mean here is what the Fathers such as Gregory of Nazianzus meant as theological method. This method cannot be summarised in one paragraph, but we can state that it essentially means “listening” to God and his revelation and then understanding the essence, whereas in theology today we are doing the opposite dictating theology and expecting substance and matter to come along. Theology is not what God is saying but what the human is saying to God.

The dictate of particularism

Related to our theme is the relationship of the whole and particular. Again we can remind ourselves of Aristotle, who writes in his *Physics*: “Thus we must advance from universals to particulars; for it is a whole that is more knowable to sense-perception, and a universal is a kind of whole, comprehending many things within it, like parts” (Aristotle. *Physics*. Book 1, 184A-22/184b14)¹.

It is obvious, that the human being is incapable, of viewing reality in its totality, his or her viewing ability is always piecemeal, these are the limits of the human being. Otherwise the human being would be like God, who can view totality and particularity at the same time. But regardless of our intentions, we cannot subsist in the comfort of detail, we are called to live in a universe. Somehow, we are forced to be a judge of the total, since we must find our place in this universe. We are driven to be judges of the universe by referencing particular reality, to the whole reality, thereby risking that the whole becomes a meaningless particular element judged and destroyed by this myopic situation. History in this regard is also a form of theology because it has to classify events according to given dictates.

The limit of viewing things in a piecemeal way means essentially, the possibility that one overlooks the totality of things. One misses the bigger picture somehow. Yet looking at a small object means essentially referring it to the whole. Any part of creation has to be referred to creation as a whole to “make sense”. How can we do this in our limited capacity?

The fathers were very aware of the tension between particularity and wholeness. The classical notions of microcosm and macrocosm and their mutual interrelatedness do not need further comment. In this regard, the arrival of Jesus Christ, was a physical and spiritual affirmation of the cosmic unity of the particular with the whole, apart from many other things of course. Christ as the Fathers emphasised unified in a “scandalous” way that which we could not unify. The tension of totality and particularity of creation and creator has been resolved in Christ and was planned from the beginning.

In this context Gregory of Nazianzus writes: “We will begin thus. The Deity cannot be expressed in words. And this is proved to us, not only by argument, but by the wisest and most ancient of the Hebrews, so far as they have given us reason for conjecture. For

¹ In: [Aristotle, 1952, vol. 1, 257–355].

they appropriated certain characters to the honour of the Deity, and would not even allow the name of anything inferior to God to be written with the same letters as that of God, because to their minds it was improper that the Deity should even to that extent admit any of His creatures to share with Himself. How then could they have admitted that the invisible and separate Nature can be explained by divisible words? For neither has any one yet breathed the whole air, nor has any mind entirely comprehended, or speech exhaustively contained the Being of God. But we sketch Him by His Attributes, and so obtain a certain faint and feeble and partial idea concerning Him, and our best Theologian is he who has, not indeed discovered the whole, for our present chain does not allow our seeing the whole, but conceived of Him to a greater extent than another, and gathered in himself more of the Likeness of adumbration of the Truth, or whatever we may call it" (Gregory of Nazianzus, Oration 30, 17)².

Gregory realises that one cannot grasp the whole, but this does not mean that he surrenders approaching the whole altogether. One can approach the Whole but in a different manner than limiting it by giving it names. As is exemplified in the Old Testament. It is a relationship of Likeness based on personal interaction. At the foundation of contemporary thought is an abstract belief that reality is indeed based on some substance. But at the same time there is a belief that any concrete or personal definition of this substance will lead to its destruction. So this is replaced with a cult of form. By emptying all forms and particulars of meaning, presumably one protects a supra-substantial humanistic cloud of some sort. On the contrary in Christianity or Old Testament Judaism, the apophaticism led to an affirmation of concrete personhood of God and not an affirmation of an empty abstraction.

This de-mythologisation in the name of the protection of an indefinite abstractness became a trend in theology in an indirect form also. Schillebeeckx correctly observed "A misunderstanding of this fact can, for example, be found in "existential interpretation of the bible", which postulated a schism between man's understanding of the world and his understanding of himself, claiming that the new testament understanding of the world is antiquated, but that its self-understanding is still valid. This, of course, resulted in the great programme of demythologisation, which was basically a separation of the self-understanding of the new testament from its antiquated understanding of the world. What was forgotten in this programme, however, was the fact that man can only really come to himself in the world, and that the image of the world and the image of man are so essentially connected with each other that, in changing the world, man also changes himself and thus acquires a new self-understanding" [Schillebeeckx, 1974, 67].

In terms of Christianity the "whole" was Incarnated, thereby offering a new substantive dialogue between the whole and the particular, through personhood. Christ the Word appeared, assumed our nature allowing us people a glimpse of the Incarnated God. The apostle offers us his well-known- optimism in 1 Cor 13: 12–13. "Now I know in part; then I shall understand fully, even as I have been fully understood, So faith, hope, love abide, these three; but the greatest of these is love." The love of God is not just a cheap human category for Paul. It is proven by its embodiment. Christ is the true unity of form and matter in the general sense of the meaning and this means that we, as part of this Creation, have a new promise of self-understanding of who we are. "I shall understand fully, even as I have been fully understood." The understanding is not my understanding projected on to someone, but a projection of Him who understands me and enables me to understand myself and express this understanding. Christ is the guarantee that my form is not based on an illusion and projection.

For Paul faith is not a theoretical given but is linked to substance by virtue of being related to love a love brought about by God and the sacrifice brought forward by his Son. In other words, love is not automatic it has to be proven by sacrifice, which is offered by God himself. God not merely loves, he enacts this love by sacrificing himself. If faith is linked to love in this sense, it requires a sacrifice to be true faith and not just faith on a theoretical plane. In fact, Christ's sacrifice is an answer to the ancient conundrums already dealt with by

² Trans. by C. G. Browne, J. E. Swallow, in: [From Nicene and Post-Nicene Fathers, 1984].

the Greeks of a seemingly disinterested God, who can show love but somehow this does not translate in alleviating the misfortunes of this world. For Greek mythology love is just a concept divorced from the substance of God, since in Greek thought God can change his attitude to the world and the human being according to emotional and anthropomorphic traits.

Christology in a sense, also moves the matter and form concepts to the level of person and substance relation. Just as we may generally ask about matter and form so we can analogously enquire about the relation between substance and personhood.

However, the contemporary divorce between what we may call substance, content, and form in human culture and history can also play a role in Christology if this is not properly understood. A tension between person and substance can be present in Christology. In some ways the popularity of personalist theology in Orthodox thought was due to the possibilities it offered for explaining the dynamics of substance and personhood.

The theologian Zizioulas as other proponents of this theology has re-assured us, that once you have a good personal relation, you have wonderful persons and perhaps also substances. Relationality however, as such, is not always a guarantee of true substance and personhood if not linked to action and movement. Human relationships or personal relationships do not automatically lead to the development of the person in its substantial dimension. Thus we can have a wonderful personal relationship without having a substantial relationship. Just as we can have millions of friends on the social nets, which bear all the marks of true empathy and sympathy but in reality this friendship is not of a substantial kind, because its substance lay only in form.

How can theology acquire substance?

Theological reflection cannot count on the holiness of theologians. Since not many are like Christ, it would be risky to state that theology can get its substance and form in perfect symphony. A theologian can never be sure whether his theology, that is *form* expresses the substance that is Gods word. Here the role of the Church is of paramount importance understood as a unity of God and man thereby “guaranteeing” the substance of theology.

The question is how to assure that theology given its limitations preserves the dynamic unity between what it says and what it is its substantive meaning. After all theologians are convinced that their particular theology is a perfect expression of substance. If we want to see a resemblance between substance/matter and form in theology one has to define how this comes about. For an Orthodox theologian the true presence of Christ in substantive form during the Eucharist is a guarantee that his or her theology is based on substance, since it relates to the essence of theology, the Incarnate reality.

Of course, the realisation of this fact is dependent on the theologian’s proximity to this reality in his or her personal dimension. The positive corrective in the Orthodox Church is the role of the Church itself, which is a guarantee of the validity of the theologians position as it is tested in the environment of the Church understood as a living organism of unity with God through the Incarnate reality.

However, todays theology is obviously often bad theology because its meaning and message is not reaching out to the substance-hearts of the people, because obviously it itself as theology has no substance. The effect is that once one receives only form and no substance, he or she gradually loses trust in theology to ever produce any substantial meaning. Theology is then replaced by a likeable humanism, which can be just as ineffective as theology in changing the hearts of people towards the better.

Theology as the Word of God has to effect change – a movement from form to substance and vice versa. This **change** is the greatest proof of the success of theology.

Already Old Testament theology understood that there is a danger of theology becoming flawed, if it becomes only form. Thus there was the fear of attributing to God a name or lets say form, which would not correspond to his substance and which would result in a lie or rupture between form and substance.

Similarly, many Fathers in relation to the theology of the Trinity struggled to explain how to explain the various names and designations of the divinity with the reality of its unity and oneness and incomprehensible substance. They sensed that once we start giving various “names” to the one essence of God the names begin to lose their meaning or at best begin to designate only one aspect of the truth thereby becoming “relative”. Relativity in terms of the form is a mark of its rupture with substance.

However, as Gregory Nazianzus importantly notes, if the theologian adopts a universalist position seeing the mark of God everywhere, this relativity is devoid of danger, because he or she cannot *be mistaken in theological expression since all reality however relative to the essence, bears the form of this essence in one way or the other. The task of the theologian is not to produce a pantheist belief but to discover God in all creation since creation is Gods work. The theologian can discover Gods presence through the Holy Spirit who is life and life of this creation. Gods commitment to his creation and its unity with Him is confirmed by the Incarnation.* This is why, theologians such as Maximus the Confessor emphasises his famous *Logoi* theology of the presence of Christ in all reality. This Christological universalism enables theology to always safeguard the link to its substance—Christ.

Gregory of Nazianzus observes: ...”there is one essence of God, and one nature, and one name (*klésis*), even though the designations (*onomata*) are distinguished along with the distinct concepts (*epinoiais*), and whatever is properly (*kuriôs*) called by his name is God, and whatever he is in his nature (*kata phusin*) is a true name for him, granted that for us the truth lies in things (*pragmata*), not in words (*onomata*)” (Gregory of Nazianzus. Oration, 29, 13.17–22)³. Christ in this context did not offer names, he offered *pragmata* that is substance, because he was the Incarnate God. He did not offer ethics or morality only, but unity with God.

Even the non-Christian Graeco-Roman philosophical tradition realised the philosophical value in such concepts as unity, oneness of the divine principle, change, movement, ascent and descent. Its philosophy in this regard was also undoubtedly based on practical and substantial experience of reality. But the unity of God from the Christian perspective cannot be the result of “synthesis” if it is associated with the principle of strife (*archê tês machês*) and separation (*diastasis*) and dissolution (*Iussis*). God is not a product of synthesis in this meaning of the term. The theologian cannot arrive at an understanding of God and his oneness in terms of a synthesis which is also the mark of theology without substance. In certain respects a dynamic theology of movement can safeguard against this possibility. Forms do not become true or gain substance by virtue of synthesis.

Whether we like it or not, we all have to become theologians, because we are forced in our everyday lives to “classify”, to place things in their proper place and to give value to things and meaning. All the more so in the contemporary world. The difference between a machine or robot and the human being is that the human being not only classifies but also evaluates so that he or she can be happy and fulfilled. Evaluation and reflection corresponds to happiness.

Evaluation and reflection based on pure reason does not imply automatic relations between praxis and theory. Schillebeeckx observes: “The basic hermeneutic problem of theology, then, is not so much the question of the relationship between the past (scripture and tradition) and the present, but between theory and practice, and this relationship can no longer be solved idealistically, by a theory of Kantian pure reason from which consequences flow for the practical reason, but it will have to be shown how the theory appears in the praxis itself. How, for example, can religious freedom, as formulated by Vatican II, be deduced by purely theoretical exegesis from the church, s past? The church, s practice in the past at least contradicts this theory rather seriously” [Schillebeeckx, 1974, 66].

³ See: [Grégoire de Nazianze, 1978; The Five Theological Orations, 1899; Faith Gives Fullness to Reasoning, 1991].

Role of Theology and contemplation

After these observations we can inquire as to what can help theology from descending into a system or form without substance if the theologian is not necessarily a Holy person or *staretz*.

As Gregory of Nazianzus shows, one of the answers lay in how theology is done. The method used in theology somehow relates to the kind of substance and content one ultimately finds in theology (Gregory of Nazianzus, Oration. 27.2)⁴. Unfortunately many students of Gregory of Nazianzus and other patristic writers do not focus on the theme of theological methodology. In fact, Gregory of Nazianzus at closer inspection is an author who is preoccupied with theological method. In any of his writings including the famous Funeral Oration on Basil (43) there are traces of how he understands theological method. All the more important is the witness of Gregory because he was no naïve fool and was living in a Church full of all the negative practical problems which remarkably resemble the same problems we face today. Unworthy priests, bishops, heresies etc. His methodology was practical not only theoretically based. Thus his main goal was not a lofty metaphysical ascent only but a theology, which broadly constructed, led to **piety**. Thus he saw the treasures in pagan culture because it did not if used sensibly preclude piety.

In the funeral oration on his brother Caesarius Gregory writes: “From geometry and astronomy, that branch of learning so dangerous for others, he selected what was useful, that is, from the harmony and order of heavenly bodies he learnt admiration for the Creator. Yet, what was harmful he avoided” (Gregory of Nazianzus, On his Brother St. Caesarius, 7)⁵. The obvious question one can ask is, “how do we select” what is good? Gregory has an answer, which can be generally summarised here. He continues: “He did not attribute all being and becoming to the motion of the stars, as do those who set up their fellow servant, creation, in opposition to their Creator. But he referred, as is reasonable, their motion, as all other things, to God” (Gregory of Nazianzus, On his Brother St. Caesarius, 7)⁶. God is everywhere the task of the theologian is to see the link between creation and the Creator. This is of course nothing new, but Gregory continues to emphasise that the way we are certain of this link is by discerning beauty and harmony, which practically leads to fulfilment and happiness. Theology must contemplate beauty. Beauty is something which can be contemplated by the mind. Gregory like many other Christian authors sees the mind as central to apprehending creation and the Divine.

For Gregory pagan culture or literature indeed knows beauty but the problem is that this is only in form because this beauty is not linked to its cause to the Creator. In ‘On Matters of Measure’ Gregory of Nazianzus explains why he writes poetry... “To see to it that strangers have no advantage over us in literature. For their sake I speak in highly – coloured language, even though beauty, for us, is in contemplation” (Gregory of Nazianzus. Carmina 2. I.39 “On Matters of Measure”)⁷. Here we hear the prime mark of Gregory, understanding of theological methodology – Contemplation. Contemplation is something that “everyone can do” since it is an acceptance of the beauty of reality, without us forming and determining it according to our own subjective disposition. The key is to let God speak and Creation speak and not induce creation to speak according to our own subjective selves.

To safeguard the totality of substance and form and reality Gregory moves the discussion away from the theologian expressing theology, but to the level of the theologian observing lets say “feeling” Creation and then pronouncing theology. The theologian is an active observer. This means that whether he or she is a saint or not, this does necessarily **negatively impact on the validity of his or her theology, since in a way it always touches on some aspect of truth. You always see only the good.**

⁴ See: [Gregoire de Nazianze, 1978].

⁵ Trans. by L. P. McCauley, in: [Funeral Orations, 1953].

⁶ Trans. by L. P. McCauley, in: [Funeral Orations, 1953].

⁷ See: (PG 37, 1333). Trans. by P. Gilbert, in: [On God and Man, 2001, 154]. See further: [Norris, 2006, 19–37]. See also: [Hadjittofi, Lefteratou, 2020].

A holistic and universalist understanding of theology in this sense implies the organic unity and interrelatedness of all our capabilities of sensing that which is around us. Regardless of modern psychology the fathers had already stipulated the interrelatedness of elements of the body and the soul, but more concretely of the souls components. The fathers linked such elements as emotion, cognition, feeling, etc., together and viewed them organically interrelated. Thus Gregory in Oration 28, 22 wonders about the various senses and their co-operation interrelatedness and organic harmony. All of this presumably contributes to the ability of the human person who can “feel” reality.

Gregory clearly realises that one “listens” with all his organs internal and external and this safeguards one from exploding into psychological destruction by emphasising one aspect of the human psyche at the expense of another. The human being cannot live in form or virtual reality for long, since this entails only the function of one bodily and spiritual organ at the expense of the other. Even on a basic elemental psychological level, it is obvious as many psychologists have discovered that one cannot separate emotion from cognition, thoughts from actions, impulses from conceptions. Recent advancements in psychology have shown the interconnectedness of various forms of communication and thinking.

We cannot separate one aspect of the bodily or spiritual function from the other. The insightful psychologist William James wrote: “If we fancy some strong emotion and then try to abstract from our consciousness of it all the feelings of its bodily symptoms, we find we have nothing left behind, no “mind-stuff” out of which the emotion can be constituted, and that a cold and neutral state of intellectual perception is all that remains” [James, 1950]⁸. Life cannot be without emotion as its cognitive definition.

The theologian as an observer is a concept linked with the Holy Spirit. The theologian inbreaths and outbreaths. The notion of inbreathing and outbreathing symbolises life and is an aspect of the work of the Holy Spirit. In order to outbreath one must inbreath. The danger of emphasising form only is the same thing as outbreathing without breathing in first.

Theology of form without a substantial base is a mere outbreathing which runs the risk of being inauthentic if it is blown outside of its “substance”. If Christ for example, started to speak about theology to the masses without substantiating this theology by his embodiment of this theology, the theology could have been beautiful and nice but would be inauthentic “going to live a life of its own” and therefore being dead.

However, inbreathing and outbreathing is not a facet only in relation to creation. One has to be able to image the existence of God “without” His creation. God was “active” before the creation of the world. Thus Gregory of Nazianzus observes: “He who was ruling in the highest power over empty ages was active in contemplating his own splendour of beauty, one equal gleam of excellence expressed in the threefold light of the Godhead, as is manifest to that godhead alone and to those whose God he is” (Gregory of Nazianzus. Carm. I. I.4.63–66, “On the Universe”)⁹. According to Gregory God was contemplating his own being even before creation. Contemplation is a mode of being of God and the seemingly inactive is actually active. Here only love supersedes contemplation since the world is the product of love.

The task of theology according to Gregory is “But the scope of our art is to provide the soul with wings, to rescue it from the world and give it to God, and to watch over that which is in His image, Gen 1:26, if it abides, to take it by the hand, if it is in danger, or restore it, if ruined, to make Christ dwell in the heart Eph 3:17 by the Spirit: and, in short to deify, and bestow heavenly bliss upon, one who belongs to the heavenly host.” Theology here can **only be positive**.

As we have seen, when Gregory speaks about theological method his notion of theology is closely linked with concepts of beauty and contemplation. Not surprisingly, it is impossible to associate beauty with other beauty in the sense of “differentiating the substantive aspect of beauty”. There is no hierarchy of beauty. A beautiful object cannot be simply classified

⁸ Cit. in: [Damasio, 1994, 129].

⁹ In: [Poemata Arcana, 1997, 18–21].

or compared with another beautiful object by a theory of “beauty”. Beauty does not allow classification at least in terms of relation to other beautiful objects or beings.

However, beauty allows one to understand without explanation. In order to see beauty around us it is not enough to classify and define, but we must **see it**, through contemplation. One chooses between what is good and bad by “seeing good everywhere”. By feeling and experiencing (like the apostle Paul). Contemplation is not a classification. Contemplation is an inbreathing.

Contemplation as a form of spiritual life is described in other authors such as Philo of Alexandria, who in this regard is very important, since he gives us a glimpse into the spiritual movements in the period of the New Testament. Philo states, that the Essenes practiced the active life, whereas the Therapeutae were associated with the contemplative life. These are according to Philo pursuing a work of “magnitude of virtue”.¹⁰ Even more so what is interesting in Philo is the fact, that when discussing the Therapeutae he criticises the pagan beliefs of gods, saying that it is ridiculous to believe in the life of matter or that gods can be mortal and immortal at the same time.

In many respects Philo's idea of contemplation is a “realistic” one, since it does not depend on some specific system of defined and limited spirituality and we might say it is contemplation in the patristic sense of the word. Philo further emphasises that human effort is needed in the relationship with God, and the vision of God (Philo. *Questions on Exodus*)¹¹. For Philo the moral disposition of the individual does not limit or control the vision of “divinity” available, one is simply “filled with a longing to see” the King (Philo. *De Opificio Mundi*)¹². This longing is the essential component of the interaction between the divine and human.

As we have seen Gregory offers an alternative theological method not determined by rational systems and moral or ethical systems. One can experience beauty and the divine through contemplation, without a rational system of inquiry. This contemplation guarantees a relationship between substance and form. Here there also a difference between prayer in the classical sense and contemplation. For Gregory prayer and contemplation are linked together, but contemplation as a method of “listening” is more able to express the task of the theologian. Prayer is dialogue, where theology is not needed.

As Christians, we must realise that we cannot easily attain the highest spiritual standards as monks and saints of our Church. The exegetical and theological possibilities offered to a saint, who embodies life in Christ and saintliness is unfortunately something inaccessible to us sinners. However, one can feel the Holy Spirit and God's grace by following a path of contemplative observation, since God by necessity is always present in everything and everywhere. This omnipresence of grace enlivened by the Holy Spirit is something always here and everywhere accessible to each and everyone according to his or her possibilities.

Gregory also speaks of movement within the context of contemplation. Movement and interaction are marks of authentic theology and contemplation. The divorce between substance and form that we are witnessing is something which results in static non/movement. Forms are not producing any substance, and thus even if we are surrounded by a constant movement of images, these are moving only in an “illusionary manner”. They are not moving to a substantive goal.

This is so since there can be only one movement, which has God as its centre. Other forms of movement are without a goal or direction. As the spiritual tradition shows the human being without God embarks on a directionless journey. In this regard the action of the Holy Spirit as the spirit of freedom has no concrete direction not in the sense of geographic ambiguity but because it lies in its essence to give life, which is by virtue indeterminate, but based on the concreteness of God's love.

¹⁰ Philo of Alexandria. *On the Contemplative Life, Or supplicants.*, The Fourth part concerning the Virtues, I, 471. See: [Philo of Alexandria, 2021].

¹¹ See: [Philo of Alexandria, 1953, 251].

¹² See: [Philo of Alexandria, 1929, 69–71].

In Oration 28 Gregory Nazianzus mentions the apostle Paul and his rupture as something we cannot understand since we did not experience it. Here, Gregory speaks of the impossibility of understanding Gods essence which was confirmed by many figures of the Old Testament. Gods substance or essence is inaccessible since it is incomprehensible and never circumscribable. This means that our life of ecstasy will never cease to the degree that Gods essence will never be fully circumscribed. This does not however mean that God offers us only imperfect images of himself, but images which have a “real” grounding being based as they are in his loving relationship to us. The unapproachability of Gods essence on the contrary paradoxically offers us endless dimensions of the unity between substance and form.

Gregory speaks of a movement, which is natural to us and therefore enables us to experience things without necessarily having to understanding the essence of these in the broader perspective. Gregory observes... ”For if, he says, I leave everything else alone, and consider myself and the whole nature and constitution of man, and how are we mingled, and what is our movement, and how the mortal was compounded with the immortal, and how it is that I flow downwards, and yet am borne upwards, and how the soul is circumscribed; and how it give life and shares in feelings; and how the mind is at once circumscribed and unlimited, abiding in us and yet travelling over the Universe in swift motion and flow; how it is both received and imparted by word, and passes through air, and enters with all things; how it shares in sense, and enshrouds itself away from sense” (Gregory of Nazianzus, Oration 28, 22)¹³. Here movement and the paradox of opposites is the feature of life, which brings us further into the mystery of Gods creation. Gregory generally, is a theologian of paradoxes and he loves to juxtapose opposites. This opposition creates a tension which for Gregory offers avenues for further reflection.

Contemplation is eternal and never ending as God is never ending and eternal. This is in fact the mode of the “Powers” surrounding God. As Gregory implies, the angels and the higher powers surround God in an eternal contemplative mood. The distance from God is so vast, that all are sinners. No one can really approach God fully in the technical sense of essence, but fully in terms of the fullness of God at any given moment and His self-offering in each thing. We are left with the position of awe. In Oration 23.2 he writes: This is the wish of our schoolmaster Gal 3:24, the law, of the prophets who intervened between Christ and the law, of Christ who is the fulfiller and end Hebr 12:2 of the spiritual law; of the emptied Godhead, Phil 2:7 of the assumed flesh, Hebr 2:14 of the novel union between God and man, one consisting of two, and both in one. This is why God was united to the flesh by means of the soul, and natures so separate were knit together by the affinity to each of the element which mediated between them: so all became one for the sake of all, and for the sake of one, our progenitor, the soul because of the soul which was disobedient, the flesh because of the flesh which co-operated with it and shared in its condemnation, Christ, Who was superior to, and beyond the reach of, sin, because of Adam, who became subject to sin.” It is Christ who saves us from this unbearable tension between Creation and God, which would otherwise crush us and we would never be able to unify substance and form.

Here the issue is not the existence of sin, but the simple inability to encompass God. Thus regardless of sin, one can “contemplate” the eternal God and therefore approach him. “Combining all things in one, solely with a view to the consent of the Creator of all things; Hymnners of the Majesty of the Godhead, eternally contemplating the Eternal Glory, not that God may thereby gain an increase of glory, for nothing can be added to that which is full-to Him, who supplies good to all outside Himself but that there may never be a cessation of blessings to these first natures after God” (Gregory of Nazianzus, Oration 31)¹⁴.

Needless to say modern thought often draws on ancient notions which receive new names but essentially mean the same thing. For example, Bergson understanding of intuition draws much from a classical understanding of contemplation. Thus as Herzog summarises:

¹³ See: [From Nicene and Post-Nicene Fathers, 1984].

¹⁴ See: [From Nicene and Post-Nicene Fathers, 1984].

“Bergson’s intuition, unlike the popular usage of the term, involves a precise methodology. Rather than immobilizing and distilling from matter that which can be acted upon, intuition delves simultaneously inward to the depths of the self and outward, beyond the self, to grasp objects in their entirety, as they exist in duration... Unlike the intellect, which is oriented toward the interest that a being has in the objects it can act upon, intuition is driven by the inward-motion of instinct, a form of sympathy “that has become disinterested, self-conscious, capable of reflecting upon its object and of enlarging it indefinitely” [Herzog, 2000].

Conclusion

The Patristic tradition spoke of a defragmentation of the cosmos due to sin. Even Greek philosophers realised the necessity of the unity of the cosmic reality and some form of underlining movement. All this had theoretical and practical dimensions.

We have broadly used the concepts of matter/substance/content and form in a theological sense to underline a split between the essences of things understood as living truth and the outward manifestation of this through forms, which include communication, words and other means. This question is of special relevance today, when modern forms of communication, virtual reality have brought a renewed interest in the relationship between content, substance and form.

Theology has also succumbed to a tendency to lose its grounding or foundation, substance. Thus the phenomenon of faithless theologians the dominance of causality and rational categories have contributed to theology becoming a mere interesting humanist discipline devoid of content.

In this article we have suggested, that a way of avoiding this rupture of content and form in theology, is of course the traditional emphasis on praxis and theoria. However, theology cannot depend on an abundance of holy theologians who automatically have the ability to express both content/substance/matter and form. This does not mean that theology cannot be done at all.

In fact, Gregory of Nazianzus can be an inspiration for us here. He lived in a period where Christianity suffered moral setbacks and was similarly losing its content and truth because it did not do what it preached. Nazianzus realised that for theology to safeguard its integrity it needs to be done in a certain way, which would realistically but objectively not depend on the moral or spiritual state of the theologian.

Good methodology in theology can help to safeguard that theology is truly the word of God and therefore there is no rupture of substance and form. This can be done by contemplation understood as a process of “revelatory” listening to Gods words and seeing his deeds, which would ultimately lead to an appreciation of beauty. The theologian sees only positive and beautiful things around him, because he sees the Creators hand in them and this would not be dependent in any way on his or her moral or sinful situation. Listening to God means escaping system building and theory building which would be as usual ultimately devoid of content.

God does not reveal himself according to systems or rational logic. Listening to his word does not take of the burden of action from us, but does guarantee that what we listen to is the result of a unique unity between substance and form.

Today’s virtual realities and forms are moving images devoid of direction and content. Even theology has become a virtual science movable according to fleeting modes of the day. Theology has to rediscover its mystical dimension which is ultimately a dimension of The Holy Spirit and freedom implied meaning that one has the freedom to see beauty and life everywhere and therefore liberate reality, express it substantively, since it is the Creation of God and which is unified to God in a new manner through Christ.

Sources and References

1. Aristotle (1952) — *Aristotle*. Physics. Book 1 / Trans. by R. P. Hardie, and R. K. Gaye // The works of Aristotle / Ed. by R. M. Hutchins. Chicago, IL: William Benton, 1952. Vol. 1.
2. From Nicene and Post-Nicene Fathers (1984) — *Gregory of Nazianzus*. Orations / Trans. by C. G. Browne, J. E. Swallow // From Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series. Vol. 7 / Ed. by P. Schaff and H. Wace. Buffalo, NY.: Christian Literature Publishing Co., 1984. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/310230.htm> (accessed: 11.03.2022).
3. Grégoire de Nazianze (1978) — *Grégoire de Nazianze*. Discours 27–31 // Sources Chrétiennes. T. 250 / Ed. par P. Gailly. Paris: Éditions du Cerf, 1978.
4. Faith Gives Fullness to Reasoning (1991) — *Gregory of Nazianzus*. Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus / Ed. by F. W. Norris // *Vigiliae Christianae*. Supplements. Vol. 13. Brill, 1991.
5. Funeral Orations (1953) — *Gregory of Nazianzus*. On his brother Caesarius // Trans. by L. P. McCauley // Funeral Orations by Saint Gregory of Nazianzen and saint Ambrose. New York, 1953.
6. On God and Man (2001) — *Gregory of Nazianzus*. Carmina 2. I.39, “On Matters of Measure” / Trans. by P. Gilbert // On God and Man: The poetry of St. Gregory of Nazianzus. St. Vladimir seminary press, New York, 2001.
7. Philo of Alexandria (1929) — *Philo of Alexandria*. De Opificio Mundi, On the creation of the world // *Philo*. Vol. I / Trans. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. (Loeb Classical library.) Harvard University press, 1929.
8. Philo of Alexandria (1953) — *Philo of Alexandria*. Quaestiones et Solutiones in Exodum // *Philo*. Questions on Exodus / Trans. by R. Marcus. (Loeb Classical Library.) Cambridge M. A., Harvard University Press, 1953.
9. Philo of Alexandria (2021) — *Philo of Alexandria*. On the Contemplative Life / Trans. by J. E. Taylor, D. M. Hay. Brill, 2021.
10. Poemata Arcana (1997) — *Gregory of Nazianzus*. Carm. I. I.4.63–66, “On the Universe” // *Poemata Arcana* / Ed. by C. Moreschini and D. A. Sykes. Oxford Clarendon press, 1997.
11. The Five Theological Orations (1899) — *Gregory of Nazianzus*. The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus / Ed. by A. J. Mason. New York: the Macmillan company, 1899.
12. Damasio (1994) — *Damasio A. R.* Descartes Error, Emotion Reason and the Human Brain. New York: Avon Books, 1994.
13. Hadjittofi, Lefteratou (2020) — *Hadjittofi F., Lefteratou A.* Genres of Late Antique Christian poetry, Between Modulations and Transpositions // *Trends in Classics*. Supplementary volumes. Vol. 86. De Gruyter, 2020.
14. Herzog (2000) — *Herzog A.* Images of Thought and Acts of Creation: Deleuze, Bergson, and the Question of Cinema // *InVisible Culture*, an electronic journal for visual culture. 2000. Is. 3 (January).
15. James (1950) — *James W.* The Principles of Psychology. New York, 1950. Vol. 2.
16. Norris (2006) — *Norris F. W.* Gregory contemplating the beautiful. Knowing human misery and divine mystery through and being persuaded by images // *Gregory of Nazianzus Images and Reflections* / Ed. by J. Børtnes and Th. Hägg. Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, 2006. P. 19–37.
17. Poincaré (1917) — *Poincaré H.* La Science et L’Hypothèse. Paris, 1917.
18. Schillebeeckx (1974) — *Schillebeeckx E.* The Understanding of Faith, Interpretation and Criticism. Sheed and Ward, Stagbooks, 1974.

А. В. Храмов

Все псы попадают в рай: воскресение животных и проблема теодицеи в западном богословии

УДК 27-1+141.4:2-185.3

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_65

Аннотация: В статье проанализировано учение о посмертном воздаянии для нечеловеческих живых существ и его место в истории западного богословия. Хотя вера в преобразование всего творения в конце времен всегда была частью христианской эсхатологии, вопрос о посмертной судьбе конкретных животных вплоть до Нового времени не ставился. Более того, схоластическая традиция в лице Фомы Аквинского прямо отрицала участие бессловесных тварей во всеобщем воскресении. Интерес к невинным страданиям как человека, так и животных пробуждается в связи с возникновением теодицеи как особого интеллектуального проекта, ставшего продуктом секуляризации мышления. Учение о небесной награде, ожидающей животных за пережитое зло, было призвано защитить веру во всеблагость и справедливость Бога. Впервые эту апологетическую стратегию взяли на вооружение некоторые протестантские авторы XVII–XVIII вв. Тем не менее концепция воскресения животных продолжала оставаться за пределами богословского мейнстрима вплоть до второй половины XX в., когда она получила актуальность благодаря зоозащитному движению, эсхатологическому повороту в богословии и эволюционизму, уничтожившему грань между человеком и другими биологическими видами. Начиная с Ю. Мольтманна представление о посмертном воздаянии для животных пропагандируется многими католическими и протестантскими богословами как важный элемент теодицеи. При этом сторонники данной идеи зачастую стремятся максимально расширить круг претендентов на участие во всеобщем воскресении и включают в их число не только домашних животных, связанных с человеком, но и все прочие организмы, обладающие какой-либо индивидуальностью и хотя бы зачатками психики. Обсуждается сочетаемость учения об искуплении животных с теодицеей совершенствования душ, а также намечены альтернативные подходы к проблеме невинных страданий.

Ключевые слова: теодицея, проблема зла, эсхатология, воскресение мертвых, теистический эволюционизм, грехопадение, воскресение животных.

Об авторе: Александр Валерьевич Храмов

Кандидат биологических наук, старший научный сотрудник Палеонтологического института РАН, соискатель кафедры богословия и литургики Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

E-mail: a-hramov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6888-5162>

Для цитирования: Храмов А. В. Все псы попадают в рай: воскресение животных и проблема теодицеи в западном богословии // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 65–80.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44042.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Alexander V. Khramov

**All Dogs Go to Heaven: Animal Resurrection
and the Problem of Theodicy in Western Theology**

UDK 27-1+141.4:2-185.3

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_65

Abstract: This paper deals with the history of the doctrine of redemption of nonhuman living organisms in Western theology. While the belief in eschatological transfiguration of the whole universe has been an intrinsic part of Christian teaching from the very beginning, the afterlife of particular animals was not a matter of concern until the Modern era. Moreover, scholasticism, as St. Thomas Aquinas exemplifies, directly rejected the possibility of animal resurrection. Interest in the innocent suffering of both humans and animals was awakened in connection with the emergence of theodicy as a special intellectual project that has become a product of the secularization of thinking. The doctrine of the heavenly reward awaiting animals for their sufferings was called upon to protect faith in the all-goodness and justice of God. For the first time, this apologetic strategy was adopted by some Protestant authors of the 17th–18th centuries. However, the concept of the resurrection of animals continued to remain outside the theological mainstream until the second half of the 20th century, when it gained relevance due to the animal protection movement, the eschatological turn in theology and evolutionism, which blurred the boundary between humans and other biological species. Since the time of J. Moltmann the notion of animal redemption has been promoted by many Catholic and Protestant theologians as an important element of theodicy. The proponents of this idea generally seek to make the list of nonhuman creatures deserving resurrection as complete as possible to include in it not only pets and other animals related to humans, but all individual organisms with even rudimentary personhood and consciousness. The relations between the doctrine of animal redemption and the soul-making theodicy are discussed, and other possible approaches to problem of innocent sufferings are delineated. The compatibility of the doctrine of the redemption of animals with the soul-making theodicy is discussed, and alternative approaches to the problem of innocent suffering are outlined.

Keywords: theodicy, problem of evil, eschatology, resurrection, theistic evolutionism, the Fall.

About the author: **Alexander Valerievich Khramov**

Ph.D. in Biology, Senior Researcher at the Paleontological Institute of the Russian Academy of Sciences, Ph.D. Student at Sts Cyril and Methodius Institute of Postgraduate and Doctoral Studies.

E-mail: a-hramov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6888-5162>

For citation: Khramov A. V. All Dogs Go to Heaven: Animal Resurrection and the Problem of Theodicy in Western Theology. *Khristianskoye Chteniyey*, 2022, no. 2, pp. 65–80.

Funding: The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of Project No. 21-011-44042.

«Признаюсь, что вспышки боли в глазах животного, пусть даже это и не правомерный аргумент против веры в Божественную благодать, всякий раз, когда я задумываюсь о них, остаются для меня источником нескончаемого дискомфорта», — писал англиканский епископ Чарльз Гор (1853–1932) [Gore, 1922, 161]. Наверное, с ним могли бы согласиться многие христиане. Хотя людские страдания вызывают больше негодования, чем страдания животных — слезинка ребенка перевешивает слезу лошади, — их в каком-то смысле легче примирить со всеблагодатью Бога. Всегда есть надежда, что страдальцы, подобно нищему Лазарю из евангельской притчи, получают утешение в жизни будущего века: «отрет Бог всякую слезу с очей их» (Откр 7:17). Однако традиционное богословие оставляло животных за пределами этой сотериологической схемы. Даже младенцам, умершим некрещеными, давалось больше шансов на более-менее сносную загробную участь. Но на какую награду на небесах может рассчитывать олененок, мучительно умирающий от ожогов, полученных при лесном пожаре? Неслучайно именно этот пример использовал американский философ Уильям Роу в своей знаменитой статье о бессмысленном, «чистом» зле, которое не ведет ни к какому благу и потому ставит под вопрос существование Бога [Row, 1979].

Несмотря на то, что животные фигурируют еще в апокалиптических сюжетах Ветхого Завета («волк и ягненок будут пастись вместе», Ис 11:6), возможное участие животных во всеобщем воскресении вплоть до Нового времени практически не обсуждалось. Еще одним ключевым библейским текстом, вызвавшим к рефлексии о посмертной судьбе животных, были слова ап. Павла: «тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божьих» (Рим 8:21)¹. Руководствуясь ими, некоторые восточные отцы Церкви учили о преобразении всей материальной Вселенной, включая живую природу [McLaughlin, 2014, 61–62; Steck, 2019, 101–102]. Однако даже в этом случае не ставился вопрос о компенсации, которая полагается конкретным ныне существующим животным за их страдания. Исходя из того, что Бог заповедал человеку владычествовать над рыбами, птицами и прочими тварями (Быт 1:28), долгие века в богословии акцент делался на хозяйственном значении живой природы, а ее самоценность уходила на второй план. В животных видели разновидность движимого имущества, которое нельзя портить без надобности, но принимать в расчет их собственное благополучие (и тем более посмертную судьбу!) казалось абсурдным. Так как животные прямо или косвенно служат нуждам человека, это считалось вполне достаточным, чтобы признать их страдания оправданными.

Фома Аквинский в «Сумме против язычников» прямо отрицал, что растения и животные могут перейти в состояние нетления [Aquinas, 1957, 348]; (SCG IV, 97.5). Подробнее этот вопрос обсуждается в «Приложении» к «Сумме теологии», посмертно составленном из его комментариев на IV книгу «Сентенций» Петра Ломбардского. Аргументы Фомы Аквинского, как обычно, во многом основываются на аристотелевской философии. Так, он пишет, что живые существа и прочие тленные вещи зависят от вращения небес и потому не смогут существовать, когда оно прекратится. Далее, воскресение животных невозможно из-за отсутствия у них бессмертной души и необратимого распада их телесной формы после смерти. Кроме того, животные не могут заслужить вечную жизнь, трудясь во благо человека, поскольку у них нет свободной воли и они действуют в силу необходимости. Наконец, животные и растения исчезнут, потому что в Царстве Божием они будут не нужны для поддержания плотской жизни человека, когда тот перейдет в ангелоподобное состояние [Aquinas, 2007, 2944, 2945]; (ST Suppl. III, 91.5). В этом последнем доводе антропоцентризм Аквината ощущается наиболее явно: «ангельский доктор» рассматривал органическую природу лишь как приложение к человеку, сугубо вспомогательное и лишнее какого-либо самостоятельного значения.

Под влиянием Фомы Аквинского вопрос о воскресении животных был снят с повестки дня [Steck, 2019, 32] — католическое богословие вернется к нему только

¹ По мнению ряда экзегетов, этот отрывок из Послания к Римлянам, сыгравший исключительную роль в дискуссиях о воскресении животных, может на самом деле отсылать к человечеству, а не к низшему творению [Hunt et al., 2008].

в XX в. Протестантская же мысль, не скованная схоластической традицией, была более открыта к богословскому вопрошанию о загробной участи нечеловеческих живых существ. Основоположники Реформации были убеждены, что не только человек, но и вся остальная тварь войдет в преображенный мир². Рассказывают, что когда Мартина Лютера спросили, унаследуют ли собаки, и в особенности его пес Толпель, вечную жизнь, он ответил: «[Апостол] Петр сказал, что последний день будет восстановлением всех вещей. Бог создаст новое небо, новую землю и новых толпелей в шкуре из золота и серебра. Бог будет все во всем, и змеи, ныне ядовитые из-за первородного греха, будут безвредны, и мы сможем с ними играть» (цит. по: [Mittag, 2008, 124]). Жан Кальвин, комментируя Послание к Римлянам, высказывался в таком же духе, хотя и предостерегал от каких-либо спекуляций на эту тему, порицая «вдумчивых, но не знающих меры комментаторов, вопрошающих, все ли виды животных удостоятся бессмертия» (цит. по: [Linzey, Regan, 1988, 100]). Но, как мы увидим, это предостережение не было услышано.

Машины, души и демоны

Первый всплеск интереса к учению о посмертном воздаянии для животных в протестантской среде возникает в XVII–XVIII вв. Его спровоцировала дискуссия о невинных страданиях, которая была частью более широкого предметного поля, с подачи Г. Лейбница названного «теодицеей». Без сомнения, вопрос о природе зла волновал богословскую мысль начиная с первых веков христианства — Ориген обсуждал его в полемике с гностиками, а блж. Августин — с манихеями. Однако теодицея как особый интеллектуальный проект была продуктом Нового времени [Гагинский, 2020]. Ее появление стало возможным благодаря секуляризации мышления, когда популярность получили представления о естественном праве и моральном законе, который не исходит свыше, а существует автономно и потому является общим и для Бога, и для человека. Крепнет убежденность, что Бог должен соответствовать неким отвлеченным нормам справедливости и гуманности, апеллируя к которым с Него можно спрашивать за зло и страдания. Отсюда возникает уверенность, что не человек подсуден Богу, а Бог — человеку. В итоге рождается теодицея как попытка оправдать Бога в человеческих глазах, *to vindicate the ways of God to man*³, как было сказано в знаменитой поэме Александра Поупа «Опыт о человеке».

Животные, наряду с жертвами Лиссабонского землетрясения, давали прекрасный повод, чтобы посостязаться в умении оправдывать Творца. В ситуации, когда экзамен на нравственность должны были сдавать не только люди, но и Бог, сугубо инструменталистский подход к страданиям во многом утратил свою убедительность. Бог, во имя каких-то Своих целей обрекший ни в чем не повинных существ на мучения, уже не укладывался в моральные стандарты, которые к Нему настойчиво прикладывало секулярное сознание. Если невзгоды, с которыми человек сталкивается в этом мире, могут — хотя бы в первом приближении — рассматриваться как наказание за грехи, то животные не способны грешить, ибо не знают добра и зла и, получается, страдают безвинно, что ставит под сомнение справедливость и благость Бога. Чтобы развеять эти сомнения, надо было доказать, что животные (1) либо на самом деле не страдают, (2) либо страдают заслуженно, (3) либо что Бог компенсирует их страдания, подобно тому, как в соответствии с человеческим правосудием обвиняемый должен возместить потерпевшему причиненный ущерб.

Некоторые представители католического духовенства, руководствовавшиеся философией Декарта, такие как Николя Мальбранш (1638–1715) и Антуан Арно

² Такие деятели раннего протестантизма, как Мартин Буцер (1491–1551) и Джон Брэдфорд (1510–1555), также отстаивали идею воскресения животных, прямо полемизируя с Фомой Аквинским [Minnis, 2015].

³ «Пути Господни оправдать пред человеком» (англ.)

(1612–1694), воспользовались первой опцией. Они доказывали, что животные лишены квалиа, то есть субъективных переживаний, сопровождающих телесные процессы. Живые существа — это просто очень сложные механизмы, которые подают внешние признаки радости и страдания, но при этом ничего не чувствуют, как кукушка, выскрывающаяся из часов. Пьер Бейль в своем «Историко-критическом словаре» (статья «Рорариус») передавал эту мысль следующим образом: «Мы заставляем их [животных] разрывать друг друга на куски ради собственного развлечения, убиваем их в пищу и живьем вытаскиваем из них внутренности, чтобы удовлетворить свое любопытство, и все это мы совершаем той властью, которую Бог дал нам над ними. <...> Разве не было бы жестоко и несправедливо подвергать невинные души такому множеству мучений? Мнение Декарта освобождает нас от всех этих трудностей» [Baile, 1715, 442].

Второй из трех обозначенных выше точек зрения придерживались французский иезуит Гийом Бужан (1690–1743) и Эндрю Рэмзи (1686–1743), известный французский писатель, мистик и масон. Они считали, что страдания животных реальные, но в них нет ничего несправедливого. Дело в том, что вместо души⁵ в телах животных находятся демоны, которые несут там наказание за бунт против Бога, произошедший еще до сотворения человека. Изначально эти демоны входили в состав ангельского воинства, которое было низвергнуто вслед за Сатаной с неба. Часть этого воинства была заперта в бездне, часть носится по воздуху, а на остальных была возложена повинность управлять «животными машинами» [Ramsay, 1749, 311–325]. В подтверждение этой гипотезы Бужан и Рэмзи ссылались на змея-искусителя в раю и на гадаринских свиней, которые, по их мнению, бросились в море, поскольку демоны, одушевлявшие этих животных, не нашли общий язык с вновь прибывшими демонами, вселившимися туда с позволения Иисуса (Мк 5:9–15) [Ramsay, 1749, 319; Bougeant, 1739, 45]. Находясь в телах животных, демоны носят свой ад с собой: Бужан упоминает лошадей, которых немилосердно бьют возчики, и диких зверей, страдающих в лесу от непогоды, голода и нападений хищников. Животные страдают сильнее, чем человек, но в этом нет ничего несправедливого, потому что демоны, запертые в них, провинились перед Богом еще больше [Bougeant, 1739, 39,40]. Впрочем, Рэмзи, вслед за Оригеном веруя в апокатастасис, полагал, что демоны, отбывающие заключение в животных, в конце времен обретут спасение.

Учение о посмертной компенсации для животных было третьей возможной стратегией выстраивания христианской теодицеи. Именно оно впоследствии возобладало над первыми двумя рассмотренными схемами, которые вошли в историю скорее как интеллектуальные курьезы. Тем не менее на первом этапе приверженцы этого учения — представленные исключительно протестантами — были весьма немногочисленны и маргинальны. Среди немногих авторов XVII–XVIII вв., развернуто обсуждавших посмертные перспективы животных, достоин упоминания Ричард Дин (ок. 1727–1778), англиканский приходской священник из Манчестера⁶. Вопрос о бессмертии нечеловеческих живых существ он напрямую увязывал с теодицеей. «Нельзя полностью отрицать

⁴ «Если бы им [животным] было бы свойственно чувство, тогда пришлось бы заключить, что при Боге, бесконечно справедливом и всемогущем, невинный терпел бы страдание, которое есть наказание и кара за какой-нибудь грех» [Мальбранш, 1999, 373].

⁵ Бужан отрицал наличие у животных души, поскольку мысль о посмертном воздаянии для них казалась ему абсурдной: «Если бы у животных была душа (spiritual ame), то эта душа была бы бессмертной и свободной, и они могли бы иметь заслуги и совершать пропускки, быть достойными награды или наказания, им нужен был бы рай и ад: животные были бы разновидностью людей, или люди были бы разновидностью животных, все эти следствия несовместимы с принципами религии» [Bougeant, 1739, 13, 14]. Стоит отметить, что после скандала, разгоревшегося в связи с выходом этой книги, Бужан заявил, что его неправильно поняли и что изложенная в ней «демоническая» гипотеза не является его собственным мнением [Bougeant, 1739, 3,4].

⁶ См. подробнее о дискуссиях в Англиканской церкви XVII–XVIII вв. на тему гуманного обращения с животными и их посмертной участи [Morillo, 2018, 69–112].

будущую жизнь животных, не ставя под сомнение атрибуты Бога. <...> Предположить, что Он без какой-либо компенсации уничтожает созданий, которых вверх в такое несчастливое состояние и которые в определенной степени способны к вечному блаженству, значит бросить тень на Его справедливость» [Dean, 1767, 74–75]. Как и все остальные сторонники учения об искуплении животных, Дин подкрепляет его отсылками к словам ап. Павла (Рим 8:19–23)⁷, а также чисто натурфилософскими доводами о непротяженности и неделимости духовной субстанции, которая по этой причине не подвержена распаду, в отличие от тела. «Поскольку все души обладают естественным бессмертием и способны существовать вечно, ничто не мешает низшим животным, или душам низших животных, унаследовать вечную жизнь» [Dean, 1767, 68–69].

По мнению Дина, человек отказывается признавать за низшими организмами право на бессмертие только из гордости и тщеславия. Забывая о том, что даже в самых мельчайших тварях явлена Божественная премудрость, мы не хотим соседствовать с ними в Царстве Божием: «будет ли грязный червь, или крошечная муха, или жалкий клещ жить здесь [в раю]?» [Dean, 1767, 94]. Однако подобного рода отвращение к Божиим созданиям совершенно неуместно. Поскольку красота всей твари раскроется в сиянии славы Божией, ее созерцание станет одним из занятий спасенного человека [Dean, 1767, 85, 86]. Дин прямо отвергает антропоцентризм: «представление о том, что низшие животные были сотворены только для нужд человека в его теперешнем состоянии, чтобы приносить ему удовольствие, дарить удобство и так далее, есть плохо обоснованное высокомерие» [Dean, 1767, 76]. Следовательно, в будущем веке существование животных не прекратится, даже если человек перестанет в них нуждаться [Dean, 1767, 82]. В то же время блаженство, уготованное человеку, намного превзойдет все, что ожидает низшую тварь. Поэтому люди не должны завидовать тому, что небесная награда достанется животным даром, тогда как им самим ради нее приходится работать над своим моральным обликом [Dean, 1767, 99–100].

Позднее вопрос о воскресении животных поднял и Джон Уэсли (1703–1791), основатель методизма, в своей известной проповеди «The General Deliverance» («Всеобщее освобождение», 1781) на слова ап. Павла (Рим 8:19–22). По мнению Уэсли, Бог воскресит и преобразит всю низшую тварь, избавит ее от звериных инстинктов, жестокости и кровожадности, от любого внешнего дискомфорта. В Царстве Божием наступит вечная весна, и «не будет ничего, что причиняет боль, но Бог даст все, что может Его мудрость и благодать Бога создать для счастья» [Wesley, 1845, 55]. Уэсли не исключал, что животных в будущем веке ожидает переход в новое, осознанное состояние. «Что если всеведущему, всеблагому Богу будет угодно продвинуть их [низших тварей] по лестнице бытия? Что если Ему будет угодно, когда Он сделает нас „равными ангелам“, сделать их такими, какие мы есть сейчас — существами, способными [познать] Бога?» [Wesley, 1845, 55]. По мнению Уэсли, такой эсхатологический сценарий является исчерпывающим ответом на проблему природного зла и устраняет сомнения в справедливости Бога. «Они [живые существа] не могут грешить, потому что не различают добра и зла. Но как же сильно они страдают — многие из них, вьючные животные в особенности, подвергаются страданиям всю свою земную жизнь и не могут получить воздаяние в этом мире. Но это возражение [против благодати Бога] будет снято, если что-то лучшее после смерти ожидает и этих бедных созданий тоже, если они также будут однажды избавлены от рабства тлению и получают щедрую компенсацию за свои нынешние страдания» [Wesley, 1845, 56].

Особняком среди первых сторонников учения о воздаянии для животных стоит Ричард Овертон (†1664), один из лидеров левеллеров. Если другие авторы перенесли представления о бессмертии души с человека на животных, то Овертон рассуждал

⁷ Дин активно оппонировал альтернативному толкованию Рим 8:19–23, согласному которому под «стенающей тварью» ап. Павел имел в виду не живую природу, а язычников [Dean, 1767, 18–43]. Эта интерпретация, восходящая к блж. Августину, немало поспособствовала исчезновению нечеловеческих живых существ с эсхатологического горизонта западного христианства [Steck, 2019, 101, 104].

ровно противоположным образом. Будучи приверженцем доктрины, в наши дни именуемой христианским материализмом, Овертон отрицал бессмертие человеческой души, полагая, что после грехопадения человек стал полностью смертным — и душой, и телом. Отсюда следовало, что в промежутке между смертью и воскресением плоти человеческая личность погружается в небытие, а не ведет существование в виде бес-телесного духа, что лишает смысла веру в рай, ад и чистилище и молитвы за усопших. Чтобы доказать смертность души, Овертону и понадобилось проводить далеко идущие аналогии между человеком и животными. «Бог сверхъестественным образом участвует в размножении человека не больше, чем в размножении прочих созданий», Он не вдыхает в человеческий эмбрион «ангельскую бессмертную душу»: «рыбы, птицы и звери — все они продолжают род свой, не выходя за грани естественного, так и человек производит на свет человека... не наполовину смертного, наполовину бессмертного... но полностью смертного», — писал Овертон [Overton, 1675, 103–104].

Соответственно, посмертная судьба у всего живущего тоже одинакова, как, по мнению Овертона, утверждает и Библия: «участь сынов человеческих и участь животных — одна: как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом» (Еккл 3:19). Но если человек отличается от животных только количественно (степенью разумности), но не качественно, то он не может предъявить исключительные права на загробную жизнь. На вопрос, «умер ли Христос за обезьян, как и за младенцев» (потому что они сопоставимы по уровню интеллекта), Овертон отвечает: «все другие создания, как и человек, будут воскрешены и избавлены от смерти... если другие создания не воскреснут, Христос не победит смерть» [Overton, 1675, 111]. Таким образом, Овертон сначала ликвидировал онтологический разрыв между животными и человеком, а затем сделал вывод об их соучастии в воскресении. Как мы увидим далее, точно так же и эволюционные идеи о родстве человека с органической природой заставили богословов распространить на животных Божественные обетования, ранее считавшиеся привилегией потомков Адама.

Искушение эволюции

Христианство всегда подчеркивало онтологические различия между животными и людьми: вторые созданы по образу Божию и наделены разумом, а первые лишены и того, и другого. Тем не менее, пропасть между ними долгое время не выглядела непреодолимой, поскольку животных в христианском мире антропоморфизировали, наделяли символическим значением (так, пеликан, раздирающий себе грудь, считался символом Христа), порицали их «пороки» и превозносили их «добродетели». Это продолжалось с античности и вплоть до Ренессанса — можно вспомнить «Шестоднев» св. Василия Великого и другие произведения данного жанра, включая многочисленные «физиологи» и бестиарии, а также средневековые суды над животными и проповеди св. Франциска Ассизского и св. Антония Падуанского, адресованные птицам и рыбам. Но в XVII–XVIII вв., под влиянием классицистической эпистемы, как ее называл Мишель Фуко в «Словах и вещах», живые организмы были демифологизированы, исключены из широкого пространства смыслов, представ перед испытующим взором холодной рациональности как голые единицы естества, состоящие из мускулов и нервов и подлежащие объективной классификации и анатомированию. Именно в этой интеллектуальной атмосфере и стали возможны дебаты о том, являются ли животные лишь самодвижущимися механизмами, или все-таки у них есть душа, — в античности или Средние века подобная дискуссия была бы непредставима.

В XIX в. теория эволюции вновь перекинула мостик от животных к человеку, преодолев барьер, возведенный между ними во времена Декарта и Мальбранша. Чарльз Дарвин в «Происхождении человека» и его ближайшие единомышленники, например Джордж Роменс, любой ценой стремились доказать, что у животных в зачаточном виде имеются все психические способности, присущие человеку, включая не только различные эмоции, но и интеллект, а также нравственное и эстетическое

чувства. Возник новый запрос на антропоморфизацию животных, иногда с тем же уклоном в мифотворчество, что и в Средние века (так, Дарвин верил в то, что муравьи играют друг с другом в догонялки). Позднее, в XX в., эти крайности были уравновешены бихевиоризмом, чьи приверженцы пытались экспериментально изучать животных как рефлекторные машины. Ему на смену пришла современная этология, в рамках которой поведение животных исследовалось в естественных (или приближенных к таковым) условиях. На этом витке развития науки эмоции и психику животных вновь стали описывать в антропоморфных категориях, чему особенно поспособствовали этологи, работавшие с приматами, такие как Джейн Гудолл и Франс де Вааль. Так или иначе, близость человека и животных, на которой настаивает эволюционная биология, располагает к тому, чтобы воспринимать их страдания почти одинаково серьезно.

Кроме того, в свете эволюционизма встал вопрос о страданиях животных в дочеловеческие эпохи. Допустим, ныне существующие организмы обеспечивают человечество пищей, одеждой, тягловой силой или же вносят вклад в функционирование экосистем, которыми пользуется наш вид. Но в чем тогда был смысл существования тех созданий, что исчезли задолго до возникновения человека и не могли принести ему никакой пользы? Ради чего они вели жизнь, исполненную невзгод и боли? «Возьмем более чем сто миллионов лет существования динозавров, одна половина которых беспощадно пожирала другую. С какой целью? Неужели Богу это зрелище приносило удовольствие?» — вопрошает один из современных католических авторов [Korsmeyer, 1998, 85]. Конечно, можно сказать вслед за ботаником Азой Греем, одним из первых теистических эволюционистов, что «земная поверхность была постепенно подготавливаема [к появлению] человека и ныне существующих видов животных» [Gray, 1884, 155]. Например, пока гигантские стрекозы поедали своих жертв, древние хвощи падали в болота, чтобы обеспечить человечество запасами каменного угля — одно было невозможно без другого. Но разве не мог всемогущий Бог сразу сотворить Землю с запасами углеродного топлива, кислорода и всем прочим, необходимым для жизнедеятельности человека, не заставляя страдать доисторических животных⁸?

Уже в додарвиновский период из открытий палеонтологии стало ясно, что хищничество и смерть царили на Земле, когда людей на ней еще не было. Из-за этого стало невозможным трактовать взаимное пожирание и прочий разлад в природе как результат грехопадения человека (во всяком случае, если понимать историю об Адаме и Еве буквально). Еще в 1839 г. англиканский священник и палеонтолог Уильям Бакленд (1784–1856) посвятил этому вопросу специальную проповедь в Оксфордском университете [Buckland, 1839]. Наконец, эволюционный процесс немислим без смены поколений, конкуренции, борьбы за выживание, паразитизма. Получается, если Бог творил посредством эволюции, в чем убеждено большинство католиков и протестантов, ищущих компромисс с наукой, то именно Он и несет ответственность за страдания животных. Все эти трудности заставили богословов переосмыслить место нечеловеческих организмов в христианской картине мира и предоставить им больше «прав» на участие во спасении. Но произошло это далеко не сразу — на первых порах сторонники теистического эволюционизма (учения о творении через эволюцию) не уделяли много внимания теодицее.

Среди теистических эволюционистов XIX в. мне не удалось выявить никого, кто бы в явном виде отстаивал идею посмертного воздаяния для животных. Геолог Джозеф Леконт (1823–1901), сподвижник американского пастора-эволюциониста Генри Бичера (1813–1887), вообще полагал, что страдания живых существ в ходе эволюции нельзя считать чем-то плохим. «Можем ли мы назвать злом то необходимое условие прогрессивного развития, которое заканчивается столь восхитительно? Разумеется, оно кажется злом конкретному животному, попавшему в беду, но достойно ли оно

⁸ Сам Дарвин, весьма восприимчивый к проблеме зла, видел в ней серьезный аргумент против религии: «предположение, что благожелательность Бога не безгранична, отталкивает наше сознание, ибо какое преимущество могли бы представлять страдания миллионов низших животных на протяжении почти бесконечного времени?» [Дарвин, 1957, 102].

внимания по сравнению с эволюцией всего органического мира, приведшей к возникновению человека? Не есть ли это замаскированное благо?» [Le Conte, 1888, 329]. Британский ботаник и англиканский священник Джордж Генсло (1835–1925) также считал, что появление человека в ходе эволюции с лихвой окупает все страдания животных, которые понадобились для достижения этой цели. «Чтобы создать человека, в соответствии с Божьим планом было необходимо, чтобы длинная последовательность позвоночных эволюционировала начиная с силурийского периода и вплоть до сегодняшнего дня. Теперь мы можем видеть, как известное высказывание „все создано для человека“ обретает новый смысл» [Henslow, 1873, 180]. В этих рассуждениях нетрудно узнать антропоцентричный и инструменталистский подход к животным, характерный для западной богословской традиции.

Альфред Уоллес (1823–1913), выдающийся натуралист и единомышленник Дарвина, ключевая фигура в раннем теистическом эволюционизме, относился к страданиям животных, почти как картезианцы. По его убеждению, расхожие представления о невыносимых муках, с которыми сталкиваются звери в дикой природе, далеки от истины. На самом деле в их жизни гораздо меньше боли и страданий, чем мы это себе обычно представляем. Уоллес сравнивал животных с дикарями, которые гораздо менее чувствительны к боли, чем цивилизованные люди. «Склонность приписывать наши собственные болевые ощущения всем остальным животным совершенно ошибочна» [Wallace, 1914, 377]. Животные не испытывают ни страха смерти, ни других сильных эмоций: «даже реальное бегство от врага может быть [для животного] приятным упражнением» [Wallace, 1914, 37–38]. В поддержку своих слов Уоллес цитировал рассказ путешественника Дэвида Ливингстона о нападении льва. Ливингстон, когда его терзал лев, впал в шоковое, оцепенелое состояние и совершенно не чувствовал боли, словно пребывая под действием паров хлороформа [Wallace, 1914, 38]. Точно так же, по словам Уоллеса, животные, попавшие к хищнику на обед, умирают без особых мучений. «Существует множество фактов, доказывающих, что целые классы животных, причем таких высокоорганизованных, как насекомые, не чувствуют ничего, что можно назвать болью, и те же факты убеждают нас в том, что даже наиболее высокоразвитые теплокровные животные испытывают ее в гораздо меньшей степени, чем мы» [Wallace, 1914, 380]. Те немногие неприятные ощущения, которые все-таки выпадают на их долю, имеют временный характер и нужны «для великой цели, заключающейся в возникновении расы духовных существ, которые затем целую вечность будут жить без физической боли» [Wallace, 1914, 371]. Таким образом, страданиями животных была вымощена дорога к райскому блаженству человека, но сами они не заслужили какой-то награды для себя.

Первым из теистических эволюционистов об искуплении животных заговорил Клайв Льюис (1898–1963) в книге «Страдание» («The Problem of pain», 1940), занимая при этом весьма антропоцентричную точку зрения. Во-первых, Льюис отмечал, что низшие организмы переживают боль не так, как человек, поскольку в них чередуются разрозненные психические состояния, не связанные единым «я». Отсутствие личного начала делает невозможной компенсацию этой боли в загробном мире. «Если жизнь тритона — лишь цепь последовательных ощущений, в каком смысле Бог может дать ему жизнь после смерти? Он себя и не узнает. Приятные ощущения другого тритона ровно так же уравновесят все его земные страдания» [Льюис, 1992, 166–167]. Во-вторых, по мнению Льюиса, даже высшие млекопитающие, обладающие зачатками «я», не могут напрямую получить небесную награду: «будущее счастье животных просто как компенсация за страдания в настоящем (тучные пастбища под ногами — награда за тяжелую упряжь) кажется неуклюжим признанием благодати Божией» [Льюис, 1992, 178]. Согласно Льюису, бессмертие уготовано только домашним питомцам⁹ и диким зверям, которые входили в окружение людей или же составляли

⁹ Интересно, что в эти же годы Н. Бердяев в «Самопознании» рассуждал о возможном бессмертии своего любимого кота Мури.

важную часть их земного опыта. Эти животные попадут в Царство Божие не сами по себе, а как часть воскресшей телесности человека, как набор качеств, знакомых людям: «„львиность“, а не лев войдет в новую землю» [Льюис, 1992, 179]. Получается, что даже в ином мире судьба живых существ будет подчинена человеческим нуждам. Ограниченная порция бессмертия будет дарована животным не ради их собственного блага, а ради того, чтобы обеспечить полноту вечной жизни человека.

Интерес к учению о посмертном воздаянии для животных заметно возрос во второй половине XX в. За этим стояли два фактора. Во-первых, в ходе протестного цикла 1960–1970-х гг. активизировалось и радикализировалось движение за права животных. Общественные кампании против охоты, собачьих и петушиных боев, вивисекции разворачивались еще в XIX в., но при этом не ставился под сомнение статус человека как «царя природы». Зоозащитники же нового образца исходили из равноправия всех живых существ¹⁰. Уверенность в превосходстве человека над другими биологическими видами была объявлена спешиализмом, то есть дискриминацией по видовому признаку. В 1975 г. состоялась публикация книги «Освобождение животных» австралийского философа Питера Сингера, которая считается точкой отсчета современного зоозащитного активизма, направленного на полный отказ от пищи и одежды животного происхождения. Богословы, по сути, присоединились к этой борьбе, чтобы в дополнение к земным правам добиться для животных вечной жизни, тем самым уравнивая их с человеком. Во-вторых, в 1960–1970-е гг., главным образом благодаря Ю. Мольтманну и В. Панненбергу, в западной богословии произошел ренессанс эсхатологии. До этого либеральные богословы, от Ф. Шлейермахера и до Р. Бультмана, старательно замалчивали и перетолковывали христианское учение о Втором Пришествии Христа и грядущем преображении мира, находя его устаревшим и в чем-то даже скандальным по современным стандартам. Когда же эсхатологическое измерение было возвращено христианству, это создало благоприятную почву и для размышлений о судьбе животных в новом творении.

Ю. Мольтманн, возглавивший эсхатологический поворот в богословии, подчеркивал, что воскресение людей невозможно представить без преображения всего космоса: «только как целое творение найдет примирение, будет искуплено и пересоздано» [Moltmann, 1990, 304]. Библейским прообразом этого события, по мнению Мольтманна, является шавбат, отдых во время которого предписывался не только людям, но и скоту (Исх 20:10). Согласно Мольтманну, Христос умер не только ради спасения людей, Он «должен быть искупителем эволюции» [Moltmann, 1990, 297]. Хотя Мольтманн не проговаривает это подробно, из его слов можно понять, что все когда-либо существовавшие живые существа войдут в Царство Божие — совершится «деификация космоса» и «воскресение природы» [Moltmann, 1990, 302, 272]. «Бог не забывает ничего из того, что Он сотворил. Ничего не является для Него потерянным. Он восстановит всё» [Moltmann, 1990, 303]. Согласно Мольтманну, «переход во Христе [от смерти к бессмертию] имеет не только историческое, но и космическое значение. Благодаря этому переходу воскресение становится универсальным „законом“ творения, не только людей, но и животных, растений, камней и всей космической жизни в целом» [Moltmann, 1990, 258]. Евангельские слова об Иисусе, Который был в пустыне со зверями и ангелами (Мк 1:13), Мольтманн считает символом мессианского мира, охватывающего все творение. Интересно, что при обсуждении этой темы богослов ссылается на Универсальную декларацию прав животных, провозглашенную в 1978 г. на одном из заседаний ЮНЕСКО, а также на вышеупомянутую книгу Сингера, и даже предлагает назначить специальных уполномоченных по правам нечеловеческих организмов, которые бы представляли их интересы

¹⁰ Показательно, что Сингер, защищая права животных, не видел ничего плохого в абортках на поздних сроках и даже убийстве новорожденных младенцев, поскольку по уровню психического развития они стоят ниже, чем, например, взрослые собаки или шимпанзе. Религиозными деятелями, которые взяли зоозащитную риторику на вооружение, приходится постоянно отмежевываться от подобных взглядов [Linzey, 2009, 152–155; Berkman, 2014].

в судах [Moltmann, 1990, 308–309], — наглядное свидетельство влияния зоозащитной повестки на богословскую мысль.

Не у всех богословов встретил понимание настолько инклюзивный подход к спасению. Например, англиканский священник, физик и богослов Джон Полкинхорн (1930–2021), в своих сочинениях много внимания уделяющий эсхатологии, тем не менее полагал, что всеобщее восстановление, о котором говорит Мольтманн, превратило бы Царство Божие в огромную «музейную коллекцию»: «Едва ли надо думать, что каждый когда-то живший динозавр, не говоря уже о великом множестве бактерий, составляющих такую значительную часть биомассы на всем протяжении земной истории жизни, удостоится своего индивидуального эсхатологического будущего» [Polkinghorne, 2002, 122]. Даже человеку, гуманно относящемуся к животным, иногда приходится жертвовать несколькими особями ради благополучия всего стада. Поэтому, полагал Полкинхорн, Бог воскресит не индивидуальных организмов, а виды, к которым они принадлежали: «в грядущем мире окажутся львы, но не каждый лев, который когда-либо жил» [Polkinghorne, 2002, 123]. Исключение Полкинхорн готов сделать только для домашних питомцев, которые «приобрели особый индивидуальный статус во взаимодействии с людьми» [Polkinghorne, 2002, 123]. Американский богослов Роберт Рассел также проявляет осторожность в вопросе о воздаянии для отдельных животных, хотя в том, что органическая природа так или иначе перейдет в вечность, у него сомнений не возникает. «Опыт болезни и смерти разделяется всей многоклеточной жизнью на Земле. Следовательно, эсхатологическое искупление Бога должно распространяться и на нее. Должно ли оно включать не только все виды в истории Земли, но и всех индивидуальных особей, относящихся к этим видам, остается открытым вопросом» (см.: [Russell, 2008]).

Другие авторы, напротив, постарались распахнуть двери рая перед максимально возможным числом живых существ. Так, Кристофер Саусгейт, профессор теологии из Университета Эксетера, протестует против того, чтобы переносить вопрос об искуплении животных с индивидуального на видовой уровень. По его мнению, в преображенном мире будут возвращены к жизни не только домашние питомцы, но и все организмы, обладающие свойством неделимости. Саусгейт популяризирует концепцию «пеликаньих небес», сформулированную американским теологом Джейм МакДэниэлем. В гнезде пеликана обыкновенно бывает лишь два птенца, немного отличающихся датой вылупления. В определенный момент старший птенец выкидывает из гнезда младшего — с биологической точки зрения последний нужен только в качестве запасного, на случай, если со старшим что-то случится. Получается, что такие птенцы — лишь отходы эволюции, в жизни которых не было ничего, кроме страдания. Но в «пеликаньем раю» они получают возможность наслаждаться полноценной пеликаньей жизнью, не отравленной внутривидовой конкуренцией и страхом перед хищниками [Southgate, 2008, 87]. Более того, Саусгейт не исключает, что обетования Божии распространяются и на всех вымерших животных. «Если наша логика говорит нам, что в полноте искупленной жизни мы будем жить в отношениях с полной совокупностью других созданий, будет ли она включать существ, которых человек никогда не знал, поскольку они вымерли до того, как мы появились?» — задается вопросом богослов, и отвечает на него утвердительно [Southgate, 2008, 85].

Представление о воздаянии для отдельных животных защищал и австралийский католический богослов и священник Денис Эдвардс (1943–2019). «„Все вещи“, включая каждого кенгуру-валлаби, собаку и дельфина, сотворены вечной Божественной Премудростью и искуплены и примирены Премудростью, ставшей плотью во Христе», — пишет он [Edwards, 2009]. «Отдельные животные и птицы найдут спасение в Боге (will be taken up into God)» [Edwards, 2006]. Приняв человеческое тело, Бог как бы вступает в особые отношения со всей предшествующей органической эволюцией, продуктом которой это тело является. Воплотившийся Бог дает обещание предоставить животным место в преображенном мире. «Мы можем надеяться, что, участвуя в общении святых, мы также разделим Божие восхищение другими

животными в обилии творения, которое достигает своего осуществления в Боге» [Edwards, 2009]. Это же относится и к вымершим существам. Подобно тому как в таинстве Евхаристии община верующих становится свидетелем Страстей Христовых и вновь переживает эти события далекого прошлого, так и давно исчезнувшие существа могут жить в общении Святой Троицы. «Бог каким-то образом мог быть рядом с конкретным динозавром на протяжении его жизни, запечатлеть его навечно в Духе, искупить его во Христе и вечно праздновать его в живой памяти и опыте Божественных Ипостасей» [Edwards, 2006]. Впрочем, беспозвоночные, возможно, такой чести все же не удостоятся. По словам Эдвардса, «спасение (fulfillment) человека должно быть персональным, тогда как спасение комара может принять другой характер, который Божественная мудрость сочтет полностью соответствующим для него» [Edwards, 2006]¹¹. Но вот домашних животных совершенно точно ждет путевка в вечность: «в особенности мы можем верить, что отношения, которые мы имеем с конкретными созданиями, такими как любимая собака, не закончатся со смертью, но будут продолжаться в вечной жизни» [Edwards, 2009].

Эту линию рассуждений подхватывает и американский богослов-иезуит Кристофер Штек. Острые критики данного автора направлены на «эпическую эсхатологию» — так, Штек называет эсхатологические учения, предполагающие преображение мира в целом, но не воскрешение конкретных ранее живших существ. По мнению Штека, животные этого мира не могут быть «воскрешены» только в памяти человечества или же заменены какими-то другими тварями, созданными «с чистого листа». Штек настаивает, что все организмы, обладающие неповторимой индивидуальностью и характером, в конце времен должны быть возвращены к жизни, подобно людям. «Высокоорганизованные животные, такие как собаки и дельфины, обладают самождественностью личного начала. Они демонстрируют развитые интеллектуальные способности (например, умение решать проблемы, навык общения, память, предвосхищение будущего, чувство себя), и у них есть индивидуальность, которая выходит за пределы общих качеств вида. Мы можем представить, что Бог решит воскресить этих существ к новой жизни так, чтобы сохранить непрерывность [их личного начала] вместе с конкретными историями, особыми личными чертами и способностями» [Steck, 2019, 32]. В то же время беспозвоночным организмам будет достаточно воссоздания на видовом уровне. «Искупление отдельной мошки может быть скорее частью эсхатологического преображения мошек в целом, а не воскресением этой конкретной особи, тогда как искупление шимпанзе может быть ближе скорее к личному воскресению» [Steck, 2019, 32].

Зачем животные страдают?

Сложно отрицать, что надежда на загробную жизнь для животных смягчает эмоциональную остроту проблемы, связанной с их страданиями. Если земные страдания живых существ покажутся кратким мигмом по сравнению с уготованным для них вечным блаженством, то, наверное, их не стоит воспринимать слишком уж трагично¹². Но с логической точки зрения представление о нетленном существовании животных в Царстве Божием ставит христианскую теодицею в весьма

¹¹ Вспоминается ироничное замечание К. Льюиса, что рай для комаров будет располагаться в аду для людей [Льюис, 1992, 176]. (В цитируемом русском переводе слово «mosquitoes» неверно передано как «москиты», хотя на самом деле в английском языке оно обозначает обычных кровососущих комаров (сем. Culicidae). В русском языке название «москиты» закрепилось за другой группой кровососущих двукрылых из сем. Psychodidae.)

¹² Например, как отмечает англиканский священник и богослов Кейт Уорд, «если предположить, что каждое чувствующее существо будет существовать бесконечно, то по сравнению с перспективой высшего блаженства печали и трудности этой жизни, без сомнения, покажутся чем-то ничтожным. Бессмертие, как для животных, так и для людей, — это необходимое условие любой приемлемой теодицеи» [Ward, 1982, 201–202].

затруднительное положение. Одно дело, когда мы говорим, что природа в принципе не может обойтись без того, чтобы организмы уничтожали друг друга. Растения не могут расти, если их не будут прореживать и удобрять навозом растительноядные животные. Чтобы растительноядные не размножились сверх меры, их численность должны ограничивать хищники, но без болевых рецепторов ни те, ни другие не узнают об опасности. Если эти закономерности непреложны, то Бог либо должен был не создавать живую природу вовсе, либо допустить существование страданий. Но из концепции «пеликаных небес» следует, что мир, населенный живыми существами и при этом свободный от боли и взаимного пожирания, все-таки возможен. Поэтому перед теистическими эволюционистами встает вопрос: почему всемогущий Бог сразу не сотворил такой мир, а сначала запустил эволюцию, отложив победу над смертью до конца времен? Ради чего миллионы лет страданий должны предшествовать наступлению Царства Божия?

Американский богослов Трент Догерти иллюстрирует это затруднение следующим примером. Допустим, по приказу некоего миллиардера к вам ночью врывается шайка злодеев, избивает вас, выволакивает на улицу, а затем сжигает ваш дом, после чего в качестве компенсации вам предлагают миллиард долларов [Dougherty, 2014, 98]. Разумеется, эта сумма во много раз превосходит тот ущерб, который вы понесли при нападении, но значит ли это, что действия миллиардера можно назвать оправданными? Он выглядел бы гораздо гуманнее, если бы вручил вам деньги сразу, не подвергая кошмарным испытаниям. Точно также и хеппи-энд в виде «пеликаных небес» не делает предшествующие страдания животных чем-то более приемлемым, если их можно было избежать. По справедливому замечанию Майкла Мюррея, «мы можем апеллировать к бессмертию животных, чтобы сгладить проблему их страданий, только в том случае, если у нас есть объяснение, почему страдания животных изначально были необходимы» [Murray, 2008, 191]. Таким образом, прежде чем говорить об искуплении жертв эволюции, надо объяснить, зачем эволюция вообще понадобилась.

Наиболее популярную гипотезу на этот счет высказал в книге «Зло и Бог любви» (1966) американский богослов Джон Хик (1922–2012), создатель так называемой теодицеи совершенствования душ (soul-making theodicy). Согласно этой концепции, чтобы удостоиться вечного блаженства, свободные личности должны сначала отточить свои нравственные навыки в борьбе со злом. Они не могут прийти на все готовенькое и сразу потребовать для себя рая. Поэтому Бог поместил людей в несовершенный материальный мир, где они должны работать над своим характером, преодолевая трудности и учась состраданию. Чтобы не стеснять свободу человека, Бог не вмешивается в происходящее и никак не обозначает Свое присутствие. Именно поэтому Он создал людей не чудесным образом, а посредством эволюции в соответствии с законами природы. «Чувствующая жизнь служит и поддерживает человека, высшую точку [своего развития], помогая создать тот независимый естественный порядок, с которым человек связан и в рамках которого он отделен от Бога эпистемической дистанцией, чтобы иметь возможность свободно к Нему прийти» [Hick, 2010, 315]. Отсюда очевидно, что зло, выпавшее на долю животных, — это неизбежное следствие независимости, предоставленной человеку для подготовки к вечности. Не пройдя через этот подготовительный этап, творение не могло бы достигнуть совершенства.

Сам Хик скептически отзывался о возможности воскресения «миллионов миллионов индивидуальных животных, исчезнувших с момента появления чувствующей (sentient) жизни»: «крайне сомнительно, что зоологический рай, наполненный наслаждением и свободный от боли, может послужить компенсацией страданий созданий, которые не могут хранить память о своем прошлом опыте» [Hick, 2010, 316]. Тем не менее, теодицея совершенствования душ вполне совместима с учением о посмертном воздаянии для животных. В самом деле, неужели живые существа, которым пришлось страдать ради духовных нужд человека, не получают ничего взамен? Тогда это будет неприкрытая эксплуатация, идущая вразрез со справедливостью Бога.

Подобное сугубо инструменталистское отношение к животным активно критикуется в современном западном богословии [Murphy, 2008, 191].

Интересно, что Т. Догерти попытался перенести теодицею совершенствования душ с человека на животных, чтобы показать, что они тоже способны извлечь пользу из земных страданий. Ход мыслей этого богослова заставляет вспомнить о смелых догадках, высказанных в проповеди Д. Уэсли относительно посмертной судьбы бессловесных тварей. Догерти предполагает, что живые существа в будущем веке поднимутся на принципиально новую ступень самосознания: «нечеловеческие организмы деификация затронет в достаточной степени, чтобы они достигли личностного уровня и были в состоянии перенести опыт из своей доличностной фазы в [свою новую] нравственную жизнь, в точности как это происходит с людьми» [Dougherty, 2014, 144]. Но какое отношение новоиспеченная личность на небесах будет иметь к своей земной, животной ипостаси? Догерти предлагает мыслить эту трансформацию по аналогии с взрослением человека. Даже не имея непосредственных воспоминаний о событиях из своего раннего детства, мы все равно можем соотносить их с собой, осмысливать и переживать случившееся с нами. Точно так же и земной опыт, включая перенесенные страдания, станет частью личной истории преображенных живых существ [Dougherty, 2014, 151–153].

Помимо теодицеи совершенствования душ, которая не свободна от ряда внутренних противоречий [Храмов, 2019], существует еще два возможных решения проблемы страданий животных, совместимых с верой во всеблагость Бога. Так, можно пойти по пути теологии процесса (process theology) и отказаться от представления о Божественном всемогуществе. Как утверждают Ч. Хартсхорн (1897–2000), Д. Кобб и другие сторонники этого направления, являющегося крайней разновидностью теистического эволюционизма, Бог не контролирует происходящее в мире и может только ненавязчиво направлять его развитие в нужную сторону без каких-либо гарантий на конечный успех (см., напр., [Mesle, Cobb, 1993]). Бог не обладает достаточной силой, чтобы воскресить людей и преобразить все творение в конце времен, Он может обеспечить бессмертие всем живым существам лишь в Своей ничего не забывающей памяти. Разумеется, если Бог не в состоянии победить природное зло в будущем, то Он не несет ответственность и за страдания живых существ в минувшие эпохи. Но не слишком ли высокую цену теология процесса предлагает заплатить за удовлетворительную теодицею, фактически пожертвовав большей частью классического монотеизма?

Есть и другое возможное решение – связать страдания животных с предмирным грехопадением, которое произошло за пределами видимой Вселенной и наложило на нее неизгладимый отпечаток. В рамках этой модели эсхатологическое преображение мира, охватывающее не только человека, но и всю тварь, следует понимать как возврат к изначальной гармонии, разрушенной вследствие злоупотребления тварной свободой [Khramov, 2017]. Как уже отмечалось, именно в грехопадении человека многие учителя Церкви видели причину того, «вся тварь совокупно стенает и мучится» (Рим 8:22). Переосмыслив это учение, можно сказать, что эмпирически постигаемый мир, исполненный страданий, где происходит эволюция, находится не в том состоянии, в котором его сотворил и задумал Бог. Подобно тому как слуга отправляется в изгнание вслед за своим господином и терпит вместе с ним лишения, не имея за собой никакой вины, так и живая природа должна была разделить наказание падших людей. В противном случае изгнанники из рая не смогли бы существовать в материальной, пространственно-временной модальности – как они удовлетворяли бы свои плотские потребности в окружении нетленной твари? Бог не мог предотвратить грехопадение и сопряженные с ним страдания, не лишив человека свободной воли. Поэтому на Бога нельзя возлагать вину за природное зло. Этот подход представляет альтернативу теистическому эволюционизму и при этом хорошо сочетается с обсуждавшимися выше концепциями эсхатологического воздаяния для животных.

Наконец, если оба эти варианта не кажутся приемлемыми, можно попытаться деконструировать саму проблему зла, вокруг которой строится теодицея

как интеллектуальный проект. Вслед за сторонниками скептического теизма проще всего это сделать, исходя из несоизмеримости твари и Творца [Bergmann, 2009]. Есть все основания думать, что в силу своей ограниченности мы просто не догадываемся о причинах, по которым Бог попустил то или иное проявление зла, кажущееся нам бессмысленным и неоправданным. Далее, может ли человек выдвигать какие-то претензии Богу, если он получил от Бога все (включая мозг, в котором зародились эти претензии), а Бог не получил от человека ничего? Можно ли мерить одной меркой и Бога, и человека, когда отношения между ними настолько ассиметричны и однонаправленны? Можно ли судить Бога по моральным законам, предназначенным для смертных существ? Жизнь человека и тот мир, в котором она проходит, — это абсолютно незаслуженный дар, и выискивать в нем недостатки было бы в высшей степени неблагоприятно. «Ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: „зачем ты меня так сделал“?» (Рим 9:20). Если Бог счел нужным, чтобы животные (или люди — неважно) в этом мире страдали, значит, это надо просто принять вне зависимости от того, получат ли они какую-то посмертную компенсацию за свои страдания или нет. «Кто укажет Ему путь Его; кто может сказать: „Ты поступаешь несправедливо?“» (Иов 36:23). Создается впечатление, что современные богословы, увлеченные работой над теодицеей, слишком часто забывают об этих словах, адресованных праведному Иову.

Источники и литература

1. Гагинский (2020) — *Гагинский А. М.* Прологомены к метатеодицее // *Философский журнал*. 2020. Т. 13. № 3. С. 67–81.
2. Дарвин (1957) — *Дарвин Ч.* Воспоминания о развитии моего ума и характера (автобиография): дневник работы и жизни. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1957.
3. Льюис (1992) — *Льюис К. С.* Любовь. Страдание. Надежда. М.: Республика, 1992.
4. Мальбранш (1999) — *Мальбранш Н.* Разыскания истины. СПб.: Наука, 1999.
5. Храмов (2019) — *Храмов А. В.* Теистический эволюционизм и проблема теодицеи // *Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2019. Вып. 83. С. 26–44.
6. Bayle (1715) — *Bayle P.* Dictionnaire historique et critique. T. 3: N–Z. Rotterdam, 1715.
7. Bergmann (2009) — *Bergmann M.* Skeptical theism and the problem of evil // *Oxford Handbook to Philosophical Theology* / Ed. by Flint T., Rea M. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 374–399.
8. Berkman (2014) — *Berkman J.* From Theological Speciesism to a Theological Ethology: Where Catholic Moral Theology Needs to Go // *Journal of Moral Theology*. 2014. Vol. 3. P. 11–34.
9. Bougeant (1739) — *Bougeant G.* Amusement Philosophique Sur Le Langage Des Bêtes. La Hâte: Antoine van Dole, 1739.
10. Buckland (1839) — *Buckland W.* An Inquiry Whether the Sentence of Death Pronounced at the Fall of Man Included the Whole Animal Creation, Or was Restricted to the Human Race. London: John Murray, 1839.
11. Dean (1767) — *Dean R.* An Essay on the Future Life of Brute Creatures. Manchester: J. Harrop, 1767.
12. Dougherty (2014) — *Dougherty T.* The Problem of Animal Pain. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
13. Edwards (2006) — *Edwards D.* Every Sparrow that Falls to the Ground: The Cost of Evolution and the Christ-Event // *Ecotheology*. 2006. Vol. 11. P. 103–123.
14. Edwards (2009) — *Edwards D.* The Redemption of Animals in an Incarnational Theology // *Creaturely Theology: On God, Humans and Other Animals* / Ed. by Deane-Drummond C. E. and Clough D. London: SCM Press, 2009. P. 81–99.
15. Gore (1922) — *Gore C.* Belief in God. London: John Murray, 1922.
16. Gray (1884) — *Gray A.* Darwiniana: essays and reviews pertaining to Darwinism. New York: D. Appleton and Co., 1884.

17. Henslow (1873) — *Henslow G.* The theory of evolution of living things and the application of the principles of evolution to religion. London, 1873.
18. Hick (2010) — *Hick J.* Evil and the God of love. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
19. Hunt et al. (2008) — *Hunt C., Horrell D. G., Southgate C.* An Environmental Mantra? Ecological Interest in Romans 8:19–23 and a Modest Proposal for Its Narrative Interpretation // Journal of Theological Studies. 2008. Vol. 59 (2). P. 546–579.
20. Khramov (2017) — *Khramov A. V.* Fitting Evolution into Christian Belief: An Eastern Orthodox Approach // International Journal of Orthodox Theology. 2017. Vol. 8 (1). P. 75–105.
21. Korsmeyer (1998) — *Korsmeyer J. D.* Evolution and Eden. New York: Paulist Press, 1998.
22. Le Conte (1888) — *Le Conte J.* Evolution and its relation to religious thought. New York: D. Appleton and co., 1888.
23. Linzey (2009) — *Linzey A.* Why animal suffering matters. Philosophy, Theology and Practical Ethics. Oxford: Oxford University Press, 2009.
24. Linzey, Regan (1988) — *Linzey A., Regan T.* Animal and Christianity. A Book of Reading. New York: Crossroad, 1988.
25. Mesle, Cobb (1993) — *Mesle C. R., Cobb J. B.* Process Theology: A Basic Introduction. St. Louis: Chalice Press, 1993.
26. McLaughlin (2014) — *McLaughlin R. P.* Christian Theology and the Status of Animals. The Dominant Tradition and Its Alternatives. London: Palgrave Macmillan, 2014.
27. Minnis (2015) — *Minnis A.* The Restoration of All Things: John Bradford's Refutation of Aquinas on Animal Resurrection // Journal of Medieval and Early Modern Studies. 2015. Vol. 45. P. 323–342.
28. Moltmann (1990) — *Moltmann J.* The Way of Jesus Christ. London: SCM Press, 1990.
29. Morillo (2017) — *Morillo J.* The Rise of Animals and Descent of Man, 1660–1800. Toward Posthumanism in British Literature between Descartes and Darwin. Newark: University of Delaware Press, 2017.
30. Murray M. J. (2008) — Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering. Oxford: Oxford University Press, 2008.
31. Overton (1675) — *Overton R.* Man wholly mortal. London, 1675.
32. Polkinghorne (2002) — *Polkinghorne J.* The God of Hope and the End of the World. New Haven and London: Yale University Press, 2002.
33. Ramsay (1749) — *Ramsay C.* The philosophical principles of natural and revealed religion. Part II. Glasgow: Robert and Andrew Foulis, 1749.
34. Rowe (1979) — *Rowe W.* The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // American Philosophical Quarterly. 1979. Vol. 16. P. 335–341.
35. Russell (2008) — *Russell R. J.* The Groaning of Creation. Does God Suffer with All Life? // The evolution of evil / G. Bennett, T. Peters, M. J. Hewlett, R. J. Russell. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008. P. 121–140.
36. Southgate (2008) — *Southgate C.* The Groaning of Creation: God, Evolution, and the Problem of Evil. Louisville, London: Westminster John Knox, 2008.
37. Steck (2019) — *Steck C.* All God's Animals: A Catholic Theological Framework for Animal Ethics. Washington: Georgetown University Press, 2019.
38. Thomas Aquinas (1957) — *Thomas Aquinas, st.* On the Truth of the Catholic Faith. Summa contra gentiles. Book four: Salvation. New York: Image books, 1957.
39. Thomas Aquinas (2007) — *Thomas Aquinas, st.* Summa Theologica, Vol. V. P. III, Second Section & Supplement. New York: Cosimo, 2007.
40. Wallace (1914) — *Wallace A. R.* The World of Life. London: Chapman and Hall, 1914.
41. Wallace (1889) — *Wallace A. R.* Darwinism. London: Macmillan and Co. 1889.
42. Ward (1982) — *Ward K.* Rational Theology and the Creativity of God. Oxford: Basil Blackwell, 1982.
43. Wesley (1845) — *Wesley J.* Sermons on several occasions. Vol. II. New York: G. Lane, Tippet C. B., 1845.

А. М. Прилуцкий

Современные противоэпидемические мероприятия как фактор радикализации религиозной ситуации

УДК 2-1:271.2-175+614.44

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_81

Аннотация: Современные противоэпидемические мероприятия приводят к радикализации религиозных отношений и способствуют формированию экстремистского дискурса, востребованного частью фанатично настроенных верующих. Данная статья посвящена анализу его структуры и семантических особенностей. Исследование выполнено в рамках семио-герменевтического подхода к исследованию сложных религиозных феноменов. Используется концептуальный аппарат и инструментарий категориального семиотического анализа религиозных процессов. Источниками исследования являются оригинальные тексты эсхатологической направленности, среди них пророческие и псевдопророческие нарративы в том числе анонимного и псевдонимного характера. Проведенный нами анализ текстов позволил выявить основные мифологемы и мифотеологемы, являющиеся базовыми для эсхатологических медицинских конспирологических нарративов. Это мифологемы демонизации вакцинирования, социальных ограничений, предписанных церковной властью изменений литургического характера. Вакцинация объявляется печатью антихриста. Основными направлениями радикализации являются; категорический запрет вакцинации, сопровождающийся открытой демонизацией противоэпидемических мероприятий. Запрет молитвенного и евхаристического общения со всеми имеющими сертификат о вакцинации. Уподобление медиков и представителей власти, осуществляющих противоэпидемические мероприятия, «фашистам», предсказание их метафорической, а возможно, и реальной казни через повешение. Призывы к реальной войне / «подготовке к войне» с органами власти и всеми сторонниками противоэпидемических мероприятий и др. В заключении делается вывод о том, что спекуляции вокруг противоэпидемических мероприятий, провокационные обвинения их сторонников в «маловерии» и «отступничестве» активно используются в целях радикализации конфессиональных отношений и трансляции идей экстремизма под прикрытием идеологических установок религиозного псевдотрадиционализма.

Ключевые слова: эсхатология, апокалиптика, конспирология, эпидемическая ситуация, вакцинация, цифровизация.

Об авторе: **Александр Михайлович Прилуцкий**

Доктор философских наук, заведующий кафедрой истории религий и теологии РГПУ им. А. И. Герцена.

E-mail: alpril@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7013-9935>

Для цитирования: Прилуцкий А. М. Современные противоэпидемические мероприятия как фактор радикализации религиозной ситуации // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 81–89.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Alexander M. Prilutsky

Modern Anti-Epidemic Measures as a Factor of Radicalization of the Religious Situation and Formation of Extremist Discourse

UDK 2-1:271.2-175+614.44

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_81

Abstract: Modern anti-epidemic measures lead to the radicalization of religious relations and contribute to the formation of extremist discourse, which is in demand by some fanatical believers. This article is devoted to the analysis of its structure and semantic features. The study was carried out within the framework of a hermeneutic approach to the study of complex religious phenomena. The conceptual apparatus and tools of categorical semiotic analysis of religious processes are used. The sources of the research are original texts of an eschatological orientation, including prophetic and pseudo-prophetic narratives, including anonymous and pseudonymous ones. Our analysis of the texts made it possible to identify the main mythologemes and mythotheologemes that are basic for eschatological medical conspiracy narratives. These are mythologemes of demonization of vaccination, social restrictions prescribed, and changes of a liturgical nature. Vaccination is announced as the seal of the Antichrist. The main areas of radicalization are a categorical prohibition of vaccination, accompanied by an open demonization of anti-epidemic measures; the prohibition of prayer and Eucharistic communion with all who have a certificate of vaccination; a comparison of doctors and government officials who carry out anti-epidemic measures to “fascists”; and calls for a real war / “preparation for war” with the authorities and all supporters of anti-epidemic measures. It is concluded that speculation around anti-epidemic measures, provocative accusations of their supporters of “lack of faith” and “apostasy” are actively used in order to radicalize the confessional relations and the transmission of ideas of extremism under the guise of the ideological attitudes of religious pseudo-traditionalism.

Keywords: eschatology, apocalypticism, conspiracy theories, epidemic situation, vaccination, digitalization.

About the author: **Alexander Mikhailovich Prilutsky**

Doctor of Philosophical Sciences, Head of the Department of History of Religions and Theology, A. I. Herzen Russian State Pedagogical University.

E-mail: alpril@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7013-9935>

For citation: Prilutsky A. M. Modern Anti-Epidemic Measures as a Factor of Radicalization of the Religious Situation and Formation of Extremist Discourse. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 81–89.

Постановка проблемы

Эпидемические болезни наряду с войнами, голодом и стихийными бедствиями традиционно являются в христианской народной культуре триггерами эсхатологической герменевтики. Рост эсхатологического напряжения, наблюдающийся каждый раз, когда общество сталкивается с серьезными потрясениями, способствует тому, чтобы пророческий месседж, содержащийся в Мф 24:6–7 и ряде мест Откровения св. Иоанна Богослова интерпретировался применительно к современности, причем преимущественно в мифологизированной форме. Таким образом, происходит формирование новых и ресемантизация существующих эсхатологических мифологем и мифотеологем; соотнесение с социальной конъюнктурой не только усиливает их перлокутивную направленность, но и способствует росту их популярности. Так, например, известный эсхатологический символ — корона на голове белого всадника Откровения (см. Откр 6:2), на гиперкатегориальном уровне значения начинает соотноситься с современной коронавирусной [Всадники апокалипсиса], а последняя, соответственно, отождествляется с апокалипсическим всадником и таким образом включается в эсхатологический контекст. Отличительной чертой данной герменевтики является ее связь с мифологией: теологемы в результате контекстуальной актуализации трансформируются в мифологемы или мифотеологемы с преобладанием мифологического компонента.

Эсхатологическая интерпретация стихийных и социальных катастроф не является в религиозном дискурсе исключительной: по мере изменения конъюнктуры (войны и эпидемии заканчиваются, качество жизни меняется) утихают эсхатологические страхи, а прошедшие события начинают забываться или же интерпретироваться без обращения к апокалиптическим концептам.

Христианская герменевтическая традиция сформировала три паттерна (при возможности их сочетания) интерпретации болезней, социальных и стихийных бедствий, каждый из которых имеет серьезное патристическое основание, но только один из них непосредственно связан с эсхатологической концептосферой. Это:

- наказание за грехи,
- орудие промысла Божия,
- предзнаменование апокалипсиса.

Герменевтика современной коронавирусной инфекции и обусловленных ею противоэпидемических мероприятий в религиозных субкультурах фундаменталистского и псевдофундаменталистского типа [Головушкин, 2018, 92–102] осуществляется преимущественно в рамках апокалиптического паттерна, обладающего наибольшим потенциалом продуцирования мифологических нарративов, что способствует росту эсхатологического напряжения и религиозного радикализма. Современные эсхатологические мифологемы и мифотеологемы, как правило, не только непосредственно связаны, а часто и порождены социальной действительностью, но и оказывают на нее непосредственное воздействие, будь то эскапистские мифологемы бегства в места спасения [Прилуцкий, 2019, 128–136], демонизация церковных предписаний, связанных с богослужебной практикой [Инструкция настоятелям] или конспирологическая медицинская мифология [Прилуцкий, 2020, 108–114] etc. Действительно, медицинская ситуация способна породить мощный культурологический конфликт [Лебедев, 2018, 21–26]. Формирование экстремистского дискурса, порожденного радикальным неприятием фанатично настроенными верующими противоэпидемических мероприятий, содержит вызов развитию институтов гражданского общества. Противодействие экстремизму, согласно Стратегии противодействия экстремизму в Российской Федерации до 2025 года [Стратегия противодействия экстремизму], предполагает «выявление способов оказания экстремистскими организациями информационно-психологического воздействия на население, а также изучение особенностей восприятия и понимания различными группами людей информации, содержащейся в экстремистских материалах», чему и посвящено настоящее исследование.

Методы и источники

Исследование выполнено в рамках семио-герменевтического подхода к исследованию сложных религиозных феноменов, продуктивность такого исследовательского подхода подтверждается опубликованными материалами [Massimo, Madisson, Ventse, 2020]. Используется концептуальный аппарат и инструментарий категориального семиотического анализа религиозных процессов. Источниками исследования являются оригинальные тексты эсхатологической направленности, в том числе пророческие и псевдопророческие нарративы, тексты, приписываемые религиозным деятелям, «старцам», «провидцам», «прозорливцам», в том числе анонимного и псевдонимного характера.

Предмет исследования и предметная область

Медицинская конспирологическая эсхатология сегодня представляет собой неструктурированную совокупность мифологических нарративов, согласно которым многие современные медицинские практики, технологии и мероприятия являются вовсе не тем, чем они кажутся доверчивым «профанам», — от последних скрывается, что на самом деле они разрушают духовное и физическое здоровье людей, а коварные могущественные заговорщики втайне от доверчивых масс используют «вредную медицину» в интересах грядущего антихриста. Как часто бывает, обращение к конспирологической герменевтике связано с потребностью преодолеть «страх непонятого» [Calance, 2015, 677–681], однако образующийся в результате этого конспирологический миф продуцирует новые и новые страхи. Медицинский конспирологический эсхатологический миф отличается от неэсхатологического, прежде всего целеполаганием: для медицинской неэсхатологической мифологии характерна вера в то, что коварные цели заговорщиков не имеют религиозного компонента: так, например, они могут преследовать цели обогащения и (или) быть подкупленными политическими врагами. К примеру, холерным и чумным бунтам XVIII–XIX вв. часто предшествовали слухи о том, что «полиция, доктор и попы подкуплены „англичанкой“ морить народ» [Чагадаева, 2019, 106] или же господа распространяют отраву, действуя из ненависти к простому народу. Сегодня конспирологический медицинский миф является феноменом межконфессиональным и международным [Kata, 2010, 1709–1716], а его дискурсы не привязаны к существующим междоминационным и юрисдикционным границам.

Качественный контент-анализ публикаций в сети Интернет позволяет нам сделать вывод о том, что коронавирусная конспирология формирует активно меняющуюся мифосферу: изначальные мифологемы, отвергающие болезнь как таковую, наиболее последовательным транслятором которых был Н. В. Романов (бывший схиигумен Сергей), в настоящее время в дискурсе не представлены, а на смену отвержению болезни пришли новые мифологемы, демонизирующие обусловленные эпидемией медицинские и санитарные мероприятия. Если раньше отвергалась сама болезнь, которая объявлялась вредным вымыслом заговорщиков, то теперь, на новом этапе развития мифосферы, реальность болезни под сомнение не ставится¹, предметом конспирологической интерпретации становятся противоэпидемические мероприятия: социальные ограничения, требования использовать средства индивидуальной защиты, дезинфекция помещений и, конечно же, вакцинация. Интересно, что протоколы лечения коронавирусной инфекции не становятся предметом конспирологической мифологизации. Полагаю, это связано с тем, что если информация о профилактике коронавирусной инфекции активно популяризируется СМИ, то сведения, касающиеся методов лечения, не имеют широкого распространения за пределами

¹ Заявления о том, что опасность и частотность болезни сильно преувеличены, принципиально картины не меняют.

профессионального медицинского сообщества и поэтому попросту неизвестны сторонникам эсхатологической мифологии.

Интересно, что в дискурсе фиксируются терминологические неологизмы «цифровая вакцинация» и «цифровацинальная революция» [Нац. идея России и цифровая вакцинация; Плач икон. Цифро-вакцинальная революция]. Поскольку среди фанатично настроенных «ревнителей» цифровизация давно уже воспринимается исключительно негативно, в качестве «инструмента построения электронного концлагеря антихриста», объединение двух «страшных» лексем «вакцина» и «цифровизация» служит усилению модальности страха и перлокутивной силы соответствующих высказываний. Пророческий нарратив медицинской конспирологии во многом повторяет устойчивую семиотику фильмов ужаса [Богачев, 2019, 39–49]. Запуганный «цифровой вакцинацией» адепт становится более восприимчивым к манипулятивным технологиям управления социальным поведением человека, практикуемым в сектантских сообществах. Подобные цели преследует введение других терминов-неологизмов — «вакцинофашизм» и «вакциногеноцид», о чем будет сказано ниже.

Базовые эсхатологические мифологемы и мифотеологемы

Проведенный нами анализ текстов соответствующей мифосферы позволил выявить основные мифологемы и мифотеологемы, являющиеся базовыми для эсхатологических медицинских конспирологических нарративов.

1. Противоэпидемические мероприятия в реальности являются инструментом распространения инфекции, используемым «антихристовыми слугами». Нами выявлена подобная интерпретация вакцинации, например: «Дорогие братья и сестры! Как мы и утверждали, через вакцинацию антихристовы слуги будут заражать людей и те начнут заболеть и умирать. Причем все это будет происходить с пролонгацией во времени, а также с активацией заразы, находящейся в вакцине, через, например, включение 5G» [Заражение через прививки началось]. Кроме того, аналогичным образом конспирологически интерпретируются ПЦР-тесты и мероприятия по дезинфекции помещений: «Мы абсолютно убеждены в том, что антихристова власть намеренно заражает православных священников и монахов коронавирусом, и делается это, скорее всего, через тесты» [Намеренно заражают!], «одним из косвенных доказательств того, что заражение через „дезинфекцию“ в принципе может иметь место, служит то, что во всех крупных монастырях нашей Церкви (не только в РФ, но и, например, на Украине) повальный „коронавирусный“ „мор“ наступал вскоре после соответствующей обработки территории и помещений. Так было, например, в Киево-Печерской лавре, которая долго сопротивлялась „коронавирусной“ истерии и не закрывалась для прихожан и паломников, или в Оптиной пустыни, где до „обработки“ и „тестов“ имели место всего несколько отдельных случаев заражения в нетяжелой форме, а после них „вирус“ был выявлен у 40 человек» [Коронабесы и предатели в рясах].

2. Вакцинация является печатью или «предпечатью» антихриста. Данная мифологема представлена как минимум в двух вариантах — простом и более сложном. Согласно простому варианту, вакцинирование сопровождается тайным «чипированием», то есть в тело человека внедряется микросхема, являющаяся или непосредственно печатью антихриста (начертание зверя) или ее символическим прообразом, «предпечатью»: «создан жидкий чип, который быстро обнаруживает „корона-вирус“. Этот жидкий чип пока применяется при лабораторных тестах для выявления „корона-вируса“... Свяжите эти два процесса: жидкий чип, который обнаруживает „корона-вирус“ и вакцинация от „корона-вируса“ — получите быстрое и поголовное введение печати антихриста!!!» [Созданы жидкий чип и вакцина]. Кроме того, активно воспроизводятся мифологемы, согласно которым «чипированный» человек становится полностью подконтрольным «темным силам», причем они могут даже управлять его эмоциями. Выстраивается семиотическая система (см. Рис. 1), в основе которой

лежат цепочка символических и метафорических ассоциаций, устанавливающих семантическую связь между концептом «вакцинация» и синтетической эсхатологемой «начертание зверя», в современном эсхатологическом дискурсе включающей в себя два компонента: «печать антихриста» и «предпечать».

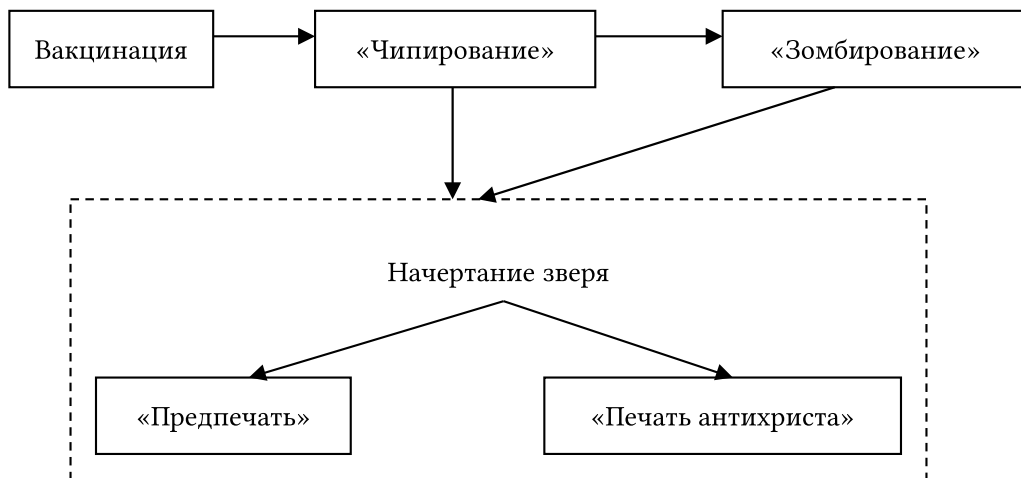


Рис. 1. Семиотическая система

Согласно более сложной версии, вакцина содержит «ДНК антихриста», внедрение которой через вакцину приводит «к генной модификации всего человека», тождественной принятию злосчастной печати и делающей невозможным покаяние в будущем [Вакцинация].

3. Демонизация противоэпидемических мероприятий, предусмотренных «Инструкцией настоятелям приходов и подворий, игуменам и игумениям монастырей Московской епархии в связи с угрозой распространения коронавирусной инфекции».

Принятие данной инструкции, предписывающей некоторые малозначительные изменения литургической практики, имеющие аналоги в церковной истории², вызвало бурю негодования в фундаменталистских кругах. Анализируя возмущенные комментарии «ревнителей», нетрудно придти к выводу, что причиной негодования стали не предписанные изменения, с литургической точки зрения достаточно невинные, но сам факт появления подобного документа, которому сразу было приписано символично-метафорическое значение «неверия в Бога», а допущение возможности заражения в храме воспринималось и воспринимается фундаменталистами как проявление модернизма, неверия, отступничества и т. д.

Формирование экстремистского дискурса³

Развитие медицинской эсхатологической конспирологии привело к значительной радикализации сектантской религиозности и формированию экстремистского дискурса.

² См., напр., толкование на 28-е правило VI Вселенского Собора в Пидалионе св. Никодима Святогорца.

³ Приведенные в данном разделе статьи цитаты носят исключительно иллюстративный материал, необходимый для обоснования выводов. Автор не пропагандирует, не распространяет экстремистские установки, являясь принципиальным их противником. Рассматриваемое в качестве «фактов социальных отношений» цитирование данных материалов в рамках научной

Проведенный контент- и интент-анализ источников позволил выявить основные тематические направления радикализации. Это:

1. Категорический запрет вакцинации, сопровождающийся открытой демонизацией противоэпидемических мероприятий. Например: «Категорически нельзя принимать вакцину! Вся пандемия устроена слугами антихриста — сам вирус, карантин и карантинные меры, закрытие храмов и кошуновства в храмах, тесты, вакцинация и сертификаты о вакцинации — всё это от антихриста и его слуг!» [Выбор каждого].

2. Запрет молитвенного и евхаристического общения со всеми имеющими сертификат о вакцинации. Условием принятия в общение подобных лиц является уничтожение документов, включая сертификат о вакцинации, покаяние и несение епитимьи. Например: «Если кающийся Христианин сожжет СНИЛС, сертификат о вакцинации, ковид-паспорт и биометрические документы, если отойдет от экуменистов, покается у верного священника, мы можем сразу принять его в молитвенное общение, а через 40 дней можем допустить его ко Святому Причащению» [Выбор каждого]. Для дискредитации вакцинации используется терминологический неологизм «вакцинофашизм», что содержит непосредственное обвинение сторонников вакцинации в фашизме или симпатиях к фашизму, что очевидно имеет признаки диффамации. Именование оппонентов «фашистами» или «сочувствующими фашизму» может быть инструментом разжигания по отношению к ним ненависти. Кроме того, данная публикация включает в себя портрет человека, имеющего портретное сходство с президентом России В. В. Путиным и фюрером нацистской Германии А. Гитлером, а также карикатуру, на которой фюрер нацистской Германии А. Гитлер дружески похлопывает по щеке человека, имеющего портретное сходство с президентом России В. В. Путиным.

3. Уподобление медиков, осуществляющих противоэпидемические мероприятия, «фашистам», предписание их метафорической, а возможно, и реальной казни через повешение. Например: «Медики собственными руками сознательно отправляют людей в могилы своими шприцами со смертельной жижей, превосходя зверства фашистских палачей в концлагерях. И за это они скоро наследуют ту же участь, что и гитлеровцы, которые после войны болтали ножками на виселицах» [Вакцинофашизм усилится].

4. Уподобление органов власти, вводящих противоэпидемические ограничения, «фашистам», уподобление вакцинации «геноциду». Для усиления перлокутивной силы наррации введен еще один новообразованный термин «вакциногеноцид», используемый для развития модальности страха. Призыв к неповиновению власти и вооруженному противостоянию, «бою». Например: «Народ России должен заставить кремлевских фашистов прекратить вакциногеноцид. В противном случае завтра мы не сможем без сатанинского QR-кода и смертельной прививки и в магазин за хлебом сходить, и из дома выйти. Фашистам нужно дать бой!» [Кремлевских фашистов нужно «сносить»]. Обвинение в фашизме является устойчивым приемом диффамации своих противников, используемым религиозно мотивированными борцами с противоэпидемическими мероприятиями. Подобные обвинения не только имеют целью дискредитацию противников, но и создают обвинителям позитивный имидж «антифашистов», который призван превентивно дезавуировать обвинения в экстремизме (в общественном сознании понятия «фашизм» и «экстремизм» во многом тождественны, а образ «антифашиста» априорно положительный), способствовать успеху их пропаганды.

дискуссии соответствует Постановлению Верховного Суда Российской Федерации от 28 июня 2011 г. № 11 г. Москва «О судебной практике по уголовным делам о преступлениях экстремистской направленности»: «не является преступлением, предусмотренным статьей 282 УК РФ, высказывание суждений и умозаключений, использующих факты межнациональных, межконфессиональных или иных социальных отношений в научных или политических дискуссиях и текстах и не преследующих цели возбудить ненависть либо вражду, а равно унижить достоинство человека либо группы лиц по признакам пола, расы, национальности, языка, происхождения, отношения к религии, принадлежности к какой-либо социальной группе».

5. Призывы к реальной войне / «подготовке к войне» с органами власти и всеми сторонниками противоэпидемических мероприятий, например; «Нам нужно быть в любой момент готовыми к реальной войне с оккупантами. Они стремительно идут в наступление. Они уже калечат и убивают вакцинами наших родных и близких, наших детей. Скоро без сертификата о вакцинации нельзя будет ни купить, ни продать... Так лучше умереть в бою, нежели умирать от какой-нибудь вакцины или от голода, и видеть, как из-за твоей трусости гибнет не только телом, но и душой твой ребенок» [Начинается война с антипрививочниками]. В этом контексте становится понятным значение призыва «умереть за Россию», с которым бывший схиигумен Сергей Романов обращался к своим последователям [Спецназ задержал]. Иногда подготовка к войне предполагает предшествующий разрыв социальных отношений и эскапистский уход из городов «на землю»: «но блаженнее выйти из системы зверя, переселиться на землю, молиться и духовно готовиться к Битве за Святую Русь» [Выбор каждого].

6. Пророчества о том, что архиереи, поддерживающие противоэпидемические мероприятия, будут казнены после восстановления в России неограниченной монархии, например: «Вот потому мы и не имеем никакого общения с этими жидами в архиерейских одеждах, а молим Христа о даровании нам, грешным, Царя, который за все их преступления не только снимет с них саны, но и казнит немалое число их. Слава Богу за все! Царь грядет!» [Они потеряют митр. вместе с головами].

* * *

Приведенные выше цитаты не только свидетельствуют о наличии тенденций радикализации религиозной ситуации и формирования экстремистского дискурса под влиянием противоэпидемических мероприятий, но актуализируют необходимость защиты пользователей сети Интернет от подобного вредного, травмирующего психику контента. Проведенное исследование показало, что в настоящее время спекуляция вокруг противоэпидемических мероприятий, провокационные обвинения их сторонников в «маловерии» и «отступничестве» активно используются в целях радикализации конфессиональных отношений и трансляции идей экстремизма под прикрытием идеологических установок религиозного псевдотрадиционализма.

Источники и литература

1. Богачев (2019) — *Богачев А. М.* Фильмы ужасов и ночные кошмары: некоторые аспекты психологического анализа явлений // Психология и психотехника. 2019. № 4. С. 39–49.

2. Вакцинация — Вакцинация — создание генномодифицированного человека с геном падших ангелов (признание бывшего масона). URL: http://www.logoslovo.ru/forum/all/topic_23738/ (дата обращения: 27.02.2022).

3. Вакцинофашизм усилится — Вакцинофашизм усилится... Путин потребовал ускорить темпы вакцинации от коронавируса в России. URL: <https://3rm.info/main/85888-vakcinofashizm-usilitsja-putin-potreboval-uskorit-tempy-vakcinacii-ot-koronavirusa-v-rossii.html> (дата обращения: 27.02.2022).

4. Всадники апокалипсиса — Всадники апокалипсиса: вирус, война, голод и новый мировой порядок. URL: <https://unworld.ru/konspirologiya/vsadniki-apokalipsisa/> (дата обращения: 27.02.2022).

5. Выбор каждого — Выбор каждого: вакцинация от антихриста или спасение во Христе! URL: <https://3rm.info/main/85532-otcy-afonity-vybor-kazhdogo-vakcinacija-ot-antihrista-ili-spasenie-vo-hriste-video.html> (дата обращения: 27.02.2022).

6. Головушкин (2018) — *Головушкин Д. А.* Современный православный фундаментализм or псевдофундаментализм? // Известия Иркутского государственного университета. Сер.: Политология. Религиоведение. 2018. Т. 25. С. 92–102.

7. Заражение через прививки началось — Заражение через прививки началось. URL: <https://3rm.info/main/83112-zarazhenie-cherez-priviki-nachalos-i-v-britanii-uzhe-predupredili-obystrote-rasprostraneniya-jakoby-novogo-tipa-koronavirusa.html> (дата обращения: 27.02.2022).
8. Коронабесы и предатели в рясах — Коронабесы и предатели в рясах. URL: <http://amin.su/content/analitika/9/6580/> (дата обращения: 27.02.2022).
9. Кремлевских фашистов нужно «сносить» — Кремлевских фашистов нужно «сносить»... Вот так они готовят геноцид — принудительную вакцинацию. URL: <https://3rm.info/main/80464-kremlevskih-fashistov-nuzhno-snosit-vot-tak-oni-gotovjat-genocid-prinuditelnuju-vakcinaciju-video.html> (дата обращения: 27.02.2022).
10. Лебедев (2018) — *Лебедев В. Ю.* Культурология, медицина и религия в поле антропологии: конфликт или синтез? // *Acta eruditorum*. 2018. № 25. С. 21–26.
11. Намеренно заражают! — Намеренно заражают! URL: <https://3rm.info/main/79860-naмеренно-zarazhajut-ukraina-pravoslavnyh-zarazjat-koronavirusom.html> (дата обращения: 27.02.2022).
12. Нац. идея России и цифровая вакцинация — Нац. идея России и цифровая вакцинация. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=v8fmVx-5NWM&t=176s> (дата обращения: 27.02.2022).
13. Начинается война с антипрививочниками — Начинается война с антипрививочниками... URL: <https://3rm.info/main/86092-nachalas-vojna-s-antiprivivochnikami-semja-antiprivivochnikov-jakoby-umerla-ot-covid-19-za-nedelju.html> (дата обращения: 27.02.2022).
14. Они потеряют митр. вместе с головами — Они потеряют митр. вместе с головами... Обращение к Шевкунову — пропагандисту сатанинской вакцинации. URL: <https://3rm.info/main/85842-oni-poterjajut-mitry-vmeste-s-golovami-obraschenie-k-shevkunovu-propagandistu-sataninskoj-vakcinacii.html> (дата обращения: 27.02.2022).
15. Плач икон. Цифро-вакцинальная революция — Плач икон. Цифро-вакцинальная революция. URL: https://www.youtube.com/watch?v=_1RcLjSPh2U&t=93s (дата обращения: 27.02.2022).
16. Прилуцкий (2019) — *Прилуцкий А. М.* Эсхатологическая мифологема сакрального убежища в дискурсах православных субкультур // *Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Сер.: Гуманитарные и социальные науки*. 2019. № 3. С. 128–136.
17. Прилуцкий (2020) — *Прилуцкий А. М.* Коронавирусная инфекция и религиозные дискурсы медицинской конспирологии // *Известия Иркутского государственного университета. Сер.: Политология. Религиоведение*. 2020. Т. 33. С. 108–114.
18. Созданы жидкий чип и вакцина — Созданы жидкий чип, который обнаруживает «корона-вирус», и вакцина от «корона-вируса»! Все вместе — быстрое и поголовное введение «гена» антихриста и его начертания?! URL: <https://monomah.org/archives/22053> (дата обращения: 27.02.2022).
19. Спецназ задержал — Спецназ задержал отлученного от церкви схиигумена Сергия. Ранее он опубликовал в сети ролик с призывом к своим сторонникам «умереть за Россию». URL: <https://lenta.ru/brief/2020/12/29/sergy/> (дата обращения: 27.02.2022).
20. Стратегия противодействия экстремизму — Стратегия противодействия экстремизму в Российской Федерации до 2025 года. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_194160/ (дата обращения: 27.02.2022).
21. Чагадаева (2019) — *Чагадаева О.* Нас морить хотят! Убьем доктора! // *Родина*. 2019. № 3. С. 102–106.
22. Calance (2015) — *Calance M.* Globalization and the Conspiracy Theory // *Procedia Economics and Finance*. 2015. Vol. 23. P. 677–681.
23. Kata (2010) — *Kata A. A.* Postmodern Pandora's box: Anti-vaccination misinformation on the Internet // *Vaccine*. 2010. Vol. 28. P. 1709–1716.
24. Massimo, Madisson, Ventsel (2020) — *Massimo L., Madisson M., Ventsel A.* Semiotic approaches to conspiracy theories // *Routledge handbook of conspiracy theories*. L.; N.Y.: Routledge, Taylor & Francis group, 2020. P. 43–56.

Священник Александр Зиновкин

**Семантика слова ܐܘܢܓܠܝܘܢ ʿĒWANGĒLĪŌN «Евангелие»
в комментарии Ишоода Мервского
на Евангелие от Матфея**

УДК 27-246:27-277.2+81

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_90

Аннотация: Настоящая статья представляет собой исследование семантики иноязычного слова ܐܘܢܓܠܝܘܢ ʿēwangēlīōn в сирийском комментарии Ишоода Мервского на Евангелие от Матфея по древнейшему списку Dorn 622, в котором содержится весь комментарий Ишоода на Новый Завет. В комментарии данное слово, как правило, аккумулирует все, что связано с жизнью Иисуса и его учением, но иногда оно репрезентирует книгу Евангелие. Во второй части статьи рассматривается сирийское слово ܫܒܪܬܐ šbartā, которое является сирийским эквивалентом греческого слова ܐܘܢܓܠܝܘܢ ʿēwangēlīōn. В исследовании отмечается, что лексема ܫܒܪܬܐ šbartā восходит к еврейскому слову בְּשׂוֹרָה bśōrā, однако если в Ветхом Завете это сирийское слово имеет значение «благая весть» в общем смысле, то в Новом Завете оно неразрывно связано с Евангелием Иисуса, то есть с его жизнью и учением.

Ключевые слова: Ишоода Мервский, Новый Завет, Ветхий Завет, евангелие, Пешитта, Dorn 622.

Об авторе: **Священник Александр Юрьевич Зиновкин**

Кандидат богословия, магистр филологии, доцент кафедры древних языков Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: zinovkinpds@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7227-1836>

Для цитирования: Зиновкин А., свящ. Семантика слова ܐܘܢܓܠܝܘܢ ʿĒWANGĒLĪŌN «Евангелие» в комментарии Ишоода Мервского на Евангелие от Матфея // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 90–99.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Priest Alexandre Zinovkin

**The Semantics of the Word ܐܘܢܘܢܐ ܐܘܢܘܢܐ ܐܘܢܘܢܐ 'ĒWANGĒLĪŌN 'GOSPEL'
in the Commentary of Ishodad of Merv
on The Gospel of Matthew**

UDK 27-246:27-277.2+81

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_90

Abstract: The aim of the present article is to present the lexical semantic features of the foreign word ܐܘܢܘܢܐ ܐܘܢܘܢܐ ܐܘܢܘܢܐ 'ēwangēlīōn in the commentary of Ishodad of Merv on the Gospel of Matthew according to the ancient manuscript Dorn 622, which contains Ishodad's entire commentary on the New Testament. As a rule, this word is used in the commentary to refer to the life of Jesus and his teachings, sometimes representing the book of the Gospel. The second part of the article deals with the Syrian word ܫܒܪܬܐ ܫܒܪܬܐ ܫܒܪܬܐ *šbartā* that is the Syriac equivalent of the Greek word ܐܘܢܘܢܐ ܐܘܢܘܢܐ ܐܘܢܘܢܐ 'ēwangēlīōn. The study observes that the lexeme ܫܒܪܬܐ ܫܒܪܬܐ ܫܒܪܬܐ *šbartā* has the meaning of *good news* in a general sense in the Old Testament but acquires a sacred meaning in the New Testament, where it is inextricably linked with the Gospel of Jesus that is with his life and teaching.

Keywords: Ishodad of Merv, New Testament, Old Testament, Gospel, Peshitta, Dorn 622.

About the author: **Priest Alexandre Yurievich Zinovkin**

Candidate of Theology, Master of Philology, Associate Professor of the Department of Ancient Languages of St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: zinovkinpds@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7227-1836>

For citation: Zinovkin A., priest. The Semantics of the Word ܐܘܢܘܢܐ ܐܘܢܘܢܐ ܐܘܢܘܢܐ 'ĒWANGĒLĪŌN 'GOSPEL' in the Commentary of Ishodad of Merv on the Gospel of Matthew. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 90–99.

Ишопад Мервский, крупный сирийский экзегет середины IX в., составил пространный комментарий на всю Библию, который был полностью издан в начале и середине прошлого XX столетия [Gibson, 1911–1916; Vosté, Van den Eynde, 1950–1981]. Исследователями было отмечено, что данный комментарий представляет собою специфические катены, составленные из многих древних сочинений, среди которых наиболее важное место занимают толкования Феодора Мопсуестийского (ок. 350–428) [Van Rompray, 1977; Molenberg, 1997; Hofstra, 1998]. Вместе с этим было обнаружено, что комментарий Ишопада содержит большое количество заимствованной лексики из греческого, еврейского, персидского и латинского языков. Чаще всего встречается греческая лексика, особенно в толковании на Новый Завет, что естественным образом обусловлено влиянием исходного греческого новозаветного текста на Пешитту и сирийские библейские комментарии. Семантическая природа всех этих заимствований является до сих пор малоизученной. Это обусловлено прежде всего тем, что почти все исследователи комментария Ишопада Мервского, как правило, обращали внимание только на содержащиеся в нем древние письменные источники. Семантический разбор лексических заимствований от случая к случаю встречается в сносках к английскому и французскому переводам комментария М. Д. Гибсон [Gibson, 1911–1916] и С. Ван ден Эйнде [Vosté, Van den Eynde, 1950–1981], а также Й. Д. Хофстра [Hofstra, 2019]; некоторая еврейская лексика была рассмотрена Дж. А. Лундом [Lund, 2006], персидская – М. Магги [Maggi, 2003]. Очевидно, что сложившуюся ситуацию следует признать неудовлетворительной. В этой связи исследование лексических заимствований в комментарии Ишопада Мервского позволило бы восполнить образовавшуюся лауну в сирийском средневековом языкознании.

В настоящей статье предлагается семантический анализ одного иноязычного слова, ܐܘܢܓܠܝܘܢ *ʿewangēlīōn*, образованного от греческого слова εὐαγγέλιον «Евангелие, Благая весть». Мы рассмотрим его на примере комментария Ишопада на Евангелие от Матфея, который является наиболее пространным новозаветным комментарием, в сравнении с остальными толкованиями (см. состав рукописи в: [Пигулевская, 1960, 113–116]). Кроме того, исследование будет осуществляться на материале Петербургского кодекса Dorn 622 (= Saint Petersburg Syr. 33), который является наиболее древним из сохранившихся списков с новозаветным комментарием Ишопада и который до сих пор остается не изданным [Hofstra, 2019, XXIII, XXVIII–XXXII; Зиновкин, 2020].

Семантика слова ܐܘܢܓܠܝܘܢ *ʿewangēlīōn*

ܐܘܢܓܠܝܘܢ *ʿwnglywn* [*ʿewangēlīōn*] «Евангелие, Благая весть» – от греч. εὐαγγέλιον. На протяжении всего Петербургского кодекса сирийская транслитерация имеет одинаковую форму: ܐ – ܐܘܐ *ʿw* (алаф-уау); ܘܘ – ܘܘܘ *g* (гамал); ܝ – ܝܘܘ *y* (юод); ܘܘ – ܘܘܘ *w* (уау). В комментарии встречается также однокоренное слово ܐܘܢܓܠܝܘܢ *ʿwnglyst* [*ʿewangelīstā*] «евангелист», которое представляет собой транслитерацию греческого слова εὐαγγελιστής; суффикс -ιστ- – ܣܬ *st* (самех-тет); окончание -ής – ܐܘܐ *ʿ* (алаф) для реализации эмфатического состояния имени.

В христианской литературе греческое слово εὐαγγέλιον служит, как правило, для обозначения жизни и учения Иисуса Христа и книг с данным содержанием [Lampe, 1961, 555–559]. Соответственно, производное от него слово εὐαγγελιστής сохраняет мотивировочный признак [Lampe, 1961, 559]. Согласно толковнику Бар Бахлюлю, слово ܫܒܪܬܐ *shbartā* является сирийским эквивалентом иноязычного слова ܐܘܢܓܠܝܘܢ *ʿewangēlīōn*. Значение последнего определяется им как ܫܒܪܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܪܝܫܐ ܕܡܪܫܐ ܕܡܫܝܚܐ «Евангелие, т. е. древний/первый призыв о Царстве Божиим» или مرشد ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܪܝܫܐ ܕܡܫܝܚܐ «Благовестие, т. е. древний/первый призыв о Царстве Божиим» или ܡܫܝܚܐ ܕܡܪܝܫܐ ܕܡܫܝܚܐ «Благовестие, т. е. древний/первый призыв о Царстве Божиим» [Duval, T. I, 1901, 68]. Иными словами, Бар Бахлюль вкладывает в иноязычное слово значение либо «Благая весть как учение», либо «Благая весть как название книги». М. Соколов определяет слово одной дефиницией – «Евангелие (gospel)» [Sokoloff, 2009, 17–18].

(4)

5r

21 20
 23 22
 24

(5r)²⁰ Итак, то же самое и книга Рождества названа ²¹ *Евангелием*. Следует также иметь в виду, что началом *Евангелия* ²² является Крещение Христа, однако те события, которые произошли с момента его Зачатия ²³ до Крещения, добавляются к *Евангелию* в качестве дополнения. Ибо ²⁴ *Евангелие* может также истолковываться как «Благая весть», и «Благая весть» которая начинается с Крещения (5r:20b–24).

Слово *ʿewangēliōn* четыре раза встречается в данном отрывке. Следует обратить внимание на два уточнения, которые делает Ишопад. Во-первых, Евангелие начинается с крещения Иисуса и Его выхода на общественное служение, а то, что предшествует Его крещению, является дополнением к евангельской истории. Во-вторых, в качестве сирийского аналога греческого *ʿewangēliōn* выступает то же слово *špartā* (ср. 1v:12). Оба варианта одинаково репрезентируют сему «Благая весть».

Для Ишопада Евангелие тождественно понятию «Новый Завет», который был заключен между Богом и всеми людьми через посредство Иисуса. Это представление противопоставляется понятию «Ветхий Завет», который был установлен между Богом и израильским народом через посредство Моисея. В этой антонимической парадигме Евангелие противопоставляется Закону, то есть Новый Завет противопоставляется Ветхому Завету соответственно:

(5)

15v

9
 10
 11
 12

(15v)⁹ [...] Некоторые ¹⁰ изображают через верблюжие волосы Закон и *Евангелие*, ¹¹ поскольку верблюд наполовину нечист, а наполовину — чист, ибо он жует жвачку, ¹² подобно чистым (животным), но у него не раздвоены копыта, подобно нечистым (животным) (15v:9b–12a).

(6)

18r

24
 25
 26

(18r)²⁴ [...] Поэтому дай нам, о Иоанн, ²⁵ исполнить правду Ветхого закона, дабы мы начали, ²⁶ по милости, *Евангелие* (18r:24b–26a).

В контексте комментария одежд Иоанна Крестителя (см. Мф 3:4) (пример 5) делается различие между Евангелием и законом, то есть между Новым Заветом и Ветхим Заветом, которые получают метафорическое значение «чистый» и «нечистый». Иоанн Креститель должен стать посредником в исполнении «правды Ветхого закона» (см. Мф 3:15) (пример 6), чтобы было положено начало Евангелию. Соответственно, оба слова включаются в антонимическую парадигму «ветхий — новый».

Евангелие является учением Иисуса. В этой связи тот, кто не слушает это учение, является *šānē d'ewangēliōn* «ненавистниками *Евангелия*» (33r:22a) (см. Мф 10:16–23). Книжники и фарисеи сидят на *kürsyā dmüşē* «троне Моисея» (64r:19) и судят народ (Мф 23:2). Они повесили на свою шею *tēplē* «тефилин» (64r:23a), тогда как теперь *tālēyn mhaymnē l'ewangēliōn baqdālḥōn* «верующие вешают *Евангелие* на свою шею» (64r:25).

В комментарии Ишопада Мервского в зону семантического ядра слова *ʿewangēliōn* попадает также значение «Евангелие как книга». В этих случаях речь идет

о литературном памятнике, который является христианским источником и противопоставляется книгам, почитаемым в иудаизме, то есть Танаху, или כְּסֵפֶת הַמִּצְוֹת *attiqūt ktābā* «Ветхой книге» (1v:18). Так, например, рассматривая этимологию еврейского слова יָבֵט *nēšōr* «отросток» (14v:20–15r:4), автор называет Евангелие книгой, подобно тому как евреи называют «свою» Библию книгой:

- (7) 15r
כִּי יִשְׁפָּטֶנּוּ ⁶ כְּסֵפֶת הַמִּצְוֹת כִּי יִשְׁפָּטֶנּוּ ⁵ כִּי יִשְׁפָּטֶנּוּ ⁴ [...] ⁴
סִימָנָא דְּעִבְרָא
(15r) ⁴ [...] Если же иудей желает обогатить *Евангелие* по причине отсутствия примера, ⁶ тогда его самого обличает книга, которой он хвастается (15r:4–6b).

Однако яснее об этом автор комментария говорит в контексте Тайной Вечери, когда Иисус устанавливает Евхаристию:

- (8) 76r
כִּי יִשְׁפָּטֶנּוּ ⁵ כִּי יִשְׁפָּטֶנּוּ ⁴ כִּי יִשְׁפָּטֶנּוּ ⁴
יִשְׁפָּטֶנּוּ ⁶ כִּי יִשְׁפָּטֶנּוּ ⁴
(76r) ⁴ И Он выжал кровь Свою и научил, как нужно это вкушать, когда первым ⁵ съел, как обозначает *Евангелие*: «Не буду пить отныне ⁶ от сего плода виноградного и пр. (76r:4–6b).

В этом последнем примере Ишопад цитирует текст из Евангелия от Матфея, тем самым указывая на конкретную книгу.

Выше было отмечено, что для обозначения автора Евангелия в комментарии, как правило, используется лексема מְבַרְרֵי *ʿewangēlistā*, которая представляет собою транслитерацию греческого εὐαγγελιστής «евангелист». Рассмотрим несколько примеров:

- (9) 5v
כִּי יִשְׁפָּטֶנּוּ ¹⁰ כִּי יִשְׁפָּטֶנּוּ [...] ⁹
כִּי יִשְׁפָּטֶנּוּ ¹², כִּי יִשְׁפָּטֶנּוּ ¹¹ כִּי יִשְׁפָּטֶנּוּ
כִּי יִשְׁפָּטֶנּוּ ¹¹ כִּי יִשְׁפָּטֶנּוּ
(5v) ⁹ [...] Таким образом, *евангелист*, желая показать, ¹⁰ что обещания и обетования уже завершились и исполнились, ¹¹ справедливо поместил имена отцов в качестве предисловия в начало ¹² своего произведения для обличения злых и ободрения верующих (5v:9b–12).

- (10) 7r
כִּי יִשְׁפָּטֶנּוּ ¹⁷ כִּי יִשְׁפָּטֶנּוּ [...] ¹⁶
כִּי יִשְׁפָּטֶנּוּ
(7r) ¹⁶ [...] Поэтому правы оба ¹⁷ *евангелиста*: Матфей, считающий по кровному (букв. природному) родству, и Лука — по законному (родству) (7r:16b–17).

Иноязычное слово מְבַרְרֵי *ʿewangēlistā* используется в приведенных примерах для названия авторов четырех канонических Евангелий. Эти евангелисты называются по именам, если Ишопад делает сравнение между ними в объяснении трудного евангельского места (см. пример 10).

С другой стороны, когда речь идет о проповеди Благой вести, ее проповедники, как правило, обозначаются словами, образованными от корня *krz* «возвещать, проповедовать». Например, апостолы называются כְּרֹזֵי בְּיַד יְהוָה *kārōzē ddahlēt ʿālāhā* «проповедниками страха Божия» (5r:2), כְּרֹזֵי הַדָּחַדָּתָא *kārōzē dahdātā* «проповедниками Нового (Завета)» (31r:27), которые отныне служат Иисусу и Его миссии. Иисус

посылает их, чтобы они **נְשִׁיבֵי חֲבִיבֵי הַחַיָּה נְמוֹסָא הֲדַתָּא מְקַרְרִינֵי (h)waw** «новый закон проповедовали» (31v:15), за что должны претерпеть мучения эти **מַקְרְזָנֵי** «проповедники» (41r:7b). Однако тот, кто противостоит **שְׁבַרְתָּא** «Благой вести» и **כְּרוֹזֵי** *kārōzē* «проповедникам», потерпит неудачу: **מְדַמְמִין בְּדִינָא** ([?])*hrāyā* «они будут плакать на последнем Суде» (42a:11b-12).

От корня *krz* образуется имя существительное **כְּרוֹזֵי** *kārōzūtā*, которое служит для обозначения самого предмета проповеди апостолов. Это – проповедь, но проповедь именно об учении Иисуса. Так, в притче о закваске, которая квасит все тесто (Мф 13:33–35), закваска является образом **מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי** *mšarthūtā d-kārōzūtā* «изобилия *проповеди*» (42v:3–4). В притче о неводе (Мф 13:47–50) эта **כְּרוֹזֵי** *kārōzūtā* «проповедь» называется неводом, охватившим всю ойкумену разных по уму и вероучению людей (43r:10, 12).

שְׁבַרְתָּא *sbartā* как сирийский эквивалент греческого слова **ἔβανγέλιον** *ēwangēlīōn*

Лексема **שְׁבַרְתָּא** *sbartā* восходит к еврейскому слову **בְּסוֹרָה** *bsōrā*. Сирийский язык свидетельствует о метатезе согласных *bs > sb* [Sokoloff, 2009, 965]. В общем предисловии к комментарию на Новый Завет Ишодад отмечает, что слово **שְׁבַרְתָּא** *sbartā* «нигде не читается в Ветхой книге» (1v:18), то есть не встречается в Ветхом Завете. Данное замечание требует отдельного исследования.

В комментарии это слово является сирийским аналогом греческого **εὐαγγέλιον** «Евангелие» (см. 1v:12–19). Оба слова взаимозаменяемы, то есть сирийский эквивалент может в комментарии употребляться отдельно в значении «Благая весть». Рассмотрим несколько примеров:

(11) **4v**
אֲנִי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי [...] ²³
אֲנִי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי [...] ²⁶

(4v) ²³ [...] Итак, давайте обратимся (сначала) к плану, который он предлагает нам, и скажем, какая причина ²⁴ побудила агиос святого Матфея заключить *Евангелие* в книгу. ²⁵ После вознесения Господня и сошествия Духа ²⁶ апостолы стали проповедовать *Благую весть* по всей Иудее (4v:23–26).

(12) **16r**
אֲנִי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי [...] ¹⁹
אֲנִי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי [...] ²⁷

(16r) ¹⁹ [...] Удалился ²⁰ же Иоанн в пустыню после того, как был отнят от груди [...], ²⁶ а во-вторых, в знак необыденных новых обычаев ²⁷ *Благой вести*, а также необходимости и сложности ее заповедей (16r:19b–27).

(3) **23r**
אֲנִי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי [...] ¹⁹
אֲנִי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי [...] ²¹

(23r) ¹⁹ [...] То, что человек имеет милосердие к добрым, ²⁰ он исполняет естественную и законную правду, но не благодать ²¹ Отца небесного, которую заповедует *Благая весть* Господа (23r:19b–21).

(4) **24v**
אֲנִי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי [...] ⁸
אֲנִי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי מְשַׂרְתְּוּתָא דְכְּרוֹזֵי [...] ¹⁰

(24v) ⁸ [...] Так и те, которые были наставлены согласно *Благой вести*, ⁹ по мере того, как они укрепляются в божественном избрании, ¹⁰ достойны всяческих похвал (24v:8b–10a).

Во всех представленных примерах слово ܫܒܪܬܐ *šbartā* имеет значение «Благая весть». Она проповедуется (пример 11), в ней много необыденного (пример 12), она исполнена заповедей Господних (пример 13), в ней сохраняются (пример 14). В других местах комментария этот семантический признак сохраняется. Так, семья сеятеля, упавшее при дороге (см. Мф 13:3–23), обозначает тех, кто не принял ܠܗܡܠܐ ܕܫܒܪܬܐ «слова Благой вести» (41r:13). В притче о неводе (Мф 13:47–50) Иисус учит о ܪܒܘܒܐܝ ܕܫܒܪܬܐ *rabūṭāh dšbartā* «величии Благой вести», которая захватывает весь мир, словно брошенная сеть (43a:8–9).

Соответственно, данная лексическая единица имеет одно семантическое наполнение, а именно «Благая весть». В отличие от лексемы ܐܘܘܢܓܠܝܘܢ *ʿewangēlīōn*, слово ܫܒܪܬܐ *šbartā* не употребляется в комментарии в значении «книга».

В Пешитте Нового Завета формы с корнем *sbr* (Ш) встречаются достаточно часто. Так, имя существительное ܫܒܪܬܐ *šbartā* встречается 46 раз (Мф 4:23; 9:35; 24:14; 26:13; Мк 1:14, 15; 8:35; 10:29; 13:10; 14:9; 16:15; Деян 12:24; 15:7; 20:24; Рим 15:19; 1 Кор 4:15; 9:12, 14, 18, 23; 2 Кор 2:12; 9:13; 10:14; 11:4, 7; Гал 1:6, 7, 11, 2:2, 5, 7; Еф 1:13; 6:19; Флп 1:27; 2:22; 4:15; 1:5; 1 Сол 2:2, 4, 8, 10; 3:2; 2 Сол 1:8; 1 Пет 4:17; 1 Ин 1:5). Как правило, во всех данных случаях (особенно в Евангелиях) сирийское слово используется для перевода греческого слова εὐαγγέλιον. Транслитерация ܐܘܘܢܓܠܝܘܢ *ʿewangēlīōn* встречается редко (см., напр., Рим 10:16). Аналогичным образом греческое слово εὐαγγελιστῆς обычно передается посредством ܡܫܒܪܐܢܐ *msabbrānā* (Деян 21:8; Еф 4:11; 2 Тим 4:5), а не ܐܘܘܢܓܠܝܫܬܐ *ʿewangēlistā*, как это регулярно наблюдается в комментарии Ишодада Мервского. Среди глагольных форм наиболее употребительной является форма причастия породы *Pa^oel* ܡܫܒܪܐܢܐ *msabbar* (Мф 11:5; Лк 2:10; 3:18; 8:1; 9:6; 20:1; Деян 8:12, 35, 40; 11:20; 13:5, 32; 14:7, 15, 21; 15:35; 16:17; 17:3, 23; Рим 10:15 [2 раза]; 12:12; 1 Кор 7:9; 9:12, 13, 16, 18; Гал 1:9, 23). Как и в случае слова ܫܒܪܬܐ *šbartā*, аналогичная причастная форма ܡܫܒܪܐܢܐ чаще всего передает греческий глагол εὐαγγελίζω.

В Пешитте Ветхого Завета имя существительное ܫܒܪܬܐ *šbartā* встречается, насколько нам известно, три раза, и только в 2 Цар — 4:10 и 18:25, 27:

Таблица 1. 2 Цар 4:10 согласно версиям P, MT и LXX

P	MT	LXX
ܠܗܡܠܐ ܕܫܒܪܬܐ ܠܗ ܡܫܘܒܝܢܐ	אשר לתת-לו בשרה	ῥῆ ἔδει με δοῦναι εὐαγγέλια
Вместо того чтобы воздать мне ему (за) <i>благую весть</i> .	Которому надлежало мне воздать (за) <i>благую весть</i> .	Которому надлежало мне воздать (за) <i>благую весть</i> .

Рихав и Баан, военочальники Иевосфея, сына царя Саула, приходят к Давиду в Хеврон, чтобы принести *благую весть* о том, что они убили Иевосфея. Однако Давид не принимает это благое весть и убивает их. Таким образом, значение «благая весть» передается словами ܫܒܪܬܐ *šbartā* — ܒܫܘܪܐ *bsōrā* — εὐαγγέλια.

Таблица 2. 2 Цар 18:25, 27 согласно версиям P, MT и LXX

P	MT	LXX
ܐܡܪ ܫܒܪܬܐ ܠܗ ܡܫܘܒܝܢܐ ܫܒܪܬܐ ܕܫܒܪܬܐ ܕܫܒܪܬܐ ܫܒܪܬܐ ܕܫܒܪܬܐ ܕܫܒܪܬܐ ܫܒܪܬܐ ܕܫܒܪܬܐ ܕܫܒܪܬܐ	ויאמר המלך א-לבדו בשורה בפיו [...] ויאמר המלך איש טוב זה ואל-בשורה טובה בוא	Καὶ εἶπεν ὁ βασιλεὺς εἰ μόνος ἐστίν, εὐαγγέλια ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ [...]. Καὶ εἶπεν ὁ βασιλεὺς Ἴσθὺρ ἄγαθός οὗτος καὶ γε εἰς εὐαγγελίαν ἀγαθὴν ἐλεύσεται
И сказал царь: «если он один, то <i>благая весть</i> в устах его». [...] Сказал	И сказал царь: «если он один, то <i>благая весть</i> в устах его». [...] И сказал	И сказал царь: «если он один, то <i>благая весть</i> в устах его» [...]. И сказал

царь: «этот муж хорош и идет с хорошей <i>благодатью</i> ».	царь: «этот муж хорош и идет с хорошей <i>благодатью</i> ».	царь: «этот муж хорош и идет с хорошей <i>благодатью</i> ».
---	---	---

В трех библейских версиях текст является почти одинаковым. Как и в предыдущем случае, значение «благая весть» передается посредством שְׂרָרָה *šbartā* — בְּשׂוֹרָה *bśōrā* — $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha$. Дважды это слово исходит из уст царя Давида, который находится в ожидании благополучного исхода междоусобной распри, возникшей между ним и его сыном Авессаломом. Следует отметить, что в 2 Цар 18:27 с именем существительным בְּשׂוֹרָה *bśōrā* согласуется имя прилагательное טוֹבָה *tōbā* «хорошая». Аналогичное согласование встречается также в комментарии Ишопада Мервского (см. 1v:12–19).

Из представленных примеров следует, что сирийская лексическая единица женского рода שְׂרָרָה *šbartā* репрезентирует еврейское слово בְּשׂוֹרָה *bśōrā* и греческое $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha$, которые также имеют женский грамматический род. В Ветхом Завете корень *bśr* встречается 30 раз, из которых 15 случаев употребления в качестве глагола в интенсивных породах *Pi'el* и *Hitpa'el*, 9 случаев — как субстантивированное причастие, 6 случаев — как имя существительное. В двух случаях от корня *bśr* образуются формы имени существительного בְּשׂוֹרָה *bśōrā* (2 Цар 18:27) и глагола 2 лица единственного числа мужского рода הִבְשַׁר в породе *Pi'el* (3 Цар 1:42), с которыми согласуется имя прилагательное טוֹבָה/טוֹב «хорошая». Аналогичное согласование встречается также в комментарии Ишопада Мервского (см. 1v:12–19). Важным с точки зрения богословия Ветхого Завета и особенно Нового Завета является пассаж Ис 61:1, где выражение לְבַשׂר יְנַיִם «чтобы *благовествовать* нищим» понимается в Лк 4:18 в мессианском ключе (ср. Мф 4:23). Еврейский конструктивный инфинитив לְבַשׂר переводится в LXX посредством $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ (инфинитив, аорист I, медиальный залог), в Пешитте — שְׂרָרָה (имперфект 1 л. ед. ч. м. р., порода *Pa'el*). Вполне вероятно, что данный библейский пассаж понимался в мессианском ключе и в межзаветной кумранской литературе, о чем свидетельствуют, например, сочинения «Мелхиседек» (11Q13) и «Мессианский Апокалипсис» (4Q521), где субстантивированное причастие מְבַשֵּׂר «Благовестник» употребляется в общем с Ис 61:1 контексте (см. 11Q13:16, 18; 4Q521 2 ii+4:8,12). Так, в 11Q13:18 прямо говорится, что $\text{וְהַמְבַשֵּׂר הוּא [אֵלֶּה] מְשִׁיחַ}$ «и этот *Благовестник* — Мессия». По замечанию И. Р. Тантлевского, здесь речь идет об Учителе Праведности, который рассматривался общиной как мессианская фигура (ср. 1QnA VII:6–7; XIII:18–19; XIV:25; XVII:26) [Тантлевский, 1994, 208]. Данное предложение спорно, если учесть данные 1QS IX:11, где «первые наставления» Учителя Праведности (ср. CD I) будут актуальны для общины «до пришествия Пророка и Мессий Аарона и Израиля». Соответственно, роль первого наставника имеет временное значение для общины (ср. 1QS IX:3–5).

Выводы

Исходя из вышесказанного, в комментарии Ишопада на Евангелие от Матфея основным лексико-семантическим значением слова ܐܘܢܓܠܝܘܢ *ēwangēliōn* является «Благая весть» как проповедь о жизни и учении Иисуса. В комментарии этим словом могут иногда обозначаться раннехристианские сочинения Евангелия и даже весь корпус Нового Завета. Ишопад указывает для иноязычного слова ܐܘܢܓܠܝܘܢ *ēwangēliōn* сирийский эквивалент ܫܒܪܬܐ *šbartā*, а для производного от этого заимствованного слова ܐܘܢܓܠܝܫܬܐ *ēwangēlišṭā* — сирийский аналог ܟܪܘܙܘܬܐ *kārōzūtā*.

Итак, почему Ишопад утверждает, что лексема ܫܒܪܬܐ *šbartā* «Благая весть» отсутствует в тексте Ветхого Завета (см. 1v:12–19)? Мы видели, что это имя существительное встречается три раза в Пешитте Ветхого Завета (2 Цар 4:10 и 18:25, 27). В дополнение к этому следует добавить, что в Пешитте от корня *sbr* (Ш) образуется ряд глагольных форм с аналогичным семантическим наполнением (1 Цар 4:17; 31:9; 2 Цар 1:20; 4:10; 18:19, 20; 3 Цар 1:42; Наум 1:15). Нет сомнений в том, что Ишопаду были известны случаи употребления лексем ܫܒܪܬܐ *šbartā* в Ветхом Завете. Вполне вероятно, его утверждение

заключается в том, что это слово в Ветхом Завете имеет значение «благая весть» в общем смысле, тогда как в Новом Завете оно приобретает сакральное значение, то есть теперь оно тождественно с жизнью и учением Иисуса. Это — «Благая весть» с большой буквы. В отрывке 1v:12–19 Ишопад делает противопоставление между Ветхим и Новым Заветами, между «ожиданием» и «надеждой» (1v:15). Данное «ожидание» может указывать на злые либо добрые события, как и в Ветхом Завете слово ܫܒܪܬܐ *sbartā* может обозначать злые или добрые вести. Однако «надежда» свидетельствует только о добрых событиях, как и в Новом Завете слово ܫܒܪܬܐ *sbartā* обозначает только добрые вести.

Источники и литература

1. Dorn 622 (= Saint Petersburg Syr. 33) — Российская национальная библиотека. Рукописный фонд.
2. Зиновкин (2020) — *Зиновкин А., свящ.* Особенности комментария Ишопада Мервского на Ин 1:1–5 // Христианское чтение. 2020. No. 4. С. 60–78.
3. Тантлевский (1994) — *Тантлевский И. П.* История и идеология Кумранской общины. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994.
4. Duval (T. I, 1901) — *Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahlule / R. Duval (éd.).* Paris: Leroux, 1901. T. I.
5. Gibson (1911–1916) — *The Commentaries of Išo'dad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850 A. D.), Syriac and English / M. D. Gibson (ed.), introd. J. R. Harris.* Cambridge: Cambridge University Press, 1911–1916. (*Horae semiticae.* 5–7, 10–11).
6. Hofstra (1998) — *Hofstra J. D.* The Sources used by Išo'dad of Merw in his Commentary on St. John, Chapter I // *Symposium Syriacum VII, 11–14 August 1996 / S. J. R. Lavenant (ed.).* Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1998.
7. Hofstra (2019) — *Išo'dad of Merw: Commentary on the Gospel of John / J. D. Hofstra (ed.).* Leuven: Peeters Publisher, 2019. (CSCO 671–672. Syr. 259–260).
8. Lampe (1961) — *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.
9. Lund (2006) — *Lund J. A.* Išo'dad's Knowledge of Hebrew as Evidenced from his Treatment of Peshitta Ezekiel // *The Peshitta: Its Use in Literature and Liturgy. Papers Read at the Third Peshitta Symposium / ter Haar Romeny R. B. (ed.).* Leiden; Boston: Brill, 2006. (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 15). P. 177–186.
10. Maggi (2003) — *Maggi M.* New Persian Glosses in East Syriac Texts of the Eighth to Tenth Centuries // *Persian Origins — Early Judaeo-Persian and the Emergence of New Persian: Collected Papers of the Symposium, Göttingen 1999 / Paul L. (ed.).* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. (*Iranica* 6). P. 111–145.
11. Molenberg (1997) — *Molenberg C.* Išo' Bar Nun and Išo'dad of Merv on the Book of Genesis: A Study of their Interrelationship // *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation: A Collection of Essays / J. Frishman, L. van Rompay (eds.).* Louvain: Peeters, 1997. P. 197–228.
12. Rompay (1977) — *van Rompay L.* Išo' bar Nun and Išo'dad of Merv: New Data for the Study of the Interdependence of their Exegetical Works // *Orientalia Lovaniensia Periodica.* 1977. No. 8. P. 229–249.
13. Sokoloff (2009) — *Sokoloff M.* A Syriac Lexicon / A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's *Lexicon Syriacum.* Winona Lake, New Jersey: Eisenbrauns, Gorgias Press, 2009.
14. Vosté, Van den Eynde (1950–1981) — *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. I: Genèse / J. -M. Vosté, C. van den Eynde (eds.).* Louvain: L. Durbecq, 1950. (CSCO 126, Syr. 67). Далее: 1955. T. I. Vol. 2: Genèse. (CSCO 156, Syr. 75); 1958. T. II. Vol. 1–2: Exode-Deutéronome. (CSCO 176, 179, Syr 80–81); 1962–3. T. III. Vol. 1–2: Livre des Sessions. (CSCO 229–230, Syr. 96–97); 1969. T. IV. Vol. 1–2: Isaïe et les Douze. (CSCO 303–304, Syr. 128–129); 1972. T. V. Vol. 1–2: Jérémie, Ezéchiel, Daniel. (CSCO 328–329, Syr. 146–147); 1981. T. VI. Vol. 1–2: Psaumes. (CSCO 433–434, Syr. 185–186).

С. Н. Горбунов

Стилистически маркированная речь как средство описания семиотического пространства культуры: на примере отрывков из Нагорной проповеди (Мф 5)

УДК 27-246:27-277.2+81-119

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_100

Аннотация: В данной статье рассматривается феномен взаимосвязи семантического пространства языка с семиотическим содержанием. Главным средством, обеспечивающим эту взаимосвязь, автор считает стилистические маркеры. В ходе рассуждения затрагиваются некоторые теоретические аспекты таких понятий, как «семиотический знак» и «стиль», а также показывается их значимость для экзегетики. Так как дискурс Священного Писания отражает специфическую языковую картину мира, то особое внимание должно уделяться как языковым фактам, так и экстралингвистической информации. В статье кратко освещены современные направления лингвистики, в которых возможно изучение такой информации. Привлечение семиотических фактов культуры позволяет полноценнее использовать в филологическом анализе широкий спектр святоотеческого экзегетического материала, который формально не связан с лингвистической стороной текста. Что касается стилистического анализа, то для убедительности выводов он должен затрагивать все уровни языка. Представленная методика дополняет традиционный историко-филологический анализ как в плане общего семантического анализа, так и в отношении понимания историко-культурного контекста.

Ключевые слова: языковая картина мира, стилистический анализ, символ, метафора, метонимия, лингвокультурология, семантическое пространство, семиотическое пространство, Нагорная проповедь.

Об авторе: **Сергей Николаевич Горбунов**

Магистр богословия, старший преподаватель кафедры библеистики, богословия и философии Нижегородской духовной семинарии.

E-mail: ua3tjc@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1452-5206>

Для цитирования: Горбунов С. Н. Стилистически маркированная речь как средство описания семиотического пространства культуры: на примере отрывков из Нагорной проповеди (Мф 5) // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 100–113.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Sergey N. Gorbunov

**Stylistically Marked Speech as a Means of Description
of the Semiotic Space of Culture: Based on the Example
of Extracts from the Sermon on the Mount (Matt. 5)**

UDK 27-246:27-277.2+81-119

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_100

Abstract: This article discusses the phenomenon of the relationship between the semantic space of the language and the semiotic content. The author considers stylistic markers to be the main means of ensuring this relationship. In the course of the discussion, some theoretical aspects of such concepts as “semiotic sign” and “style” are touched upon, and their significance for exegesis is also shown. Since the discourse of Holy Scripture reflects a specific linguistic picture of the world, special attention should be paid to both linguistic facts and extralinguistic information. The article briefly highlights the modern areas of linguistics, in which it is possible to study such information. The use of semiotic facts of culture makes it possible to make fuller use in philological analysis of a wide range of patristic exegetical material, which is not formally related to the linguistic side of the text. As for stylistic analysis, for the conclusions to be convincing, it must affect all levels of the language. The presented methodology complements the traditional historical and philological analysis both in terms of general semantic analysis and in terms of understanding the historical and cultural context.

Keywords: language picture of the world, stylistic analysis, symbol, metaphor, metonymy, cultural linguistics, semantic space, semiotic space, Sermon on the Mount.

About the author: **Sergey Nikolaevitch Gorbunov**

Master of Theology, Senior Lecturer at the Department of Biblical Studies, Theology and Philosophy at Nizhny Novgorod Theological Seminary.

E-mail: ua3tjc@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1452-5206>

For citation: Gorbunov S. N. Stylistically Marked Speech as a Means of Description of the Semiotic Space of Culture: Based on the Example of Extracts from the Sermon on the Mount (Matt. 5). *Khristsianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 100–113.

В современной отечественной библеистике большое внимание уделяется новейшим лингвистическим методикам в вопросах экзегетического анализа Священного Писания. Известный российский филолог-библеист М. Г. Селезнев в статье «Библеистика как современная научная дисциплина и ее связь с теологией» хорошо описал ключевую проблематику библеистики в различные исторические эпохи. Формирование библеистики в современном смысле слова, по мнению автора, произошло в тот момент, когда историко-филологический метод средневековой науки стал применяться к текстам Библии [Селезнев, 2020, 503]. Это говорит о том, что качественно новому шагу развития науки способствовала новая методология исследования. Что касается перспективы развития отечественной библейской науки в настоящее время, то она тесно связана как с пониманием возможностей современной методологии, так и с необходимостью создания научных школ с единым научным подходом. Так как современная гуманитарная наука «стала осознавать свои пределы» [Селезнев, 2020, 513], новейшие методологии должны рассматриваться в прикладном аспекте с учетом традиции библейской школы и в контексте честного научного диалога на едином языке аргументации [Селезнев, 2020, 521]. Другой известный библеист, А. С. Десницкий, рассуждая о новых тенденциях в библейской филологии, констатирует, что новейшие филологические методы анализа помогают применять прежние методы точнее и убедительнее. Автор настаивает, что это именно дополнение к традиционным методикам, а не противопоставление [Десницкий, 2007, 20]. А. С. Десницкий высказывает сожаление о таком положении дел в библеистике, когда многие исследователи не обладают достаточной компетенцией в области современной лингвистики, игнорируя современные наработки и фактически пребывая на уровне структурализма начала XX в. [Десницкий, 2007, 26]. Оптимизм автора, который в своих работах демонстрирует великолепные лингвистические компетенции, относится к наблюдаемому сдвигу в отношении к прикладным областям библеистики: семиотике, лингвокультурологии и т. п. [Десницкий, 2007, 26–27].

Примером эвристического подхода можно назвать методику описания языковой картины мира. Важным теоретическим постулатом этой методики считается взаимодействие трех пространств языка: семантического, семиотического и концептуального. Экзегетам хорошо известны сложности лингвистического анализа, которые возникают уже на уровне семантического пространства, когда в силу свойства неаддитивности содержание целого оказывается сложнее всех компонентов вместе взятых. По существу, неаддитивность начинает проявляться на уровне словосочетания и предложения, когда при анализе значения и смысла отдельных языковых единиц трудно раскрыть содержание отрывка [Гальперин, 2008, 20]. Это можно проиллюстрировать часто используемым в Ветхом Завете приемом параллелизма, в котором содержание транслируемого понятия по объему намного шире, чем простая сумма его составляющих [Десницкий, 2007, 136]. В случае, когда анализируется взаимосвязь языковых компонентов, функционально относящихся сразу к нескольким пространствам, проблема адекватного понимания текста усложняется, однако можно предположить, что получаемый результат будет более интересным и весомым.

Важно уточнить, что описание языковой картины мира в рамках лингвокультурологического подхода имеет целью выявить и объяснить в представленном тексте уникальные языковые особенности, а также уточнить известные факты, которые имеют неоднозначную трактовку в экзегетике. Изоморфизм языка и культуры такого подхода позволяет использовать широкий спектр методов обоих направлений для реализации единой цели — раскрытия семантики текста. Среди новейших лингвистических направлений в современной библеистике, способствующих достижению данной цели, можно с уверенностью назвать лингвистику текста. Рассматривая библейский текст как дискурс, лингвистика текста позволяет соотнести языковой материал с внеязыковой действительностью. В дискурсе, определяемом как «текст, погруженный в жизнь» [Филиппов, 2007, 70], есть возможность посредством лингвистического анализа объединить в логическое целое интуитивный экзегетический комментарий с языковым

содержанием. Лингвистика текста оперирует как традиционными для библеистики формами анализа (лексико-грамматический, этимологический, стилистический, риторический, жанровый и т.п.), так и весьма специфичными (анализ пресуппозиций, метод актуального членения предложения, анализ глубинной структуры текста и т.п.). В общих словах анализ дискурса начинается с проецирования на линейную ткань языкового материала совокупности экстралингвистической информации. Другими словами, проникновение в глубинную структуру текста и поиск заключенного в нем смысла происходит посредством изучения специфики социально-исторического контекста [Чернявская, 2009, 150], который в библеистике постоянно обогащается благодаря современным открытиям в смежных отраслях знания. Не случайно западная школа библеистики активно включила методологию лингвистики текста в свой арсенал. Переведенная на русский язык работа Гранта Осборна «Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование» хорошо подтверждает этот факт.

Как показывает практика, на современном этапе отечественная библеистика во многом использует методологические наработки западной библеистики, часто не подозревая о существовании сложившихся лингвистических школ в своей стране. Так произошло с лингвистикой текста, о которой заговорили, ориентируясь на западные труды. Постепенно ситуация меняется. В работах российских библеистов появляются ссылки на труды отечественных лингвистов: М. М. Бахтина, И. Р. Гальперина, З. А. Тураевой, К. А. Филиппова, В. Е. Чернявской и др. Появились работы, анализирующие применение герменевтических идей светских филологов в библеистике [Барицкий, 2020], работы, раскрывающие возможности лингвистики текста в религиозном дискурсе [Горбунов, 2011; Горбунов, 2014]. Упомянутый выше М. Г. Селезнев также ориентируется на теоретические постулаты лингвистики текста, которые он демонстрирует, работая с текстами Ветхого Завета. Например, в работе «Инверсия в древнееврейском повествовании» [Селезнев, 1999] он анализирует сверхфразовые единства, содержащие предложения с инверсией. Интересно отметить, что при анализе коммуникативной структуры текста автор упоминает метод актуального членения предложения, реальное использование которого в отечественной библеистике практически отсутствует. Об этом методе, относящемся к ономаσιологическому направлению анализа, еще упоминает А. С. Десницкий [Десницкий, 2015, 97] и, как создается впечатление, больше никто.

Другим важным направлением исследования становится когнитивистика. С одной стороны, описание концептуальной картины мира является важным аспектом для понимания смысла текста [Десницкий, 2015, 104], но, с другой стороны, описание отдельных концептов является трудоемкой и объемной задачей. Выявлению и описанию одного концепта может быть посвящена целая диссертация. Описанию концептуальной картины мира Библии на материале славянского и русского языков посвящены многие работы доктора филологических наук Л. П. Клименко, например [Клименко, 2011]. Известная отечественным лингвистам со времен сборников «Новое в зарубежной лингвистике» польская исследовательница Анна Вежбицкая является автором актуальной для библеистики и теории перевода концепции базовых универсалий. Представленный в ее работах «Естественный семантический метаязык» (ЕСМ) оперирует набором фундаментальных концептов, представленных во всех человеческих сообществах. В отличие от других авторов, работы которых направлены только на описание отдельных концептов (хотя и этому она уделяет внимание), Анна Вежбицкая демонстрирует применение своей теории в практике анализа целостных отрывков Нового Завета [Вежбицкая, 2011]. А. С. Десницкий положительно относится к данной теории, однако в рамках переводческой деятельности временные затраты на анализ концептов оказываются чрезмерными [Десницкий, 2015, 109].

Представленный обзор новых методологических подходов показывает, что современные лингвистические методики достаточно редко тестируются на материале Библии. По нашему мнению, есть несколько объективных причин такого положения дел. Прежде всего, отечественной библеистике присущ определенный консерватизм,

а также определенное недоверие к новейшей методологии прикладных наук. Другой причиной оказывается отсутствие у многих авторов полноценного филологического образования, что сужает общий кругозор исследователя [Десницкий, 2007, 26]. Как показывает практика, авангардом по отношению к новшествам оказывается теория библейского перевода. Именно там работают авторитетные ученые, имеющие специальное филологическое образование. До тех пор, пока кто-нибудь из корифеев науки не представит положительный отзыв по какому-либо вопросу, та или иная методика рискует остаться вне поля зрения библеистики.

Хорошей иллюстрацией к сказанному будет ознакомление с теорией библейского перевода по книге А. С. Десницкого «Современный библейский перевод: теория и методология» [Десницкий, 2015], где четко прослеживается взаимосвязь лингвистических теорий и созданных на их основе библейских экзегетических принципов. В этой работе отражены некоторые принципы анализа текста, о которых в данной статье пойдет речь. Лингвокультурологический подход в своей многоаспектности (картина мира, диалог культур, семиотические модели, социолингвистика и многое другое) уже применяется как дополнительный инструментарий в процессе перевода текста Библии. Что касается отдельных статей по экзегетике, то на настоящий момент лингвокультурологический подход в них практически не рассматривается. Единственной работой в этом направлении оказалась статья игумена Агафангела (Гагуа) «Учение о Церкви: лингвокультурологический аспект». Таким образом, можно констатировать, что описание языковой картины мира в рамках лингвокультурологического подхода является определенным новшеством, которое можно попытаться апробировать как дополнительный к традиционным методикам инструмент.

В целях наглядности в статье будут рассмотрены отрывки с явным преобладанием семиотических особенностей, а также наличием значительного ряда функциональных стилистических средств. Каким образом это средства, лексические или синтаксические, и как они взаимодействуют с семиотическим пространством, будет выявлено в процессе анализа. Кроме того, перед практическим разбором следует остановиться на теоретических аспектах понятий «семиотическое пространство» и «стиль», которые наиболее важны для понимания предлагаемой идеи.

Семиотическое пространство понимается как знаковая система, обеспечивающая полноценный процесс коммуникации в человеческом обществе. Это пространство закладывает в сознании носителя языка и культуры те традиции общения, которые в данном обществе представлены во всех сферах жизни. Ю. Е. Прохоров относит сферу функционирования данного пространства к «бытийно сложившимся правилам понимания, оценки и организации хаоса человеческого бытия» [Прохоров, 2009, 102]. Заповеди Нового Завета, находясь в единстве с Декалогом (Мф 5:17), привнесли особую специфику в традиционную семиотику жизни израильского народа. Понимание этой специфики, а также выявление взаимосвязи культурологических элементов позволяет шире смотреть на экзегетические проблемы текста.

Следует учитывать, что в реальной коммуникации семиотическим системам свойственна степень неопределенности, что вызывает особый интерес у толкователей Священного Писания. Если мы обратимся к беседе с самарянкой (Ин 4), то заметим, что Иисус и пришедшая к колодцу женщина в определенный момент беседы не могут найти общий язык. Экзегеты обращают внимание на причины, по которым самарянка не может понять Иисуса. Можно предположить, что семиотические знаки из быта самарян и иудеев того времени являлись во многом тождественными (ситуация у колодца, как общаться с иноверцами, как общаться мужчине с незнакомой женщиной и т. п.) и процесс их функционирования — семиозис — не должен был приводить к кризису в коммуникации. Очевидно, что мера неопределенности — энтропия — в данной ситуации начинается на семантическом уровне из-за метафоры «живая вода». Кризис коммуникации разрешается в семиотическом пространстве знаков «общение мужчины с незнакомой женщиной» и «необщение иудеев с самарянами». В данном случае уместно привести слова академика Ю. С. Степанова, который писал, что соотнесение

языковых знаков с внеязыковой действительностью есть проблема семиотической семантики. По его мнению, «именно здесь лежит самая интересная, самая „горячая“ исследовательская точка семиотики наших дней» [Степанов, 2001, 10].

Может показаться, что в ситуации с самарянкой Христос следует семиотическому знаку «общение с незнакомой женщиной» в нарушение правил этики. Но восточное правило о невозможности подобного общения — всего лишь одна из сторон семиотического знака, который вполне допускает исключения и противоположности в полном соответствии с теорией семиотики. В иудаизме данная ситуация восходит к правилу «спасения души» («пикуах нефеш»), когда в ситуации опасности санкции религиозного закона отменяются. В нашем случае исторический материал показывает, что «живая вода» — привычное название колодезной или родниковой воды на Востоке (у современных арабов используется выражение «вкусная вода»). Стилистически значимый эпитет «живая» маркирует ценность обозначаемого референта: без воды человек в данной местности рискует погибнуть. Соответственно, ситуация обращения к незнакомой женщине у колодца не несет этического негатива, т.к. оказывается типичным стереотипом поведения в семиотическом пространстве палестинской культуры, которое подпадает под обоснованное исключение — «пикуах нефеш». Из текста Евангелия видно, что Христос просит воды, но остается в рамках иудейской традиции, потому что в процессе коммуникации Он не использует никакого особого обращения к женщине. Кроме того, самарянку смутила не категоричность просьбы «дай Мне пить» (Ин 4:7), но обращение иудея к неиудейке, что представляет собой уже другой семиотический знак. Можно согласиться с А. С. Десницким, что в данном контексте при переводе на другие языки возникает экзегетическая проблема понимания категории вежливости в исходном тексте [Десницкий, 2015, 380]. На наш взгляд, семиотический анализ подводит к тому, что дилемма вежливости-невежливости в данном случае не актуальна, так как для иудеев и самарян факт «необщения» с течением времени перешел в разряд обыденности и нейтральности.

Переходя к проблеме стилистики речи, следует отметить, что данная область затрагивает семантическое пространство языка, в котором формируется и реализуется вся ассоциативно-вербальная специфика языковой картины мира. Однако базовое понятие «стиль» многозначно. Со времен работ академика В. В. Виноградова этот термин не утратил своей полисемичности, поэтому в приложении к библейским исследованиям необходимо его уточнить. На стилистические особенности текста в библеистике чаще всего обращают внимание в процессе семантического анализа текста, когда слова, словосочетания и предложения рассматриваются в рамках теории экспрессивных стилистических средств (тропов), а также в процессе традиционного риторического анализа. Кроме того, понятие «стиль» актуально в рамках разрешения проблемы атрибуции библейских текстов.

Стилистические особенности текста закономерно приводят к классификации текстов по степени изящества и красоты. Вплоть до позднего Средневековья образованные носители греческого языка и авторы, проникнутые вдохновением к классическим образцам литературного искусства, смотрели на тексты через призму сравнения с классиками. Текстам, не подражавшим классическим образцам, отказывалось в причастности к красоте. В небольшом сочинении «О стиле некоторых произведений» Михаил Пселл, византийский монах XI в., фактически показывает, как необходимо подражать классикам: «У Демосфена я взял то, что пригодно любому делу, и научился, как лучше строить речь. У Исократы — точности выражений, древнему изяществу и чистой речи, у Аристиды — той мощи, которая приносит наслаждение, правильности эпихерем, умению обращаться с многочисленными энтимемами и словесными приемами. У Фукидида — тому, как вводить новшества в язык, напрягать мысль...» [Памятники, 1969, 148]. С. С. Аверинцев так характеризовал данную тенденцию: «Чтобы описывать, анализировать и оценивать произведение, византийская риторическая теория должна была для начала найти для него место в одной из рубрик и подрубрик заимствованной у античности формально-жанровой номенклатуры» [Аверинцев,

1986, 23]. Другими словами, традиционность и отсутствие интереса к произведениям, не имеющим связи с античной риторической школой, привели к тому, что многим святоотеческим текстам было отказано в причастности к изяществу и красоте.

Тексты Нового Завета, написанные на койне, изначально не являлись художественными произведениями. Однако описанная выше тенденция косвенно отразилась и на эстетической оценке красоты языка корпуса новозаветных текстов. Если тексты, принадлежащие евангелисту Луке, представителю эллинизма как по рождению, так и по образованию, оцениваются как самые изящные, то многие другие тексты далеки от подобной оценки. Например, современный библеист Брюс Мецгер, говоря об авторском стиле Второго послания апостола Петра, писал, что «это единственная новозаветная книга, которая в переводах читается лучше, чем в оригинале» [Мецгер, 2011, 279]. Тот же ученый говорит об Апокалипсисе как тексте, в котором автор «вопиюще нарушает правила греческого синтаксиса» [Мецгер, 2011, 290].

Современные подходы к стилистическому анализу изменились. Во-первых, разработка проблемы авторского стиля в современной лингвистике не заставляет исследователя непременно классифицировать стилистические особенности текста по классическим образцам: автор текста как личность уникален прежде всего сам по себе. В работах В. В. Виноградова эта особенность имеет отношение к области стилистики речи и стилистики художественной литературы [Барышева, 2007, 66], причем в рамках стилистики речи наиболее актуальным для проблемы атрибуции будет индивидуальное речетворчество и речепотребление [Виноградов, 1963, 202]. Можно сказать, что комплексный исследовательский результат должен содержать ответ на вопрос о творческой индивидуальности автора. Во-вторых, пытаясь анализировать стилистические особенности текстов, заведомо не имеющих определенного идеала изящества и красоты, библеисты ограничивают область исследования и рассматривают только те стилистические маркеры, в красоте которых никто не сомневается. Например, в очень интересной работе «Красота в Апокалипсисе и красота Апокалипсиса» автор, следуя общепринятым канонам, утверждает, что на уровне языка красота текста определяется только лексическим составом. На наш взгляд, автор данной работы находится в полной зависимости от описанной выше традиции сопоставления текстов с эталонами греческой литературы. Упрощенный и грубый синтаксис Апокалипсиса в библеистике, как правило, объясняется через призму семитского мышления автора или даже посредством преднамеренной стилизации под классический стиль древнееврейской грамматики [Ozanne, 1965, 9]. Последнее, в связи с работами по реконструкции семитского оригинала Евангелий от Матфея и Марка, показывает, что автор текста хорошо представлял, какое впечатление должен произвести его текст и насколько необычны для традиции греческого стиля его словосочетания и предложения. Возможно, по этой причине часть грубых (с точки зрения каноничности греческого языка) синтаксических конструкций автор Апокалипсиса использовать не стал [Карминьяк, 2005, 39]. Как можно понять, именно творческий авторский аспект стилистики игнорируется, когда текст объявляется не соответствующим эталону.

Интересное замечание по поводу изящества языковых средств можно увидеть в примере, о котором упоминает А. С. Десницкий. Переводчик Библии на ительменский язык А. П. Володин сообщает, что на этом языке вообще невозможно сказать: «Красивая девушка живет в белом доме». Вместо этого придется построить цепочку простых предложений: «Девушка в доме живет. Дом белый. Девушка красивая» [Десницкий, 2015, 62]. Очевидно, что с точки зрения языка оригинала перевод оказывается примитивным. Тем не менее, нельзя считать этот перевод упрощенным и грубым, так как в нем отражено уникальное языковое мышление одного из камчатских этносов. Специалист найдет в приведенном примере особую поэтическую речевую грацию, которая отсутствует в исходном тексте.

Суммируя вышесказанное, можно утверждать, что для выводов о степени изящества текста, а соответственно — о функции этого изящества, требуется стилистический анализ всех уровней языка. В противном случае о красоте текста как целостной

структуре можно говорить только условно. В нижеследующих примерах будут рассмотрены отрывки из Нового Завета, в которых стилистическая эмфатизация речи тесно связана с экспликацией семиотических особенностей. Греческий текст приводится по критическому изданию «The Greek New Testament. Fourth Revised Edition. Stuttgart, 1993», изданному на основе изучения авторитетных древних рукописей до III в.

Пример 1: «Μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται», в Синодальном переводе: «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» (Мф 5:6). Заповедь блаженства, представленная в данном предложении, является одной из девяти заповедей и входит в структуру ядра новозаветного нравственного закона, изложенного Иисусом Христом в Нагорной проповеди. Следует учитывать, что эти заповеди даны как единый текст, поэтому анализ отдельной части не затрагивает его многих структурных и содержательных особенностей. Тем не менее, некоторые из них будут рассмотрены. Можно говорить, что референтом всех девяти высказываний является «ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν». Каждый стих текста передает особый интенциональный признак репрезентируемого референта. Этот референт стилистически маркируется эпифорой начального и предпоследнего стихов, что с учетом анафоры и тождественной синтаксической структуры предложения образует полноценную фигуру обрамления [Луц, 2014, 62]:

Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Мф 5:3)

Μακάριοι ...

Μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται (Мф 5:6)

Μακάριοι ...

Μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Мф 5:10)

Μακάριοι ἐστε,... (Мф 5:11).

Очевидно, что весь отрывок представляет собой образец поэтической речи, основанной на принципах древнееврейской поэзии [Иларион Алфеев, 2013а, 90]. Анафора μακάριοι и синтаксический параллелизм образуют основу ритма. Несмотря на то, что количественного древнегреческого метра в стихах не наблюдается — строфы не имеют единого метра, — на фонетическом уровне хорошо продемонстрированы элементы тонической поэзии: аллитерация и ассонанс. В интересующем нас стихе (Мф 5:6) эти созвучия наиболее стилистически значимы в словах:

1. μακάριοι — созвучие образуется за счет анафоры;

2. πεινῶντες καὶ διψῶντες — ассонанс через ω и аллитерация через ντ.

В обоих случаях, взятых отдельно от всего стиха, можно выделить классический древнегреческий метр — ямба [Снелль, 1999, 10]. Но по причине его нерегулярности в целостном контексте о стилистически значимой функции ямба в данных примерах рассуждать не приходится. Наиболее значимыми элементами поэзии для автора — представителя семитской культуры, — безусловно, являются параллелизм и аллитерация, что и будет определяющим в эстетической оценке текста [Десницкий, 2007, 59].

Важно отметить, что приведенные фонетические особенности стиха гармонично накладываются на структуру актуального членения высказывания. Именное сказуемое главного предложения μακάριοι становится темой высказывания, а фраза οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην — ремой, несмотря на инверсию в предложении. В коммуникативной структуре придаточного предложения также присутствует линейный порядок тематической прогрессии: сказуемое χορτασθήσονται становится ремой высказывания, логически выделяя данное слово. Можно заметить, что такая простая коммуникативная структура предложения лучшим образом взаимодействует с поэтической структурой текста, обеспечивая простоту и ясность восприятия сложной богословской идеи.

Важнейшей стилистической особенностью стиха является гендиадис «πεινῶντες καὶ διψῶντες», на который необходимо обратить особое внимание. Параллельный стих

из Евангелия от Луки «Μακάριοι οἱ πεινῶντες ὑδὴν, ὅτι χορτασθήσεσθε» (Лк 6:21) этого гендиадиса не содержит и, следовательно, на семантическом уровне не имеет глубины содержания, как у евангелиста Матфея. С одной стороны, можно согласиться, что выражения «алчущие» (Лк 6:21) и «алчущие и жаждущие» (Мф 5:6) синонимичны по смыслу, но, с другой стороны, гендиадис точнее передает содержание, он ярко оттеняет важный интенциональный признак этого «поиска правды». Если «вкусать пищу» можно принимать как элементарный семиотический знак любой культуры, то «пить воду» — семиотический знак, отражающий актуальный жизненный вопрос для Палестины. Следовательно, гендиадис, как стилистическое средство, передает высшую степень искания правды.

Словосочетание «οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην», в добавление к вышесказанному, представляет собой развернутую глагольную метафору, которая еще более акцентирует содержание ремы главного предложения. Еще одним интересным языковым фактом данной фразы является употребление прямого дополнения «τὴν δικαιοσύνην» в винительном падеже вопреки традиционному родительному [Чистяков, 2015, 12]. Если генетив с глаголами «пить», «алкать» и т.п. передает обобщающее значение прямого дополнения, то аккумулятив его конкретизирует. Как результат, прямое дополнение выделяется не только за счет своего определителя (в данном случае это определенный артикль τὴν), но и за счет нетипичной падежной формы, обращая на себя дополнительное внимание. Другими словами, «алкать и жаждать» требуется не всякую правду, но прежде всего самую высшую, которая как изначальный принцип связана со всем остальным.

Семиотическое пространство в разбираемом евангельском стихе (Мф 5:6) представлено понятиями, связанными с религиозным и бытовым обиходом. Религиозное понятие «блаженный» — одно из ключевых религиозных выражений, многократно репрезентируемых в языке [Горбунов, 2020, 364]. Так, например, оно ярко представлено в Псалтири царя Давида. Можно согласиться, что анафора «Μακάριοι...» есть стилизация под еврейскую поэтику начального стиха Псалтири «Блажен муж...» (Пс 1:1). Во многом по этой причине считается, что жанру «макаризма» соответствует грамматическая форма третьего лица [Луц, 2014, 63]. Таким образом, использованное понятие «блаженный» в контексте Нагорной проповеди не препятствовало коммуникации, т.к. было основано на предшествующем религиозно-культурном семиотическом опыте. Можно сказать, что оно проявило себя интертекстуально. Несущее особую стилистическую нагрузку, обусловленную структурой и семантикой контекста, это понятие приобрело дополнительную коннотацию со стороны слушающих.

Бытовые понятия «алкать», «жаждать» «насытиться» аналогичным образом входят в состав бытийно сложившихся правил повседневной культуры. Этот семиотический материал используется в составе паренезы Нагорной проповеди для раскрытия содержания метафизического понятия «Царство Небесное». Средством раскрытия содержания служит конвергенция стилистических приемов из разных уровней языка, без которых семиотические знаки из бытовой области культуры остаются на периферии содержания текста.

Пример 2: «Вы — соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на поприще людям» (Мф 5:13). Греческий текст стиха имеет следующее чтение: «Ἑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς, ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῆ, ἐν τίνι ἀλισθήσεται; εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι, εἰ μὴ βληθῆναι ἔξω καὶ καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων». В целях упрощения внимание обращено только на первую часть стиха. Как видно из содержания, главным элементом семиотики стиха является понятие о соли и ее использовании. Это понятие составляет основу для метафорического переноса в целях объяснения сущности христианской жизни. Так как о соли в Новом Завете говорится неоднократно, рассмотрим специфику использования этого вещества подробнее.

В эпоху Нового Завета соль использовалась прежде всего в качестве обеззараживающего средства и в качестве приправы к пище. Некоторые толкователи считают,

что использование соли как приправы к пище является отдельной функцией ее применения (гастрономической) [Луц, 2014, 63], но, по сути, приправы с солью, с горькими травами (Ин 13:26), в том числе добавление вина в воду (1 Тим 5:23) и т.п., говоря современным языком, выполняли ту же бактерицидную функцию. Как медицинское средство соль использовалась при родах для натирания кожи новорожденного младенца (Иез 16:4). В религиозной сфере она использовалась для осолоения хлебных жертв (Лев 2:13) и, возможно, в других ритуальных целях (Мк 9:49). Можно утверждать, что соль становится знаком особого рода — символом, иконически выражающим идею очищения [Горбунов 2016, 509]. Именно по этой причине в некоторых христианских конфессиях соль продолжает использоваться как необходимый символ некоторых таинств и обрядов.

Переходя к тексту стиха, стоит отметить, что современные экзегеты допускают неточность в толковании, которая основана на неправильном понимании соли как семиотического знака. Толкователи приводят параллельный стих: «Καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῆ, ἐν τίνι ἀρτυθήσεται; Οὔτε εἰς γῆν οὔτε εἰς κοπρίαν εὐθρόν ἐστὶν ἕξω βάλλουσιν αὐτό. Ὁ ἕχων ὄρα ἀκούειν ἀκούτω», который в Синодальном переводе имеет чтение «Соль — добрая вещь; но если соль потеряет силу, чем исправить её? ни в землю, ни в навоз не годится; вон выбрасывают её...» (Лк 14:34–35). Этот стих указывает на второстепенную функцию — использование соли, как кажется, в качестве удобрения [Иларион Алфеев, 2017б, 109]. Насколько нам известно, из древних толкователей о таком использовании соли никто не говорит. Для минерализации пахотной земли в древности всегда служили навоз (Лк 13:6) и зола. Калийная соль, горькая на вкус и отличающаяся по цвету, в древности не использовалась. Открытие калийных удобрений произошло только в XIX в. [Нагорный, Глоба, 2009, 66]. Хлористый натрий не может быть удобрением, т.к. убивает почву, образуя вредные кислоты; при попадании на листья такая соль просто сжигает растения. То, что имеется в виду под словами «ни в землю, ни в навоз», подразумевает борьбу с различными вредителями, повреждающими урожай (муравьи, слизни и т.п.), когда соль посыпают в небольших количествах вокруг выращиваемых культур. Если речь идет о навозе, то это означает борьбу с личинками вредителей, которые могут попасть в почву с удобрением. Неправильный семиотический смысл («удобрение» вместо «очищение») приводит к размытому прочтению метафоры стиха и в дальнейшем к искажению содержания символа.

Есть весомые основания согласиться, что необычность метафоры «τὸ ἅλας τῆς γῆς», а отсюда и сложность ее прочтения, определяется многими как прием остранения [Луц, 2014, 105]. Остранением, как это определял еще Виктор Шкловский (автор данного термина в русской лингвистике), называется литературный прием, когда описываемая вещь выводится автором текста из автоматизма восприятия [Шкловский, 1929, 13]. С нашей стороны введем пояснение, что основанием для автоматизма восприятия слова «соль» в приеме остранения должна лежать главная повседневная практика ее использования, т.е. как средства очищения (обеззараживания, нетления). Периферийная практика использования этого вещества не дает основания различать прием остранения в структуре текста, т.к. речь будет идти об обычном метафорическом переносе. Кроме того, «соль» в таком понимании перестает функционировать как символ.

Важно понять, что прием остранения важен не сам по себе, как разновидность метафоры, а как элемент семиотического пространства, в котором происходит коммуникация. Анализируя функцию этого элемента, можно глубже понять связь языка и мышления. Так как анализ метафоры-остранения затрагивает и сторону говорящего и сторону слушающих, объединенных единым семиотическим пространством, то можно сделать вывод, что наличие остранения дает возможность не только семиологического, но и ономаσιологического подхода при анализе текста.

Выше указывалось, что соль может рассматриваться как символ. Чтобы доказать символическое функционирование знака, необходимо выявить главное свойство

символа — его иконичность [Горбунов, 2016, 509]. Именно с проблемой выявления символического содержания знака связаны основные трудности, приводящие к разногласиям в интерпретации текста. Основной причиной проблемы является тот факт, что символ имеет много общего с другими выразительными средствами. Например, А. Ф. Лосев указывает на типичную ошибку, когда тыква толкуется как символ глупости в одном из произведений Сенеки. Тыква — аллегория глупости, но никак не ее символ, т.к. «ни глупость не имеет совершенно никакого отношения к тыкве, ни тыква к глупости» [Лосев, 2016, 111]. Если рассматривать «соль» как символ, то следует выявить главный и стабильный признак этого знака, который будет точно указывать на то, чего символом этот знак является [Лосев, 2016, 126]. В нашем случае, основываясь на постоянстве и стабильности свойства солености данного вещества, мы определяем «соль» как символ нетления (очищения) и далее — как символ благодати Святого Духа.

В западной библеистике лексема «соль» рассматриваемого стиха, как правило, интерпретируется как символ плодородия, потому что соль по своей главной функции считают прежде всего удобрением [Роджерс, 2001, 61]. На наш взгляд, данное мнение не вполне убедительное. Во-первых, в основу символического значения положено, как отмечено выше, второстепенное и спорное с исторической точки зрения употребление соли, которое игнорируется древними экзегетами. Во-вторых, данное периферийное свойство с точки зрения теории не может рассматриваться как стабильный признак для функционирования языкового знака как символа. Известно, что земля может оказаться достаточно плодородной и без всякого удобрения. Таким образом, символ плодородия, как бы красиво это ни звучало, будет включать в содержание идею необязательности апостольства и христианского подвижничества: в ряде случаев земля может принести хороший урожай без удобрения. Проводя аналогию с примером А. Ф. Лосева, можно сказать, что соль в данном случае оказывается не символом плодородия, а обычной метафорой.

Разбирая стилистические особенности словосочетания «τὸ ἄλας τῆς γῆς» (соль земли), необходимо обратить внимание на его падежное согласование.

1. Соль земли — *genetivus subjectivus* (родительный субъекта). Структура и семантика словосочетания: земля имеет (создает, рождает) соль (высоконравственное поколение людей);

2. Соль земли — *genetivus objectivus* (родительный объекта). Структура и семантика словосочетания: соль (высоконравственные люди, члены общины) созидают (идут проповедовать, спасают) землю.

Первый случай в библеистике не рассматривается. Мы обращаем внимание на данный случай для полноты индукции, чтобы не быть обвиненными в ограниченности научного подхода. Предположение, что «земля» — это Израиль, основано на идее из реконструкции еврейского перевода: артикль перед словом «земля» на иврите в данном смихуте подразумевает «Эрец Исраэль», т.е. обычный синоним для названия того же государства. Такое чтение обусловлено интертекстуальностью: читающие Библию на древнееврейском языке не могут не ощущать семантической близости данного выражения с тождественными фразами из Ветхого Завета, в которых слово «земля» с определенным артиклем имеет денотативное значение «земля обетованная». Теологическое толкование, основанное на данном языковом подходе, будет констатировать, что первые христиане были из Иудеи. Однако такое упрощенное толкование нивелирует использование нескольких других важных стилистических средств стиха в угоду привычному пониманию.

Во втором случае можно выделить две семантические линии:

1. «Земля» с определенным артиклем вновь будет подразумевать название того же государства. Как и в предыдущем случае, «соль» — метафора (или символ), «земля» — метонимия. Смысл словосочетания будет сводиться к тому, что «соль» (люди) спасают «землю» (Израиль). Такое прочтение стиха поддерживается некоторыми западными библеистами [Луц, 2014, 104].

2. Противники первой линии логично ссылаются на следующий стих со словами «τὸ φῶς τοῦ κόσμου...» (Мф 5:14), образующий недвусмысленный семантический параллелизм с новой метафорой-остранением. В этом случае параллелизм подчеркивает спасение всего мира, а не только Израиля. При таком понимании греческое слово «γῆς» относится к людям, живущим на всей земле. Именно такое прочтение лежит в основе святоотеческих толкований.

В качестве дополнения заметим, что ничто не мешает воспользоваться обычной метонимией и подразумевать под словом «земля» Израиль и в то же время не вводить противоречия с идеей «Вы – свет мира». Толкование в таком случае не нарушает евангельской повествовательной линии: проповедь о спасении направлена прежде всего на иудеев «Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς» (Мф 5:13), а затем – на язычников «Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου» (Мф 5:14). Однако данный пример, не соответствующий святоотеческой экзегезе, непременно должен рассматриваться как случай эйсегеzy. Кроме того, данные предложения могут рассматриваться как прием нарастания (от меньшего к большему), эмоционально воздействующий на слушателей. В общем смысле семантика выражения «Вы – соль земли» показывает, что последовавшие за Иисусом Христом верующие примером своей жизни очищают общество от порока и препятствуют его нравственному загниванию.

Как видно из представленного рассуждения, фраза «Вы – соль земли» является ключевой в сверхфразовом единстве. Дополнительно отметим, что в тема-рематической структуре высказывания предикат «соль земли», обладающий символическим значением, находится еще и в положении ремы, что вносит дополнительный логический акцент. На фонетическом уровне происходит эмфатизация слова «соль» через рефрен, образуемый игрой значениями слова «соль» и тавтологией через глагол «солить»: «Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς, ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῆ, ἐν τίνι ἄλισθήσεται;». В придаточном условном предложении подлежащее «соль» используется в прямом значении, поэтому игра слов базируется на полисемии одной и той же лексемы. На морфологическом уровне стилистически окрашенным становится употребление местоимения «Ὑμεῖς», которое, имея обобщенно-личное значение, сокращает дистанцию между личностью говорящего и слушающих, реализуя контактоустанавливающую (фатическую) функцию в коммуникации. Эта же функция проявляется на синтаксическом уровне посредством риторического вопроса «ἐν τίνι ἄλισθήσεται;» (чем осолится?). Так как соль в действительности не восстанавливает свою «солёность» через другие вещества, то и подразумеваемый ответ на данный вопрос очевиден – «ничем!».

Подводя итог рассуждениям, можно сделать следующие выводы:

1. В текстах Нового Завета присутствует достаточный объем семиотического материала. Теоретическая идея о взаимодействии трех пространств (семантического, семиотического и концептуального) в языковой картине мира может быть актуальной для библеистики в рамках лингвокультурологического подхода, так как позволяет ввести нелингвистический экзегетический материал в широкий филологический контекст.

2. Как показывают примеры, семиотический материал может маркироваться не только одним стилистическим средством, но и конвергенцией стилистических приемов на всех уровнях языка. Становится очевидным и обратное: наличие стилистически значимых средств, возможно, сигнализирует о присутствии в тексте определенного элемента семиотического пространства.

3. В методологическую базу лингвокультурологического подхода включаются методики различных лингвистических направлений, а также традиционные для библеистики методы. При этом семиотическое содержание позволяет в некоторых случаях уточнять и даже корректировать содержательные аспекты текста. Важно отметить, что новые методики не должны противопоставляться традиционным методам. Перефразируя известный богословский тезис, можно утверждать, что лингвистика – «служанка экзегетики».

Источники и литература

Источники

1. Библия (2008) — Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с параллельными местами и приложениями. М.: Российское Библейское Общество, 2008.
2. Новый Завет (2002) — Новый Завет на греческом и русском языках. М.: РБО, 2002.
3. Памятники (1969) — Памятники византийской литературы IX–XIV веков / Отв. ред. Л. А. Фрейберг. М.: Наука, 1969. 465 с.

Литература

4. Аверинцев (1986) — *Аверинцев С. С.* Школьная норма литературного творчества в составе византийской культуры // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Наука, 1986. С. 19–90.
5. Агафангел Гагуа (2015) — *Агафангел (Гагуа), игум.* Учение о Церкви: лингвокультурологический аспект. URL: <https://bogoslav.ru/article/4717662> (дата обращения 05.03.2022).
6. Барицкий (2020) — *Барицкий Д., священник.* Герменевтическая теория М. М. Бахтина // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 244–263.
7. Барышева (2007) — *Барышева Л. С.* О соотношении понятий стилистики языка, стилистики речи, стилистики художественной литературы в трудах академика В. В. Виноградова // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. Т. 13. Вып. 2. Кострома, 2007. С. 66–70.
8. Вежицкая (2011) — *Вежицкая А.* Семантические универсалии и базисные концепты. М.: Языки славянских культур, 2011. 568 с.
9. Виноградов (1963) — *Виноградов В. В.* Стилистика. Теория поэтической речи. Поэтика. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1963. 253 с.
10. Гальперин (2008) — *Гальперин И. Р.* Текст как объект лингвистического исследования. М.: Книжный дом «Либроком», 2008. 144 с.
11. Горбунов (2011) — *Горбунов С. Н.* К вопросу о теоретическом обосновании методов филологического анализа Послания к Евреям // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 9. Нижний Новгород, 2011. С. 143–155.
12. Горбунов (2014) — *Горбунов С. Н.* О методе выявления подтекста в библейском дискурсе. Вып. 12. Нижний Новгород, 2014. С. 131–140.
13. Горбунов (2016) — *Горбунов С. Н.* Символ и метафора как выразительные средства в текстах Священного Писания: структурно-семантические особенности // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 14. Нижний Новгород, 2016. С. 507–520.
14. Горбунов (2020) — *Горбунов С. Н.* Номинативное поле концепта «блаженный» // Труды Нижегородской духовной семинарии. Вып. 18. Нижний Новгород, 2020. С. 361–369.
15. Десницкий (2007) — *Десницкий А. С.* Поэтика библейского параллелизма. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. 554 с.
16. Десницкий (2015) — *Десницкий А. С.* Современный библейский перевод: теория и методология. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 432 с.
17. Иларион Алфеев (2017а) — *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Начало Евангелия. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2017. Кн. I. 800 с.
18. Иларион Алфеев (2017б) — *Иларион (Алфеев), митр.* Иисус Христос. Жизнь и учение. Нагорная проповедь. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2017. Кн. II. 616 с.
19. Карминьяк (2005) — *Карминьяк Ж.* Рождение синоптических Евангелий / Пер. с фр. Н. М. Соболевой. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2005. 160 с.
20. Клименко (2011) — *Клименко Л. П.* Семантика концепта «день» в библейской ветхозаветной традиции // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Нижний Новгород, 2011. № 6 (2). С. 257–261.
21. Лосев (1995) — *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995. 320 с.

22. Луц (2014) — *Луц У.* Нагорная проповедь (Мф. 5–7). Богословско-экзегетический комментарий / Пер. с нем. М.: Изд-во ББИ, 2014. 475 с.
23. Небольсин (2016) — *Небольсин А. С.* Красота в Апокалипсисе и красота Апокалипсиса // Вестник ПСТГУ. Сер. V: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2016. Вып. 1 (21). С. 71–84.
24. Мецгер (2011) — *Мецгер Б. М.* Новый Завет. Контекст, формирование, содержание / Пер. с англ. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. 360 с.
25. Нагорный, Глоба (2013) — *Нагорный В. П., Глоба В. М.* Соль Земли. Киев: Изд-во Института геофизики им. С. И. Субботина НАН Украины, 2013. 154 с.
26. Осборн (2009) — *Осборн Р. Г.* Герменевтическая спираль: общее введение в библейское толкование / Пер. с англ. Одесса: Евро-Азиатская аккредитационная ассоциация, 2009. 728 с.
27. Прохоров (2009) — *Прохоров Ю. Е.* В поисках концепта. М.: Флинта, 2009. 176 с.
28. Роджерс (2001) — *Роджерс-младший К. Р., Роджерс Ш. К. Р.* Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета / Пер. с англ. СПб.: Евро-Азиатская аккредитационная ассоциация, 2001. 1007 с.
29. Селезнев (1999) — *Селезнев М. Г.* Инверсия в древнееврейском повествовании // Библия: литературоведческие и лингвистические исследования. М.: Изд-во РГГУ, 1999. Вып. 2. С. 11–116.
30. Селезнев, Кырлежев (2020) — *Селезнев М. Г., Кырлежев А. И.* Библистика как современная научная дисциплина и ее связь с теологией // Вопросы теологии. 2020. Т. 2. № 3. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2020. С. 502–527.
31. Снелль (1999) — *Снелль Б.* Греческая метрика / Пер. с нем. Д. Торшилова. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. 120 с.
32. Степанов (2001) — *Степанов Ю. С.* В мире семиотики // Семиотика: Антология / Сост. Ю. С. Степанов. Изд. 2-е. М.: Академический Проект, 2001. 702 с. С. 5–42.
33. Филиппов (2007) — *Филиппов К. А.* Лингвистика текста: Курс лекций. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. 331 с.
34. Чернявская (2009) — *Чернявская В. Е.* Лингвистика текста: поликодовость, интертекстуальность, интердискурсивность: Учебное пособие. М.: Книжный дом «Либроком», 2009. 248 с.
35. Чистяков (2015) — *Чистяков Г., свящ.* Над строками Нового Завета. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 457 с.
36. Шкловский (1929) — *Шкловский В.* О теории прозы. М.: Федерация, 1929. 267 с.
37. Ozanne (1965) — *Ozanne C. G.* The Language of the Apocalypse // Tyndale House Bulletin. 1965. No. 16. P. 3–9.

С. В. Соловьев

Специфика полемических историй в синоптических Евангелиях

УДК 271.2-247.2-277.2

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_114

Аннотация: Споры Иисуса Христа с современниками составляют весомую часть синоптических Евангелий. Споры представляют короткие полемические истории, в которых есть контекст, предмет спора и есть или предполагаются позиции обеих сторон. Изучение полемических историй синоптиков дает возможность выявить специфику редакций сводных историй у евв. Марка, Луки и Матфея, а также дает представление о религиозном контексте не только времени жизни Христа, но и времени записи полемических историй во второй половине I в. по Р. Х. Автор анализирует текст синоптиков и выделяет по 12 сводных споров у евв. Марка и Матфея и 14 споров у ев. Луки, при этом только 11 споров у ев. Луки являются сводными с изложениями ев. Марка и ев. Матфея. Анализ полемического материала показывает совпадение последовательности споров Евангелия от Марка с последовательностью сводных споров Евангелий от Матфея и от Луки, выявляет характеристику полемического материала каждого синоптика. Кроме того, проведен сравнительный анализ существенных различий в редакциях двух полемических историях — о знамении и о разводе.

Ключевые слова: Синоптические Евангелия, полемические истории, евангельская полемика, сравнительный анализ, вопрос о знамении, спор о браке.

Об авторе: **Сергей Викторович Соловьев**

Кандидат богословия, старший преподаватель кафедры библеистики Самарской духовной семинарии.

E-mail: Solove_90@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7019-5988>

Для цитирования: Соловьев С. В. Специфика полемических историй в синоптических Евангелиях // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 114–128.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Sergey V. Solovyev

Specificity of Polemic Stories
in the Synoptic Gospels

UDK 271.2-247.2-277.2

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_114

Abstract: The disputes of Jesus Christ with his contemporaries form a significant part of the synoptic gospels. The disputes are short, polemical stories in which there is a context, an object of dispute, and the positions of both sides are stated or assumed. The study of the polemical stories of the synoptic gospels makes it possible to identify the specifics of the versions of the summary histories in the Gospels of Mark, Luke and Matthew, and also gives an idea of the religious context not only of the time of Christ's life, but also of the time of writing the polemical stories in the second half of the 1st century. The author analyzes the text of the synoptic gospels and singles out 12 summary disputes in the Gospels of Mark and Matthew and 14 disputes in the Gospel of Luke, of which only 11 disputes are common with the Gospels of Mark and Matthew. The analysis of the polemical material shows the coincidence of the sequence of disputes in the Gospel of Mark with the sequence of the consolidated disputes of the Gospels of Matthew and Luke, reveals the characteristics of the polemical material of each synoptic. In addition, a comparative analysis of significant differences in the editions of two polemical stories — the demand for a sign and the question of divorce — was carried out.

Keywords: Synoptic Gospels, polemic stories, evangelical polemics, comparative analysis, demand for a sign, dispute about marriage.

About the author: **Sergey Viktorovich Solovyev**

Candidate of Theology, Senior Lecturer of the Department of Biblical Studies at Samara Theological Seminary.

E-mail: Solove_90@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7019-5988>

For citation: Solovyev S.V. Specificity of Polemic Stories in the Synoptic Gospels. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 114–128.

Полемические истории в Евангелиях играют важную роль: они оживляют повествование, придают драматизм отношениям Иисуса Христа с иудейскими учителями, иллюстрируют ключевые разногласия Христа и иудейских течений и, крайне важно, служат авторитетными историями для определения ранними христианами своей позиции в полемике с иудаизмом. Прежде чем перейти к детальному рассмотрению полемических историй синоптиков, необходимо немного сказать о том, как споры вошли в Евангелия.

Включение полемических историй в Евангелия можно рассматривать в качестве актуализации исторических споров Иисуса Христа с иудеями во время написания Евангелий во второй половине I в. по Р. Х. Тогда шел процесс размежевания христиан от иудеев. Размежевание еще не достигло окончательного разрыва, поскольку все еще жили христиане, по преимуществу в Палестине, соблюдавшие закон Моисеев. В таких условиях полемика между Иисусом Христом и иудеями стала чрезвычайно актуальной в сложных отношениях христиан и иудеев. «Одна из ролей очевидцев, — пишет Ричард Бокем, — в раннем христианстве состояла в том, чтобы дать этому голосу прозвучать в социальном контексте, где сообщество активно стремилось расслышать голос собственного прошлого... Разумеется, некое взаимовлияние памяти о прошлом и актуальных событиях имело место уже в свидетельствах очевидцев» [Бокэм, 2011, 339–340].

Письменная форма исторических споров Христа с оппонентами зависит от литературного замысла каждого евангелиста. На литературный замысел оказали влияние личная вера и богословские представления евангелистов, полемика христиан с иудеями и запросы адресатов. Если о литературном замысле, имея текст Евангелий, мы можем говорить более аргументированно, то о поздних редакциях и вероятных вставках известно гораздо меньше. Критический текст Нового Завета не дает существенных различий ни в одном споре. С позиции направления «критика редакций» анализ полемических историй св. Матфея в сопоставлении с другими синоптиками осуществил Борис Репщински [Repschinski, 2000]. Так, Репщински большинство разногласий Евангелия от Матфея с редакциями свв. Марка и Луки объясняет социальным наслоением и композиционной редакцией составителей Евангелий [Repschinski, 2000, 343].

Споры христиан и иудеев I в. повлияли на выборку, акценты и литературную форму евангельского полемического материала, придав ему апологетическую окраску. На апологетические цели указывает усеченная структура полемических историй. Так, например, в этих синоптических историях оппоненты Иисуса выставлены в невыгодном свете: у них нет конкретных имен, потому что они объединены в группы (книжники, фарисеи, саддукеи); иногда у них недобросовестные мотивы спора (Мф 22:18); опущена аргументация их тезисов, отчего читатель волен реконструировать ее на свой взгляд; оппоненты всегда проигрывают спор. Сложную историческую ситуацию полемики синоптики редуцировали до простых историй, в которых читатель должен убедиться в правоте Иисуса Христа и Его последователей. Усеченная литературная форма полемических историй — главная проблема при изучении евангельской полемики. Исследователь должен прибегать к историко-культурному контексту для реконструкции исторической полемики.

Для научного изучения синоптических полемических историй признается первенство Евангелия от Марка. «Признание первенства за Марком, — пишет иером. Николай (Сахаров), — решает много богословских проблем и дает ответ на главный вопрос: почему Евангелие от Марка сохранилось в Церкви при том, что почти весь материал его используется у Матфея и Луки» [Николай Сахаров, 2019, 52]. Кроме богословских проблем («примитивная христология» и «примитивная эсхатология» ев. Марка) поддается объяснению логика редакций материала св. Марка свв. Лукой и Матфеем.

Плодотворное изучение полемических историй представляется возможным методом нарративного анализа, который может помочь выявить внутренние взаимосвязи

в пределах композиции, уникальной для каждого Евангелия, и лучше определить авторский замысел о месте полемики в нарративе. В данной работе нет возможности проводить нарративный анализ каждого спора, поэтому мы пока ограничимся анализом количества споров, существенных различий и других наблюдений.

Сводные данные по синоптикам. Poleмические истории, представленные ниже в таблицах, выделены по принципу наличия в них полемиического нарратива с ситуацией спора, предметом спора и наличия доказательной аргументации одной или двух сторон. Если полемическая история содержится в нескольких Евангелиях, то она рассматривается как одна история в разных редакциях.

При изучении полемических историй синоптических Евангелий поражает полное совпадение последовательности споров Евангелия от Марка с их последовательностью в Евангелии от Матфея и почти полное — в Евангелии от Луки. В таблице 1 показано, что все споры, описанные у св. Марка, имеют сводные истории у св. Матфея, и все, кроме одной, — у св. Луки, причем в той же последовательности.

Таблица 1. Сводная таблица полемических историй у синоптиков

	Св. Марк	Св. Матфей	Св. Лука
Спор о праве Иисуса прощать грехи в связи с исцелением расслабленного	2:1–12	9:2–8	5:17–26
Спор в доме Левия Алфеева (Матфея)	2:15–17	9:10–13	5:29–31
О посте для учеников Христа	2:18–22	9:14–17	5:33–39
Спор о праве учеников Иисуса нарушать субботу	2:23–28	12:1–8	6:1–5
Спор о праве Иисуса исцелять в субботу в случае с исцелением сухорукого	3:1–6	12:9–14	6:6–11
Чьей властью Иисус изгоняет бесов?	3:20–30	12:22–32	11:14–23
Спор о «преданиях старцев»	7:1–16	15:1–11	11:37–41
Требование знамения	8:11–13	16:1–4; пар. 12:38–40	11:29–30
Спор при общении Иисуса с женщиной грешницей	—	—	7:36–50
Спор при исцелении скорченной женщины в субботу	—	—	13:10–17
Спор при исцелении больного водянкой в субботу	—	—	14:1–6
Вопрос о разводе	10:2–12	19:3–9	—
Вопрос о власти Иисуса	11:27–33	21:23–27	20:1–8
Спор о подати кесарю	12:13–17	22:15–22	20:20–26
Спор о воскресении	12:18–27	22:23–33	20:27–38

Спор о знамении в Мф 16:1–4 следует порядку св. Марка и соответствует Мк 8:11–13, однако ев. Матфей приводит эту же историю второй раз в сокращенном виде в 12:38–40. Св. Лука тоже использовал порядок полемических историй св. Марка, опустив из него спор о разводе и добавив три уникальные истории: спор при общении Иисуса с женщиной грешницей (Лк 7:36–50), спор при исцелении скорченной женщины в субботу (Лк 13:10–17), спор при исцелении больного водянкой в субботу (Лк 14:1–6). При этом исторический контекст споров у синоптиков иногда различается, а также встречаются существенные отличия в редакциях. Эти наблюдения приводят к мысли о том, что евр. Матфей и Лука использовали полемические истории св. Марка как ориентиры или «опорные пункты» при составлении Евангелий. Между этими «опорными пунктами» у свв. Луки и Матфея зачастую добавлен новый материал в виде истории рождения и детства Иисуса, речей и притч Христа, но при этом структура, начиная с первого спора, следует именно св. Марку.

Полемика в Евангелии от Марка. Согласно церковному преданию, св. Марк написал свое Евангелие в Риме со слов ап. Петра, причем события земной жизни Иисуса Христа изложены не в строгом хронологическом порядке [Евсевий Кесарийский, 2013, 163–164]. Тот факт, что Евангелие от Марка написано в Риме для неиудеев, вероятно, объясняет, почему автор комментирует иудейские обычаи (Мк 7:1–4) и приводит менее заостренную полемику, чем св. Матфей. Евангелист Марк рассказывает более живописно, чем другие синоптики. Он позволяет себе дать описание эмоций Христа: «воззрев на них с гневом» (Мк. 3, 5), «Он вышел из себя» (Мк 3:21) и др.

Определенную роль в Евангелии от Марка играет география событий. Прот. Александр Сорокин вслед за другими исследователями замечает, что у ев. Марка Галилея противопоставляется Иудее с ее центром в Иерусалиме [Сорокин, 2012, 318]. Если для ап. Луки Иерусалим выступает в положительном качестве, как город священной истории, то для ап. Марка это город, из которого постоянно исходит угрозы для Иисуса Христа. Например: «Когда были они на пути, восходя в Иерусалим, Иисус шел впереди их, а они ужасались и, следуя за Ним, были в страхе» (Мк 10:32). Противопоставление Галилеи Иерусалиму хорошо отражает религиозно-историческую ситуацию периода жизни Иисуса Христа. Именно в Иудее проживало большинство активных последователей фарисейского течения, а в Иерусалиме находились влиятельные руководители этого течения – старейшины и мудрецы.

В Евангелии от Марка обращает на себя внимание то, что часть споров собрана в два блока. Так, в первом блоке Мк 2:1–3:6 объединены «пять споров»: о праве Иисуса прощать грехи в связи с исцелением расслабленного (Мк 2:1–12); о посте для учеников Христа (Мк 2:18–22); спор в доме Левия Алфеева (Мк 2:15–17); спор о праве учеников Иисуса нарушать субботу (Мк 2:23–28); спор о праве Иисуса исцелять в субботу в случае с исцелением сухорукого (Мк 3:1–6). По смыслу к этому блоку примыкает шестая история – Чьей властью Иисус изгоняет бесов? (Мк 3:20–30). Второй блок объединяет две полемические истории: спор о подати кесарю (Мк 12:13–17) и спор о воскресении мертвых (Мк 12:18–27). Остальные четыре спора не собраны в блоки и находятся в 7-й, 8-й, 10-й, 11-й главах.

В следующей таблице для удобства анализа споры собраны тематически, а не хронологически, что позволяет оценить количественный интерес св. Марка к определенным темам полемики, а также проследить состав оппонентов Иисуса Христа и показать позицию каждой из сторон.

Таблица 2. Полемические истории в Евангелии от Марка

	Тема полемики	Полемическая история	Оппоненты	Позиция оппонентов	Позиция Христа
1	О личности Иисуса Христа	Спор о праве Иисуса прощать грехи	Книжники	Прощение грехов расслабленному оппоненты	Иисус исцеляет расслабленного и тем самым доказывает Свое

		в связи с исцелением расслабленного (2:1–12)		определяют богохульством.	право прощать грехи. Остается неясным, Иисус прощал с позиции человека или Бога.
2		Чьей властью Иисус изгоняет бесов? (3:20–30)	Книжники из Иерусалима	Распространяют слух, что Иисус изгоняет бесов силой Вельзевула.	Рассуждая, доказывает, что это невозможно, поскольку сатана сам себя не стал бы изгонять.
3		Вопрос о власти Иисуса (11:27–33)	Первосвященники, книжники и старейшины в Иерусалиме	Хотят знать, кто уполномочил Иисуса творить исцеления.	Иисус уходит от ответа, задав встречный вопрос о крещении Иоанновом, на который оппоненты не стали отвечать.
4		Требование знамения (8:11–13)	Фарисеи	Требовали знамения с неба для подтверждения легитимности Иисуса как Мессии.	Отказывает в знамении, не дав объяснения.
5	О посте	О посте для учеников Христа (2:18–22)	Ученики Иоанновы и фарисейские (?)	Фарисеи и ученики Иоанна практикуют пост. Вопрошающих интересует, почему ученики Иисуса не постятся.	Иисус оправдывает учеников тем, что им пост не нужен, пока с ними Он Сам. Здесь же антиномичность «ветхого» и «нового».
6	Общение с грешниками	Спор в доме Левия Алфеева (2:15–17)	Книжники и фарисеи	Не должно есть с мытарями и грешниками. Это расценивалось как осквернение.	Одна из целей служения Иисуса — призыв ко спасению мытарей и грешников, следовательно, общение с ними необходимо.
7	Споры о субботе	Спор о праве учеников Иисуса нарушать субботу (2:23–28)	Фарисеи	В субботу нельзя срывать колосья и есть, т. к. это может быть расценено как труд, который в субботу запрещен.	Иисус оправдывает учеников ветхозаветными примерами и тезисом: «Суббота для человека, а не человек для субботы».
8		Спор о праве Иисуса исцелять в субботу в случае с исцелением сухорукого (3:1–6).	Фарисеи	Исцеление Иисусом сухорукого в субботу хотели использовать для обвинений в нарушении заповеди о субботнем покое.	Исцеления для Иисуса — это благо, которое можно делать и в субботу. Благо человека выше заповеди о субботнем покое.

9	Устная традиция	Спор о «преданиях старцев» (7:1–16)	Книжники из Иерусалима	Оппоненты соблюдают «предания старцев» и хотят знать, почему ученики Иисуса их нарушают.	Предания старцев не равны заповедям Божиим. Некоторые предания противоречат заповеди Божией, например заповедь о «корване».
10	Брак и развод	Вопрос о разводе (10:2–12)	Фарисеи	Интересуются мнением Иисуса о возможности развода. Все учителя были согласны с практикой развода, однако шла дискуссия о причинах развода.	Развод, разрешенный Моисеем, противоречит заповеди Божией. Иисус показал разногласия в священной традиции. Если следовать книге Бытия, то развод недопустим.
11	Подать кесарю	Спор о подати кесарю (12:13–17)	Некоторые из фарисеев и иродиан	Ставят вопрос об уплате налога Римской империи. Форма вопроса предполагает ответ «да» или «нет». Оба варианта компрометирующие.	Ответ Иисуса неординарный: «кесарево кесарю, а Божье Богу». Христос избежал обвинений.
12	О воскресении	О воскресении (12:18–27)	Саддукеи	Задают каверзный вопрос о состоянии левиратного брака после воскресения. Саддукеи не верили в доктрину о воскресении.	Иисус указал на неправильно поставленный вопрос. Христос доказывает учение о воскресении ссылкой на книгу Исход.

Из таблицы видно, что большой интерес ап. Марк уделяет спорам о личности Иисуса и о соблюдении субботы. Личности Иисуса посвящено четыре из 12 споров: спор о праве Иисуса прощать грехи в связи с исцелением расслабленного (Мк 2:1–12); чьей властью Иисус изгоняет бесов? (Мк 3:20–30); вопрос о власти Иисуса (Мк 11:27–33); требование знамения (Мк 8:11–13). Эти истории были крайне важны для формулирования христологии во время написания Евангелий. Как уже было сказано в начале статьи, шло размежевание христианского учения от иудейского, поэтому нужны были свидетельства, говорящие о том, что Иисус не просто один из учителей (раввинов), а Некто больший. И хотя св. Марк нигде в Евангелии не называет прямо Иисуса Богом, три спора о Его личности дают недвусмысленный намек на то, что Он имеет тесную связь с Богом (т. н. «примитивная христология» св. Марка). Так Иисус отстаивает право исцелять, прощать грехи и изгонять бесов, что свойственно только при содействии Бога.

Включение двух споров о соблюдении субботы говорит об интересе римской аудитории ап. Марка к еврейской практике субботнего покоя. Решение о необязательности исполнения почти всех иудейских правил для обращенных из язычников уже было принято на Апостольском Соборе 49 или 51 г. по Р. Х. (Деян 15:23–29) [Православная энциклопедия], однако споры об этом не утихали еще долгое время. В споре о праве

учеников Иисуса нарушать субботу (Мк 2:23–28) Христос побеждает, когда приводит тезис «суббота для человека, а не человек для субботы». В споре же о праве Иисуса исцелять в субботу (Мк 3:1–6) Он подтверждает этот тезис исцелением сухорукого.

Остальные темы представлены одним спором каждая. Они затрагивают традиционные иудейские вопросы морали и религиозных норм: пост, общение с грешниками, развод, воскресение мертвых, оценка значения «предания старцев» в виде устных норм. Даже вопрос о подати кесарю не столько политический, сколько религиозный в плане подчинения языческому правителю при мессианских ожиданиях.

Основными оппонентами Христа в Евангелии от Марка выступают книжники и фарисеи. Во всем Евангелии книжники упоминаются 22 раза, фарисеи — 12 раз, старейшины — 6 раз, иродиане — 2 раза, а саддукеи всего 1 раз. Примечательно, что все упоминания фарисеев и иродиан сосредоточены между Мк 2:16 и 12:13 в связи со спорами Христа с иудеями. Упоминание фарисеев совместно с иродианами (Мк 3:6; 12:13) нередко считается исторически сомнительным на том основании, что ап. Марк хотел изобразить фарисеев причастными к казни Иисуса Христа [EDNT, 1994, 415]. Это маловероятно в силу того, что ап. Марк не упоминает ни фарисеев, ни иродиан в рассказе о предательстве и распятии Христа.

Первосвященники и старейшины в связи с полемикой упоминаются всего в одном эпизоде — акция в храме, или «очищение храма» (Мк 11:18, 27). Книжники фигурируют как в Галилее, так и в Иерусалиме, примыкая в повествовании то к фарисеям, то к старейшинам.

Книжники появляются в тех полемических историях, в которых затрагиваются вопросы веры: они подозревают Иисуса в богохульстве; поднимают вопрос о соблюдении «преданий старцев». Анализ упоминания оппонентов Иисуса в спорах показывает, что книжники выступают как эксперты вероучения, заинтересованные в чистоте понимания традиции. Фарисеи, в отличие от книжников, заинтересованы больше в дисциплинарном исполнении закона Моисеева и «преданий старцев»: фарисеи следят за исполнением субботы Иисусом и Его учениками в случаях с растиранием колосьев и исцелений в субботу; вместе с книжниками упрекают Христа за общение с грешниками; задают вопрос о допустимых причинах для развода; спрашивают Иисуса о посте Его учеников. Также фарисеи требуют знамения для подтверждения легитимности Иисуса как Мессии.

Первосвященники, книжники и старейшины выступают вместе в Иерусалиме с вопросом о власти Иисуса. Возможно, евангелист Марк объединяет эти три группы вместе с целью указать на то, что все руководящие лица саддукеев и фарисеев требовали открытого признания от Иисуса в том, что уполномочил Его творить исцеления.

Полемика в Евангелии от Матфея. Церковное предание автором Евангелия от Матфея называет апостола Левия Матфея, бывшего сборщиком податей. По свидетельству Папия Иерапольского, Матфей написал «логию» [Евсевий Кесарийский, 2013, 164], что может быть либо изречениями Христа, либо законченным повествованием на еврейском диалекте (арамейский или иврит). Как бы то ни было, из церковного предания ясно, что Евангелие адресовано еврейской аудитории, которую в новозаветных исследованиях условно называют «общиной Матфея» [Carlston, Evans, 2014]

В отличие от других синоптиков, Евангелие от Матфея содержит много иудейских черт, о чем выразительно пишет еп. Кассиан (Безобразов): «В „иудейском“ Мф. отталкивание от иудейства несравненно сильнее, чем в Мк. и Лк. Полемика с иудеями начинается в Мф. с первых же страниц. Только у Матфея Иоанн Креститель обличает пришедших к нему фарисеев и саддукеев (3:7, иначе Лк 3:7). В Нагорной проповеди Господь говорит о недостаточности праведности книжников и фарисеев (5:20). В 15:12–14 для Него фарисеи — слепые вожди слепых. В 16:6 Он предостерегает против закваски фарисейской и саддукейской» [Кассиан Безобразов, 2001, 191].

Дополнительный иудейский колорит Евангелию от Матфея придает не количество полемических историй, а особые редакции материала Евангелия от Марка и дополнительные обличительные речи Иисуса в адрес Своих оппонентов (Мф 15:12–13;

Мф 16:6, 12; Мф 21:45–46; Мф 23). «Антииудейский» характер Евангелия от Матфея нередко объясняется особой редакцией автора доступного ему материала под влиянием иудео-христианской полемики [Ролофф, 2011, 69]. Этот тезис подкрепляется поздней датировкой написания Евангелия (после 70 г. по Р. Х.) в ситуации, когда разногласия между христианами и иудеями стали глубже [Ролофф, 2011, 69].

В Евангелие от Матфея входят все полемические истории Евангелия от Марка, к которым присоединяется еще одна история – вторичное требование знамения от Иисуса Христа (Мф 16:1–4). Поскольку вторичное требование знамения во многом схоже с первым требованием, эта история не будет рассматриваться отдельно.

Исторический контекст полемических историй у ап. Матфея в большинстве случаев схож с ап. Марком, однако распределение историй подчиняется другой композиции. Начиная с Б. У. Бэкона [Васон, 1930] ряд новозаветных исследователей признает пятичастную структуру Евангелия от Матфея, части которого разделяются фразой «И когда Иисус окончил слова сии» (7:28; 11:1; 13:53; 19:1). В рамках этой модели общей структуры Евангелия от Матфея полемические истории полностью отсутствуют в первой части. Три спора – о посте (9:14–17), о праве Иисуса прощать грехи (9:2–8), об общении с грешниками (9:10–13) – включены во вторую часть. Четыре спора – Чьей властью изгоняет Иисус бесов (12:22–32), требование знамения (12:38–40), спор о праве учеников Иисуса нарушать субботу (12:1–8), об исцелении сухорукого в субботу (12:9–14) – в третьей части. В четвертой части только спор о «преданиях старцев» (15:1–11). Наконец, в пятой части содержится четыре спора: вопрос о власти Иисуса в связи с «очищением» храма (21:23–27), о разводе (19:3–9), спор о подати кесарю (22:15–22) и спор о воскресении (22:23–33). Из такого распределения трудно сделать какие-либо выводы по поводу литературного замысла автора Евангелия, поэтому остановимся только на приведении фактов.

Относительно именованного оппонентов Иисуса Христа ев. Матфей в целом следует ап. Марку при небольших отличиях. Разница наблюдается в градусе накала враждебного отношения после споров. Враждебное отношение ко Христу проявляют фарисеи и первосвященники (Мф 12:14; 21:45), осуждение на смерть осуществили первосвященники, книжники и старейшины (Мф 26:3), тогда как у ев. Марка фарисеи в этом не участвуют. У синоптиков у креста насмеялись над Иисусом первосвященники с книжниками, и только у ап. Матфея – еще и фарисеи (Мф 27:41). Первосвященники и фарисеи просят Пилата поставить стражу у гробницы Иисуса (Мф 27:62–66).

Апостол Матфей немного чаще, чем ап. Марк, оппонентами Христа называет фарисеев и реже разграничивает фарисеев и книжников. Данное различие довольно хорошо прокомментировали сторонники метода критики редакций, указав на особую редакцию Евангелия от Матфея, созданную для гипотетической «общины Матфея» [Repschinski, 2000, 341]. Вполне вероятно, что в редакции ап. Матфея с апологетической целью акцент сделан на фарисеях как главных оппозиционерах. Poleмика отражает авторский замысел, который состоит в делигитимации иудейских лидеров с указанием на истинных лидеров – апостолов Иисуса Христа [Repschinski, 2000, 341].

У ап. Матфея обличение фарисеев и саддукеев обнаруживается еще до выхода Христа на проповедь, в речи Иоанна Крестителя. Именование фарисеев «порождения ехиднины» с самого начала Евангелия настраивает читателя к дальнейшей оппозиции Иисуса фарисеям (Мф 3:7–10). Позже Сам Иисус будет называть так фарисеев (Мф 12:34).

В Нагорной проповеди Христос говорит о том, что праведность фарисеев недостаточна для вхождения в Царство Небесное (Мф 5:20). Иллюстрацией фарисейской праведности выступают лицемерно молящиеся и постящиеся на глазах у людей, под которыми, вероятно, подразумеваются фарисеи (Мф 6:5; 6:16). Апостол Матфей, как и св. Марк, противопоставляет учительство Христа, как власть имеющего, деятельности книжников и фарисеев (Мф 6:28–29). Кроме того, фарисеи распространяли слух о якобы бесовской силе Иисуса Христа (Мф 9:34).

У ап. Матфея Иисус предупреждает своих учеников от «закваски фарисейской и саддукейской» (Мф 16:6), тогда как у ап. Марка — от «закваски фарисейской и закваски Иродовой» (Мк 8:15). Встречается мнение, что ап. Матфей сознательно заменяет иродиан на саддукеев, чтобы выгородить иродиан от враждебного отношения к Христу и указать на саддукеев [EDNT, 1994, 415]. Ученым мало известно об иродианах в силу скудости источников о них. Например, точно не установлено, в каких отношениях состояли иродиане и саддукеи. Были ли иродиане самостоятельной политической группой, противопоставляющей себя другим течениям? Могли ли иродианами считаться все симпатизирующие политике Ирода? Антагонизм между Иродом Великим и хасмонеями указывает на то, что саддукеи и ранние иродиане не были близки, однако изменение отношений могло произойти после смерти сына Ирода Архелая, когда Иудея оказалась под властью римских префектов [DJG, 1992, 325]. Не исключено, что ап. Матфей иродиан и саддукеев считает близкими на основании их общей открытости эллинизму, поэтому с легкостью заменяет иродиан на саддукеев.

У ап. Матфея есть собрание обличений Христа против книжников и фарисеев (Мф 23). Обличительная речь Христа — особого рода, она больше похожа на пророческое обличение, цель которого — покаяние [Ианнуарий Ивлиев]. В речи не осуждаются сами обычаи и правила иудеев (за исключением несправедливости к вдовам и сомнительных клятв), даже если они не находят прямого основания в Моисеевом законе (десятина от приправ, омовение чаш и рук перед едой). Христос не обесценивает меньшие заповеди, но утверждает о существовании иерархии среди них — больших (первостепенных) и меньших (вторичных) заповедей. Возмущает Христа то, что книжники и фарисеи придают высокое значение малым нормам, тогда как пренебрегают самыми важными заповедями, ведущими к благу человека.

Столь яркие обличения автор Евангелия от Матфея мог использовать для нескольких целей: призвать к покаянию книжников и фарисеев; поставить под сомнение их авторитет у своих учеников и народа; предупредить фарисейские пороки у растущей Церкви; объяснить причины отвержения Богом книжников и фарисеев; предсказать о конечном отвержении фарисейских народных лидеров и объяснить характер новой власти у народа Божия.

Полемика в Евангелии от Луки. Евангелие от Луки, согласно церковному преданию, написано спутником ап. Павла Лукой, который был выходцем из Антиохии и врачом по образованию. Евангелие адресовано верующим из язычников [Каравидопулос, 2016, 137]. Из антимаркионитского предисловия следует, что св. Лука писал в области Ахايا позже некоторых других евангелистов, чтобы «как можно точнее изложить все [евангельское] домостроительство, чтобы им не претякаться уже об иудейские басни и не блуждать среди пустых еретических фантазий, и не удаляться, таким образом, от истины» [Каравидопулос, 2016, 137]. Из греческого предисловия видно, что ев. Лука преследовал апологетическую цель. Частично это подтверждается тем, что у св. Луки мы встречаем большее количество полемических историй, нежели у свв. у Марка и Матфея.

У св. Луки в Евангелии содержится 14 полемических историй, тогда как у свв. Марка и Матфея только по 12. Внимание ап. Луки направлено на оправдание практики трапез Иисуса с людьми, считавшимися грешниками. Кроме спора в доме Левия Алфеева об общении с грешниками (Лк 5:29–31) ап. Лука приводит спор, случившийся при женщине с алавастровым сосудом (Лк 7:36–50), когда женщина с плохой репутацией была оправдана. Еще больший интерес представляют частые обращения ап. Луки к спорам о соблюдении суббот. Так, у св. Луки встречаются две те же истории, что в Евангелии от Марка, и еще два уникальных спора, что показано в таблице 1. Очевидно, что это неким образом связано с читательской аудиторией ап. Луки, которая знакома с иудейскими традициями. Споры о субботах хорошо объясняют, почему христиане из язычников имеют право свободно относиться к субботнему покою, когда Сам Иисус Христос так поступал. Субботные споры крайне важны для христианских общин, состоящих из евреев, тяготеющих к иудейской традиции, и христиан,

не практикующих иудаизм. Эти споры могли вести к компромиссу поборников соблюдения обычаев иудаизма и христиан-неевреев в вопросе почитания субботы.

Евангелист Лука, в отличие от ев. Матфея, более сдержанно передает полемику Христа с фарисеями, практически не упоминая о враждебном отношении, за исключением нескольких сглаженных упоминаний: «Фарисеи же и книжники роптали на Иисуса Христа» (Лк 15:2); «они смеялись над Ним» (Лк 16:14). Иродиане не упомянуты ни разу. Саддукеи, вероятно, подразумеваются под именованнием «лукавые люди» в вопросе о подати кесарю в Лк 20:20. В полемике не принимают участие священники, остальные — фарисеи, книжники, законники и первосвященники — полемизируют со Христом.

Если у ап. Матфея обличение Иоанна Крестителя «порождения ехиднины» (Мф 3:7) относится к фарисеям, то св. Лука адресует их народу (Лк 3:7). Впрочем, ап. Лука указывает на неприятие фарисеями Иоанна Крестителя в Лк 7:30. В речи Христа о «закваске» ап. Лука не приводит ни иродиан, ни саддукеев, как это делали свв. Марк и Матфей, кроме того, он дает этическое определение этому метафорическому выражению — «которая есть лицемерие» (Лк 12:11).

Обличения фарисеев и законников в Лк 11:42–52 схожи с обличениями книжников и фарисеев в Мф 23, где эти две группы объединяются в некое единство. Разница между двумя Евангелиями — в объеме обличений и в особом распределении обличений у ап. Луки между двумя группами. У ап. Луки к фарисеям относятся первые три «Горе вам...»: обличение в нерадении о главных заповедях, тщеславии и лицемерии (Лк 11:42–48). Законникам (книжникам) посвящены остальные три «Горе вам...»: обличения в законничестве и жестокосердии (Лк 11:45–52). Распределение обличений у ап. Луки, вероятно, лучше соответствует исторической ситуации Палестины [Ианнуарий Ивлиев].

В Лк 15:1 есть упоминание о недовольстве фарисеев из-за трапез Иисуса Христа с мытарями и грешниками (также см. Лк 5:29–31). Это недовольство еще раз характеризует фарисеев как устремленных к религиозной чистоте на бытовом уровне. Апостол Лука после притчи о догадливом управителе и поучения Христа о богатстве помещает этическое замечание: «Слышали все это и фарисеи, которые были сребролюбивы, и они смеялись над Ним» (Лк 16:14). В Лк 20:45–47 Христос дает Своим ученикам наставление остерегаться книжников из-за распространенного у них тщеславия и показного благочестия (пар. Лк 11:42–52). Евангелист Лука стремится перевести конфликт между Иисусом и Его оппонентами в этическое поле.

Примечательно, что только св. Лука говорит о позитивном отношении некоторых фарисеев к Иисусу Христу. Некто из них открыто защищал Христа (Лк 13:31; ср. Ин 7:50). Это больше соответствует исторической ситуации жизни Христа, когда среди фарисеев не было однозначного отношения к Иисусу.

Знакомство с полемическим материалом ап. Луки показывает, что градус полемики у него немного выше, чем у ап. Марка, но ниже, чем у ап. Матфея. Можно согласиться с тем, что «Евангелист Лука больше подчеркивает социальную направленность критики высшего слоя общества... Евангелист Матфей, напротив, призыв к покаянию направляет преимущественно к религиозному высшему слою» [Ианнуарий Ивлиев].

Разногласия в редакциях. Сводные полемические истории синоптиков в целом схожи, однако в них наблюдаются разные акценты и, иногда, существенны разногласия. Мы остановимся на двух таких существенных разногласиях в спорах о знамении и о разводе.

Полемическую историю о знамени приводят все синоптики (Мк 8:11–13; Мф 12:38–40 и 16:1–4; Лк 11:29–30). Речь идет об особом доказательстве, которое мог бы показать Иисус в подтверждение Своего особого права на экстраординарные действия и мессианские притязания. Греческое слово σημεῖον буквально означает знамение, знак, признак [TDNT, 1964б, 200–201]. Вопрос о знамени расценивается как «знамение легитимации» [Ианнуарий Ивлиев, 2017, 165] или «удостоверение личности» [Роджерс, 2011, 318]. Поиск небесного подтверждения характерен для Ветхого

Завета: Моисей показывал чудеса для доказательства своего посланничества от Бога (Исх 41–5); Гедеон просил чудесного знамения (Суд 6:36); пророк Исаия предлагал знамение царю Ахазу (Ис 7:10).

У ап. Марка Иисус отказывает в знамении: «Вышли фарисеи, начали с Ним спорить и требовали от Него знамения с неба, искушая Его. И Он, глубоко вздохнув, сказал: для чего род сей требует знамения? Истинно говорю вам, не данся роду сему знамение» (Мк 8:11). В этой перекопе Иисус отказывает в каком-либо знамении, что согласуется с представлениями о том, что св. Марк предпринимает «попытку перформативировать понятие Мессии в сознании христиан» [Николай Сахаров, 2019, 148]. В некоторой степени это делают все евангелисты, но у ап. Марка особенно выражена линия по размежеванию иудейских представлений о Мессии с христианской верой (см. Мк 8:29–31; 10:32).

Эту же историю ап. Матфей передает иначе: «Но Он сказал им в ответ: род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не данся ему, кроме знамения Ионы пророка; ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф 12:39–40). Стоит обратить внимание на сравнение смерти Иисуса с пребыванием Ионы во чреве рыбы. Это сравнение отсылает к послепасхальной вере в воскресение Иисуса Сына Божия, что дало повод сомнениям в аутентичности речения. Так, Э. П. Сандерс это речение не считает надежным с исторической точки зрения, поскольку он отдает предпочтение Евангелию от Марка, в котором Иисус отказывает в знамении без оговорок [Сандерс, 2012, 148]. И. Иеремиас, напротив, отстаивает допасхальное происхождение речения о знамении Ионы, доказывая это отсутствием необходимости для ранней Церкви ссылаться на пророка Иону, тогда как уже есть пример воскресения Иисуса Христа [Иеремиас, 1999, 92]. Отметим, что для экзегета довольно сложно согласовать слова Иисуса Христа ученикам о предстоящей казни и воскресении (см. Мк 9:9; Мф 16:21 и пар.), в том числе и о знамении, с тем, что ученики оказались совершенно не готовы к воскресению (Мк 16:8; Лк 24:37).

Редакция ев. Луки отличается от редакций евангелия Марка и Матфея: «Когда же народ стал сходить к нему во множество, он начал говорить: род сей лукав, он ищет знамения, и знамение не данся ему, кроме знамения Ионы пророка; ибо как Иона был знамением для Ниневитян, так будет и Сын Человеческий для рода сего» (Лк 11:29–30). У ап. Луки нет отсылки к воскресению Христа, зато он говорит о предстоящем суде: для «лукавого рода» Иисусом будет возведен суд, подобно тому как Иона возвестил ниневитянам. Так же это понимает Т. Н. Райт: «...как Иону проглатывает большая рыба, а затем он предсказывает грядущее осуждение Ниневии. Иисус также предсказывает — Израилю — наступление суда. Весть Иисусова должна подтвердиться аналогичным знамением» [Райт, 2004, 151].

Нам сложно сказать, какая редакция — свв. Марка, Матфея или Луки — отражает аутентичные слова Иисуса о знамении. Очевидно, что каждую редакцию можно связать с литературным замыслом авторов и запросами читательской аудитории. При этом можно говорить об актуализации той или иной редакции в разное время. Отказ в знамении у ап. Марка важен для разрушения иудейского образа Мессии. Версия ап. Матфея крайне актуальна для уже верующих в Иисуса умершего и воскресшего. Версия ап. Луки несет назидательное значение для читателей и укрепляет их выбор в пользу Иисуса Христа, потому что в противном случае их ждет наказание.

Еще один спор с существенными отличиями в редакциях — спор о разводе (Мк 10:2–12; Мф 19:3–9. Пар. Лк 16:18). Во времена Христа практика развода в иудаизме была распространена и общепринята, споры проходили в основном о законных основаниях для развода [EDE], 2010, 916]. Известно, что причины для развода обсуждались еврейскими мудрецами Гиллелем и Шаммаем. Более строгий учитель Шаммай настаивал, что только прелюбодейство может быть единственным законным поводом к разводу. Школа Гиллеля признавала развод возможным из-за многих причин: измены, скверного характера или небрежности в хозяйстве. Последователь школы Гиллеля

раввин Акиба придавал больше значения индивидуальному вкусу мужа и позволял развод, если муж увидит женщину красивее своей жены [Стеллецкий, 1892, 358].

У апп. Марка и Матфея даны разные варианты вопроса о разводе. У св. Марка: «Позволительно ли разводиться мужу с женою?» (Мк 10:2), у св. Матфея — «По всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею?» (Мф 19:3). Вопрос у св. Марка приводит Иисуса к ответу о том, что в еврейской традиции есть противоречие: заповедь Бога о браке в книге Бытия противоречит разрешению Моисея на развод. У св. Марка на этом спор заканчивается, лишь позже Иисус разъясняет ученикам, что всякий развод с целью создать новый брак — прелюбодеяние (Мк 10:11–12)¹. Подобная позиция Христа встречается в Евангелии от Луки, но уже не в контексте спора (Лк 16:18).

У св. Матфея Иисус тоже говорит о противоречии в иудейской традиции, однако, в отличие от св. Марка, прямо отвечает на вопрос о допустимых причинах развода: «но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует» (Мф 19:3–9).

Можно заметить, что позиция Иисуса у свв. Марка и Матфея существенно отличается. У ап. Марка любой развод считается прелюбодеянием и рассматривается ситуация развода по инициативе жены. У ап. Матфея же есть допустимая причина — греч. *πορνεία* — буквально блудодеяние, любодеяние, разврат или проституция [TDNT, 1964a, 580–581], то есть незаконные сексуальные отношения любого рода. Евангелист Матфей не уточняет, какого рода сексуальная распущенность жены может стать поводом для развода, поэтому в истории христианства под этим могли понимать разные прегрешения [Хейз, 2005].

Отличия в описании позиции Иисуса по столь важному вопросу, как брак, произошли, вероятно, из-за разницы аудиторий, к которым обращались апп. Марк и Матфей. Святой Матфей, вероятно, писал для палестинских христиан из евреев, которые не практиковали развод по инициативе жены, тогда как св. Марк адресует Евангелие христианам из язычников, знакомых с греко-римским правом развода по инициативе жены. Оговорка о допустимой причине для развода у ап. Матфея в основном рассматривается как адаптация речения Христа к нуждам общины [Хейз, 2005, 472–473] или как материал, пришедший из предания [Collins, 1992, 207–208].

Позиция Христа у ап. Матфея схожа с учением школы Шаммая в Палестине: «не должен муж разводиться с женой, если только не доказано, что на ней лежит вина в том, что она не соблюла чистоту» (Талмуд, 1905, Гитин, 1:1). И. Иеремиас и некоторые другие исследователи отмечают, что позиция Иисуса Христа у ап. Марка отменяет ветхозаветное разрешение на развод [Иеремиас, 1999, 229–230; Kummel, 1978, 52]. Э. П. Сандерс, напротив, не видит противоречия с Ветхим Заветом: «Моисей не требовал развода, он разрешал его; и запретить то, что он разрешал, — это совсем не то же самое, что разрешить то, что он запрещал... Он (Христос. — С. С.) не говорит ничего, что могло бы привести к неповиновению закону, и нельзя утверждать, что он выступает против закона» [Сандерс 2012, 328–329].

Подводя итог, нельзя не отметить статистическое и тематическое распределение полемических историй в синоптических Евангелиях. Если второй вопрос о знамении у ап. Матфея не выделять в отдельный спор, то у апп. Марка и Матфея содержится одинаковое количество полемических историй (по 12). В Евангелии от Луки на два спора больше — всего 14, из которых сводными с остальными синоптиками являются 11, тогда как остальные 3 приведены только ап. Лукой. Два уникальных спора в Евангелии от Луки — по вопросу соблюдения субботного покоя, одна — об общении Иисуса с грешницей. При анализе полемического материала было обнаружено полное совпадение последовательности всех сводных историй у апп. Марка, Луки и Матфея. Это

¹ «Кто разведется с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует от нее; и если жена разведется с мужем своим и выйдет за другого, прелюбодействует».

наблюдение в рамках теорий о первенстве Евангелия от Марка может говорить о том, что свв. Матфей и Лука при написании Евангелий использовали полемические истории как опорные пункты повествования. Остальной материал в виде притч и речений Иисуса распределен не столь равномерно по синоптическим Евангелиям.

Сводные истории всех синоптиков имеют следующее тематическое распределение: 4 спора о личности Иисуса; 2 спора о субботе; по одному спору о посте, общении с грешниками, об устной традиции, о разводе, о подати кесарю и воскресении мертвых. Две уникальные полемические истории у ап. Луки посвящены спорам о субботе, одна — спору об общении Иисуса с грешницей. Преобладание по количеству в рамках одной темы споров о личности Иисуса Христа говорит о первых усилиях христиан по осмыслению христологии. Вопросы иудейских традиций и этики указывают на апологетический и миссионерский интерес авторов Евангелий в условиях широкой миссионерской деятельности и полемики с иудеями второй половины I в.

Наиболее полемически заострено Евангелие от Матфея, что получило объяснение с точки зрения нарастания конфликта между Церковью и синагогой в Палестине. Различия в редакциях только двух евангельских споров — требования знамения и спора о разводе — удалось рассмотреть подробнее.

Источники и литература

1. Бокэм (2011) — *Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев. Первые дни христианства: живые голоса свидетелей* / Пер. с англ. Н. Холмогоровой. М.: Эксмо, 2011.

2. Евсевий Кесарийский (2013) — *Евсевий Кесарийский. Церковная история* / Ввод. ст., коммент., библиогр. список и указатели И. В. Кривушина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013.

3. Ианнуарий Ивлиев — *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангельская этика. URL: <https://predanie.ru/arhimandrit-iannuarij-ivliev/book/216848-evangelskaya-etika/> (дата обращения: 06.03.2022).

4. Ианнуарий Ивлиев (2017) — *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангелие от Марка. Богословско-экзегетический комментарий. М.: Изд-во ББИ, 2017. XVIII + 568 с.

5. Иеремиас (1999) — *Иеремиас И.* Богословие Нового Завета. Часть первая. Провозвестие Иисуса. М.: Восточная литература, 1999.

6. Каравидопулос (2016) — *Каравидопулос И.* Введение в Новый Завет М.: Изд-во ПСТГУ, 2016.

7. Кассиан Безобразов (2001) — *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М.: Русский путь; Изд-во ПСТГУ, 2001.

8. Николай Сахаров (2019) — *Николай (Сахаров), иером.* Евангелие от Марка. Учебное пособие для студентов МДА. 2019.

9. Православная энциклопедия — *Иерусалимский собор апостолов* // Православная энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. URL: <https://www.pravenc.ru/text/Иерусалимский%20Собор%20апостолов.html> (дата обращения: 06.03.2022).

10. Райт (2004) — *Райт Н. Т.* Иисус и победа Бога / Пер с англ. Г. Ястребова. М.: Изд-во ББИ, 2004.

11. Роджерс (2011) — *Роджерс К. Л.* Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому Новому Завету. СПб.: Библия для всех, 2001.

12. Ролофф (2011) — *Ролофф Ю.* Введение в Новый Завет / Пер. с нем. М.: Изд-во ББИ, 2011. VIII + 227 с.

13. Сандерс (2012) — *Сандерс Э. П.* Иисус и иудаизм / Пер. с англ. А. Л. Чернявского. М.: Мысль, 2012.

14. Сорокин (2012) — *Сорокин А., прот.* Христос и Церковь в Новом Завете. М.: Новоспасский мужской монастырь, 2012.

15. Стеллецкий (1892) — *Стеллецкий Н.* Брак у древних евреев. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1892.
16. Талмуд (1905) — Талмуд. Мишна и Тосефта: в 7 т. / Критический пер. на рус. Н. А. Педерферковича. СПб.: Изд-во П. П. Сойкина, 1905. Т. 7.
17. Хейз (2005) — *Хейз Р.* Этика Нового Завета / Пер. с англ. М.: Изд-во ББИ, 2005.
18. Bacon (1930) — *Bacon B. W.* Studies in Matthew. London, 1930.
19. Carlston, Evans (2014) — *Carlston Ch. E., Evans C. A.* From Synagogue to Ecclesia: Matthew's Community at the Crossroads. Tübingen, 2014.
20. Collins (1992) — *Collins R. F.* Divorce in the New Testament // Good News Studies 38. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992.
21. DJG (1992) — *Green J. B., McKnight S., Marshall I. H.* Family // Dictionary of Jesus and the Gospels. Downers Grove: Inter Varsity Press, 1992.
22. EDEJ (2010) — *Instone-Brewer D.* Marriage and Divorce // Eerdmans Dictionary of Early Judaism. 2010.
23. EDNT (1994) — *Balz H. R., Schneider G.* Exegetical Dictionary of the New Testament. 1994. Vol. 3.
24. Kummel (1978) — *Kummel W. G.* The Theology of the New Testament. Nashville, TN: Abington, 1978.
25. Repschinski (2000) — *Repschinski B.* The Controversy Stories in the Gospel of Matthew: Their Redaction, Form and Relevance for the Relationship Between the Matthean Community and Formative Judaism. 2000.
26. TDNT (1964a) — *Kittel G., Bromiley G. W., Friedrich G.* Theological Dictionary of the New Testament. Electronic ed., 1964. Vol. 6.
27. TDNT (1964b) — *Kittel G., Bromiley G. W., Friedrich G.* Theological Dictionary of the New Testament. Electronic ed., 1964. Vol. 7.

П. Е. Михалицын

Сасимский, Назианзский или Константинопольский? К вопросу о каноническом статусе свт. Григория Богослова

УДК 27-9"01/07"

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_129

Аннотация: В статье на основании изучения широкого круга источников предпринята попытка определить канонический статус известного отца Церкви IV века свт. Григория Богослова. В ходе исследования был установлен канонический статус свт. Григория после его изгнания из Сасим и возвращения в Назианз в 372 г. как ὁ ἐπίσκοπος σχολάζων, а также реконструирован хронологический список кафедр, на которых он исполнял свое епископское служение: Сасимы — Назианз — Константинополь — Назианз. Помимо этого в статье доказано, что каждую из указанных кафедр святитель занимал канонически обоснованно и законно, хотя в случае с Назианзом и Константинополем высшей иерархической инстанцией (Собором) и был применен принцип церковной икономии.

Ключевые слова: свт. Григорий Богослов (Назианзин), канонический статус, Второй Вселенский Собор 381 г., Сасимы, Назианз, Константинополь, епископская кафедра.

Об авторе: **Павел Евгеньевич Михалицын**

Кандидат богословия, кандидат исторических наук, преподаватель Харьковской духовной семинарии, Киевской духовной академии.

E-mail: peregrim076@gmail.com

Для цитирования: Михалицын П. Е. Сасимский, Назианзский или Константинопольский? К вопросу о каноническом статусе свт. Григория Богослова // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 129–147.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Pavel E. Mikhailitsyn

Bishop of Sasima, Nazianzus or Constantinople?
Revisiting the Question of the Canonical Status
of St. Gregory the Theologian

UDK 27-9"01/07"

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_129

Abstract: In the article, based on a study of a wide range of sources, an attempt was made to determine the canonical status of the famous father of the Church of the 4th century, St. Gregory the Theologian. During the study, the canonical status of St. Gregory after his expulsion from Sasima and his return to Nazianzus in 372 as ὁ ἐπίσκοπος σχολάζων was established, and a reconstructed chronological list of the sees in which he performed his episcopal ministry is provided: Sasima — Nazianzus — Constantinople — Nazianzus. In addition, the article shows that the saint occupied each of the indicated sees canonically justifiably and legally, although in the case of Nazianzus and Constantinople, the highest hierarchical authority (the Council) applied the principle of ecclesiastical economy.

Keywords: St. Gregory the Theologian (Nazianzen), canonical status, Second Ecumenical Council of Constantinople in 381, Sasima, Nazianzus, Constantinople, episcopal see.

About the author: **Pavel Evgenievich Mikhailitsyn**

Candidate of Theology, Candidate of Sciences in History, Lecturer at Kharkov Theological Seminary and Kiev Theological Academy.

E-mail: peregrim076@gmail.com

For citation: Mikhailitsyn P. E. Bishop of Sasima, Nazianzus or Constantinople? Revisiting the Question of the Canonical Status of St. Gregory the Theologian. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 129–147.

В условиях все более охлаждающегося интереса в современном обществе к гуманитарному сегменту знаний исследования в области канонического права и патрологии, как часть в том числе и гуманитарных наук, тем не менее сохраняют свою актуальность и привлекательность в глазах не только узкопрофильных специалистов, но и всех интересующихся историей Церкви и спецификой христианской религиозной идентичности. Действительно, святые отцы Церкви на протяжении всей ее истории составляют ту особую группу верующих, задачей которой было не только осуществление функции церковного лидерства и поддержание внутреннего порядка в кругу своих, христианских общин, но и поиск способов и средств для наиболее адекватного выражения в рамках конкретной культуры, политического строя или, зачастую, иного мировоззрения благовестия о воскресшем Христе — Спасителе мира, т. е., по сути, понятийно-вербальное оформление того явления, которое мы сегодня называем самосознанием Церкви. Неоспоримо, что одну из ведущих ролей в этом процессе играл выдающийся отец Церкви IV в. святитель Григорий Богослов (329–390).

Несмотря на особую авторитетность и огромную популярность личности святителя в истории Церкви¹, а также внушительный объем существующей специальной литературы по назианзенике², исследование его жизненного пути и литературного наследия еще далеко от своей завершающей стадии [Желтов, 2007, 162]. В нашей статье будет предпринята попытка осветить один из наиболее «темных», а зачастую и ускользающих от взора специалистов вопросов: вопрос о каноническом статусе свт. Григория. Другими словами — выяснить, епископом какого же города он в действительности являлся: Сасим, Назианза или Константинополя³? Решение этой трудности поможет прояснить и ряд сопутствующих проблемных мест и исторических несоответствий в биографии великого каппадокийца.

Переходя непосредственно к изложению нашего исследования, для удобства восприятия материала разделим его на смысловые блоки. Вначале, согласно хронологии жизни свт. Григория, рассмотрим историю его хиротонии во епископа Сасим, далее разберем события назианзского этапа жизни святителя, а затем обратимся к проблематике константинопольского периода и связанной с ней отставки и возвращения святителя в родной Назианз.

Хиротония свт. Григория Богослова во епископы малоизвестного и почти непримечательного городка Сасимы, как и большинство событий его жизни, носила драматический характер. В начале 372 г. император Валент произвел административный передел провинции Каппадокия, по итогам которого епархии Колонии, Парнасса, Назианзы и Кивистры, относящиеся к юрисдикции свт. Василия Великого (Кесарийского), отошли в ведение лояльного по отношению к арианству епископа Тианы Анфима [Бибиков, Попов, 2012, 576. Т. 30]. Действуя таким образом, император помимо внешней экономической выгоды преследовал и скрытую религиозную цель — «он упорно пытался объединить всех епископов Востока вокруг арианского символа веры» [Bernardi, 1995, 138]. Для этого необходимо было ослабить те провинции и их центры, сопротивление которых было наиболее ощутимым. Кесария Каппадокийская свт. Василия была одной из них. Со своей стороны кесарийский святитель

¹ Наглядной иллюстрацией этому служит хотя бы количество рукописного наследия свт. Григория, которое составляет более 1500 наименований (в еще большем количестве сохранились лишь рукописи Библии), не говоря уже о переводах и комментариях [Бруни, 2004, 19].

² См., напр., электронную базу данных Лувенского центра по изучению наследия свт. Григория Богослова: [IOCEGN]. О популярности и значимости наследия свт. Григория свидетельствует также особое внимание к его личности, проявляемое на проходящей раз в четыре года Оксфордской международной патристической конференции — самом представительном и авторитетном научном форуме по патристике, где святителю посвящена отдельная секция. См., напр.: [XVIII. ICPSO, 2019].

³ Издатель английской перевода автобиографической поэмы «De vita sua» К. Уайт считает этот вопрос более запутанным, но менее сложным, чем вопрос о дате рождения свт. Григория [White, 1996, XII–XIII].

предпринял контрмеру и открыл на ранее принадлежавших ему территориях новые епархии, рукоположив для них и новых епископов. Так возникли епархии в Ниссе, Сасимах и Иконии. На первую кафедру в 372 г. был поставлен младший брат свт. Василия — свт. Григорий, а на вторую, в том же году, — его ближайший друг, сокашник по Афинской академии и сподвижник по понтийскому уединению свт. Григорий Богослов. Иконийскую кафедру в 374 г. занял двоюродный брат свт. Григория Богослова, свт. Амфилохий [Иларион Алфеев и др., 2006, 672. Т. 12]. Подробности своей епископской хиротонии свт. Григорий описал в ряде Слов: 9-м, 10-м, 11-м и 12-м. «Уступив не убеждению, но принуждению» (Greg. Naz. Or. 9. 5. 8; ТГБ I. 163) своего отца и лучшего друга святитель, несмотря на внутренние сомнения и нерешительность, все же принимает сознательное решение стать первым и, как станет лишь впоследствии известным, — единственным епископом соседнего Назианзу захолустного городка Сасимы⁴. Незначительность этой новой кафедры подчеркивал в одном из своих писем и сам свт. Василий Великий, считая, однако, что духовные дарования его друга способны «и малое сделать великим» (Basil. Magn. Ep. XCVIII. Eusebio, episcopo Samasatorum)⁵. Ставя свт. Григория на эту кафедру, свт. Василий, с одной стороны, открывал новую административную единицу в своей митрополии, с другой — давал возможность своему другу помогать отцу в управлении епархией Назианза, т.к. последний находился совсем близко от Сасим. Как справедливо замечает известный французский исследователь жизни и творчества святителя Ж. Бернарди, такой выбор гарантировал и относительное спокойствие в регионе: если бы Сасимы находились на территории другой епархии, то возглавлявший ее епископ не замедлил бы заявить протест [Bernardi, 1995, 139]⁶. Свт. Григорий Старший (отец свт. Григория Богослова) был единственным, у кого, по понятным причинам, не было повода противиться действиям свт. Василия Великого. Это решение станет важным событием, последствия которого еще не раз окажут свое влияние на все течение жизни свт. Григория Богослова. Для нашего исследования важным представляется факт канонически законной хиротонии святителя именно во епископы Сасим, что, согласно 15-му правилу Первого Вселенского Собора 325 г. (CPG 8513) [Rhalles-Potles, 1852, 145–148], четко ограничивало область его церковной юрисдикции⁷.

При первой же попытке отправиться на новое место служения свт. Григорий встретил сопротивление в лице вооруженных крестьян, инспирированное епископом Тианским Анфимом⁸. С формальной стороны действия еп. Анфима вполне объяснимы, т.к. согласно новому переделу провинций и Назианз, и, соответственно, Сасимы

⁴ В перечне имен отцов Второго Вселенского Собора 381 г. («Nomina episcoporum», (CPG 8601)) мы не находим подписи сасимского епископа. См.: [Бенешевич, 1905, 87–89. Приложение IV]. Латинский текст см.: [Mansi, 1759, 568–572. Т. III]. См. также: [Bernardi, 1995, 215–216].

⁵ Издатель критического текста писем свт. Василия И. Куртон поясняет, что в этом месте речь идет о принуждении, которое имело место от автора письма в отношении свт. Григория, чтобы последний занял кафедру Сасим. См.: [Saint Basile, 1957, 212–213]. В ранних изданиях письмо обычно датировалось 372 г., но позднейшие исследования относят его к концу июня 373 г. Если более поздняя датировка верна, то речь в нем идет уже о кафедре Назианза, а не Сасим. См.: [Василий Великий, 2007, 200–201; 10].

⁶ См. также: [McGuckin, 2001, 189].

⁷ Интересно, что, говоря о своем епископском служении, свт. Григорий только в отношении сасимской кафедры применял специальный термин «рукоположение» (греч. χηροτονία). См.: (Greg. Naz. Ep. 50. 4. 1; ТГБ II. 450).

⁸ Так полагает Ж. Бернарди (см.: [Bernardi, 1995, 140]). Митрополит Иларион (Алфеев) говорит об отряде воинов, которые воспрепятствовали свт. Григорию попасть в Сасимы (см.: [Иларион Алфеев, 2017, 58]). С. В. Троицкий в качестве канонической причины, помешавшей святителю занять свою кафедру, указывает на рукоположение Анфимом в Сасимы своего кандидата, что маловероятно (см.: [Троицкий]). У самого свт. Григория Богослова и в других источниках всех этих подробностей мы не найдем. Лишь слабый намек на вышеприведенные детали можно усмотреть в «Слове 13. Произнесенное при рукоположении Евлалия в епископа доарского». См.: (Greg. Naz. Or. 13; ТГБ I. 173–174).

входили в его юрисдикцию. Однако свт. Григорий Богослов в «Надгробном слове» свт. Василию Великому (CPGS 3010 (43); BHG 245) расценил мотив еп. Анфима как корыстолюбивое и алчное посягательство на чужое имущество, приведшее только к раздорам и разделением в Церкви. При этом он не признавал соответствующей духу традиции существующую на тот момент общеобязательную юридическую норму, согласно которой гражданские границы провинций должны были совпадать с епархиальными (Greg. Naz. Or. 43. 58. 16–20)⁹. Какова же могла быть реакция святителя на такой поворот событий? Вероятно, как прогнозирует Ж. Бернарди, «он мог прорваться сквозь этот кордон, мог повернуть, сменив маршрут, мог также выждать и вернуться к своим обязанностям немного позже» [Bernardi, 1995, 140]. Но свт. Григорий уже во второй раз в своей жизни отправляется в пустыню [Bernardi, 1995, 140; Алфеев, 2017, 61]. Его уединение продолжается недолго, и в том же 372 г. он вновь возвращается в Назианза для помощи престарелому родителю, но уже в епископском сане. С этого времени мы можем полагать отсчет назианзскому периоду его епископского служения. «В Слове 12, произнесенном к отцу, поручившему ему попечение о Назианзской церкви» (CPGS 3010 (12); BHG 730v) святитель еще раз подчеркивает, что его архиерейство вызвано принуждением, сделанным «старостью отца и благосклонностью друга» (Greg. Naz. Or. 12. 4. 59–61; ТГБ I. 171). Древнейший агиограф свт. Григория Богослова кесарийский пресвитер Григорий сообщает, что свт. Григорий Старший буквально умолял святителя принять престол Сасим, но когда стало ясно, что это невозможно, он мольбами и даже угрозами убедил сына заняться епархиальными делами Назианза [Gregorius Presbyter, 2001, 10: 32–46]. Вместе с тем сам святитель рассматривал эти свои обязанности лишь как временное послушание, не теряя надежды вновь предаться аскетическим подвигам (Greg. Naz. Or. 12. 5. 101–106).

Однако это временное епископское послушание в Назианзе растянулось примерно на четыре года¹⁰. После смерти его отца, весной 374 г., местные жители, несмотря на «неканонический» статус свт. Григория Богослова, уговорили последнего заместить вдовствующую церковь (греч. ἡ ἐκκλησία σκολιᾶς, лат. *ecclesia vacans*)¹¹ Назианза¹². Вообще, каноническая процедура возведения во епископы в IV в. предусматривала помимо инициативы «сверху», от вышестоящей церковной власти, деятельное участие и согласие народа той местности, куда поставлялся кандидат [Бондач и др., 2008, 515]. Было ли на это замещение согласие вышестоящего церковного начальства, или все ограничилось исключительно народным волеизъявлением? Автобиографические труды святителя не дают однозначного ответа на поставленный вопрос. В «Стихотворении, в котором святой Григорий пересказывает свою жизнь» («Περὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον», «De vita sua» (Сарм. II. 1. 11), (CPGS 3036 (11); BHG 730a)) он сообщает, что не проходил наречения (τὸ κήρυγμα)¹³ и не давал

⁹ Как считает ряд исследователей, эта норма была позднее зафиксирована 2-м правилом Второго Вселенского Собора. См. обзор мнений в: [Захаров, 2019, 200. Т. 37].

¹⁰ В связи с тем, что К. Уайт определяет время пребывания свт. Григория в монастыре св. Феклы в Селевкии приблизительно трехлетним сроком, то его удаление из Назианза произошло около 376 г. (см.: [White, 1996, XVI]). Свящ. Дж. Макгакин говорит о сроке чуть более трех лет (см.: [McGuckin, 2001, 239]). Согласно Ж. Бернарди, свт. Григорий ушел в селевкийское уединение после Рождества 374 г. (см.: [Bernardi, 1995, 146]). Митрополит Иларион (Алфеев) датирует пребывание святителя в женском монастыре первою. Феклы в Селевкии Исаврийской с 375 по 379 гг. (см.: [Иларион Алфеев и др., 2006, 672. Т. 12]).

¹¹ См. толкование еп. Никодима (Милаша) на 16-е правило Антиохийского Поместного Собора 341 г.: [Правила, 1996, 75. Т. 2].

¹² Намек на этот факт мы имеем в стихе 535 поэмы «De vita sua». Здесь и далее поэма цитируется по следующему критическому изданию: [Gregor von Nazianzus, 1974, 535]. Мы не поддерживаем мнение К. Морескини, согласно которому свт. Григорий сразу после смерти своего родителя, весной 374 г., удалился в селевкийское уединение (см.: [Moreschini, 2006, 11]).

¹³ Помимо привычного нам смысла для греч. существительного τὸ κήρυγμα как идейного стержня или содержания христианской проповеди, этим термином обозначалась и процедура наречения епископов (см.: [PGL, 1982, 752]).

епископской присяги или обещания (ἡ ὑπόσχεσις), когда приступил к исполнению обязанностей помощника своего отца, а канонические подробности его последующего служения на кафедре Назианза преданы молчанию (Greg. Naz. De vita sua. 524). Помимо этого, как отмечает о. Дж. Макгакин, дело осложнялось еще и тем фактом, что церковное имущество Назианза находилось в частной собственности его семьи, и местные иерархи не могли беспрепятственно назначить другого епископа, а свт. Григорий не подавал повода думать, что он отрекается от своей собственности [McGuckin, 2001, 232]. На основании сообщения агиографа святителя можно сделать вывод, что он и вовсе остался непоколебимым перед слезными просьбами верующего народа принять в управление кафедру Назианза [Gregorius Presbyter, 2001, 11:33–39]. Однако в своих комментариях современный издатель этого текста Ш. Лекё указывает на противоречивость данного сообщения [Gregorius Presbyter, 2001, 238].

Приведенные недосказанности автобиографических и агиографических источников подводят исследователя к разработке иных носителей информации. Поэтому для построения более точной картины происходящего мы должны обратиться к внешним источникам и, прежде всего, к свидетельству современника и ученика свт. Григория — блж. Иеронима Стридонского. В «De viris illustribus» (CPL 616) этот западный эрудит уверенно называет свт. Григория сначала епископом Сасимским (Sasimogum), а потом Назианзским (Nazianzenus episcopus) (Hieronymus. De vir. illustr. 117. 747)¹⁴. Руфин, вероятно, дополняя сообщение блж. Иеронима, пишет, что «Григорий, избранный (subrogatus)¹⁵ на место отца епископом в городе Назианзе, стойко переносил смуту еретиков» (Rufinus. Hist. eccl. 2. 9. 520); [Руфин]. Этим латинским источникам видимо не противоречит и свидетельство сирийца блж. Феодорита Кирского, который упоминает о свт. Григории в контексте событий Второго Вселенского Собора 381 г., как об «управлявшем (πολιάντας) паствой Назианза» (Theod. Hist. eccl. 5. 8); [Феодорит, 1993, 234]. Более поздний¹⁶ византийский анонимный трактат «О перемещении епископов» («Περὶ μεταθέσεων» «De translationibus episcoporum») уверенно выстраивает хронологическую последовательность архиерейского служения святителя: Сасимы — Назианз — Константинополь, уравнивая, таким образом, с канонической точки зрения служение в Назианзе с более легитимными Сасимами и Константинополем [Darrouzès, 1984, 171]. Ясность же в разбираемый вопрос вносит Сократ Схоластик, посвятивший специальную главу своего труда каноническому обоснованию переводов епископов с кафедры на кафедру. Среди приводимых им примеров мы встречаем и упоминание о свт. Григории как первоначально епископе Сасимском (πρότερον ἐπίσκοπος Σασίμων), а позднее Назианзском (εἶτα γέγονε Ναζιανζοῦ). Необходимым условием перевода Сократ указывает решение областного Собора (τῆς ἐλαρχίας σύνοδος) (Socr. Hist. eccl. 7. 36). Имел ли место такой Собор в случае со свт. Григорием, на основании вышеприведенных сообщений окончательно утверждать невозможно. Но судя по той уверенности, с которой он именуется епископом Назианза, можно предположить, что указанная каноническая процедура все же была соблюдена¹⁷.

¹⁴ Однако в позднейшем критическом издании К. А. Бернолли титул «Сасимский» уже отсутствует (см.: [Hieronymus und Gennadius, 1895, 53]).

¹⁵ От лат. subrogo — заново или взамен избирать, дополнительно избирать (см.: [Дворецкий, 1976, 967]).

¹⁶ Издатель критического текста этого документа и автор обстоятельных комментариев к нему Ж. Даррузэ датирует памятник XI–XII вв. [Darrouzès, 1984, 169].

¹⁷ По мнению о. Дж. Макгакина, областной Собор епископов расценил отказ свт. Григория занять кафедру Сасим как автоматическое согласие на епископство в Назианзе, однако версия самого святителя была иной. Американский исследователь считает, что этот областной Собор даже требовал от святителя принесения архиерейской присяги для кафедры Назианза, но он отказался заключить такой «контракт» и спешно удалился в Селевкию (см.: [McGuckin, 2001, 232–233]). Б. Дэли понимает стихи 538–547 поэмы «De vita sua» как диалог свт. Григория с епископами, составлявшими Собор провинции, по поводу назначения его преемника (см.: [Daley, 2006, 12]).

Таким образом, в приведенных источниках речь идет не только об избрании «снизу», верующими Назианза, но и об официальном переходе (греч. ἡ μετάβασις, лат. transitio)¹⁸ свт. Григория Богослова с кафедры Сасим на новое место служения — в Назианз¹⁹. Этот переход, осуществленный еще при жизни свт. Григория Старшего, согласно 18-му правилу Антиохийского Поместного Собора 341 г. (CPG 8536) подразумевал лишь временный, вспомогательный характер архиерейского служения («нисколько не вмешиваясь в дела церкви»), до определения совершенного Собора (ἡ τῆς ἐπαρχίας τελεία σύνοδος) той области, куда перемещался потерявший кафедру епископ [Rhalles-Potles, 1853, 159–160; Правила, 1996, 76. Т. 2]. Однако, по нашему предположению, после смерти отца областной Собор официально утвердил свт. Григория Богослова на кафедре Назианза, при этом применив уже другую каноническую норму — 14-е апостольское правило (CPG 1740) [Rhalles-Potles, 1852, 18; Правила, 1996, 74. Т. 1]. Согласно этому канону переход святителя на новое место служения осуществлялся ввиду церковного блага и как «могущего большую пользу обитаящим там принести словом благочестия» (т.е. согласно принципу церковной икономии), причем такое положение могло иметь как временный, так и постоянный характер²⁰.

В каком же статусе исполнял свое служение на кафедре Назианза свт. Григорий Богослов? Некоторые западные исследователи считают, что он был коадьютором (episcopus coadjutor) своего отца²¹. Однако этот термин из более поздней латинской канонической практики вряд ли в полной мере соотносим с реалиями православного Востока второй половины IV в., но основной смысл этого епископского служения, подразумевающий преемство по кафедре, в этом случае соблюдался [Вишневецкий, 2002, 1133–1134. Т. 2; Тюшагин, 2019, 152]. Скорее всего, при жизни отца святитель оставался в статусе епископа, не имеющего епархии (греч. ὁ ἐπίσκοπος σχολάζων, лат. episcopus vacans), как об этом упоминается в 16-м правиле Антиохийского Поместного

¹⁸ Используемая нами здесь и далее специальная терминология следует классификации, проведенной еще авторитетным византийским толкователем канонов Феодором Вальсамомом. См. его толкование на 15-е правило Первого Вселенского Собора: [Rhalles-Potles, 1852, 146–148]. Ср.: [Πηδάλιον, 1886, 27; Правила, 1996, 226–227. Т. 1; Петр Л'Юилье, 2005, 144–145].

¹⁹ Прп. Никодим Святогорец, опираясь на мнение Вальсамона, говорит о перемещении свт. Григория Богослова из Сасим в Константинополь, минуя кафедру Назианза. Возможно, отказываясь признавать канонический статус святителя в Назианзе, эти авторы находились под влиянием его автобиографических трудов (см.: [Πηδάλιον, 1886, 27; Rhalles-Potles, 1852, 147]). Вероятно, в русле этой традиции находятся и те современные исследователи, которые не признают епископское служение свт. Григория Богослова в Назианзе канонически обоснованным (см., напр.: [Laurent, 1972, 74–75; Bernardi, 1995, 16–17; Pitsakis, 2001, 368; Daley, 2006, 12; Иларион Алфеев, 2017, 64]).

²⁰ Так смысл данного правила понимался позднейшими византийскими толкователями, такими как Феодор Вальсамон, Матфей Властарь, Константин Арменопул, патриарх Досифей (см.: [Πηδάλιον, 1886, 27]). Другой известный византийский канонист — Иоанн Зонара, в отличие от вышеупомянутых толкователей канонов, подчеркивал только временный характер такого перехода (см.: [Rhalles-Potles, 1852, 146–148–149]). С ним согласен и прп. Никодим Святогорец (см.: [Πηδάλιον, 1886, 27]). Мнения более поздних специалистов в интерпретациях также расходятся: еп. Никодим (Милаш) выступает на стороне Феодора Вальсамона и др., а С. В. Троицкий отдает предпочтение мнению Зонары (см.: [Правила, 1996, 74–76. Т. 1; Троицкий]).

²¹ Такого мнения, в частности, придерживаются Ж. Бернарди и о. Дж. Макгакин [Bernardi, 1995, 143; McGuckin, 2001, 203; 232–233]. К. Морескини в своей работе сомневается в возможности применения такой дефиниции [Moreschini, 2006, 11]. В. Лорент считает, что свт. Григорий в Назианзе находился в должности проэдра (πρόεδρος), а свое служение исполнял лишь κατ' ἐπίδοσιν [Laurent, 1972, 74]. Однако, как справедливо замечает К. Г. Пицакис, такая каноническая практика возникает лишь с XV в., уже после падения Византии, и связана с коренными политическими и административными переменами, последовавшими после катастрофы 1453 г. [Pitsakis, 2001, 370]. В «Синаксарии» иером. Макария Симонопетрского говорится, что святитель при жизни его отца был в статусе locum tenens (с лат. — временный заместитель) или, как это переведено в русском издании, — вспомогательного епископа (см.: [Makarios, 2001, 289; Синаксарь, 2011, 381]).

Собора 341 г. (CPG 8536) [Rhalles-Potles, 1853, 154; EOMIA, 1913, 282–283. Т. 2, pars 2]²². Его архиерейское служение в Назианзе регулировалось в этот период, помимо уже упоминаемого 18-го правила Антиохийского Собора, и частью второй 36-го апостольского правила (CPG 1740) [Rhalles-Potles, 1853, 159–160; Rhalles-Potles, 1852, 48–50]. При этом, как отмечал известный русский канонист С. В. Троицкий, за свт. Григорием Богословом должен был сохраняться титул его прежней кафедры — «епископ Сасимский»²³. После смерти свт. Григория Старшего он становится полноправным и канонически законным архиереем отцовской епархии с новым титулом — «епископ Назианзский».

Для некоторых исследователей²⁴ непреодолимой трудностью стала фраза из «Письма 182 (146). К Григорию Нисскому» (CPG 3032), датированного концом 383 г. [Ruether, 1969, 180]²⁵, где свт. Григорий Богослов прямо говорит как об общеизвестном факте, что он был поставлен (προεβλήθημεν) епископом не Назианза, а Сасим, хотя ненадолго, из уважения к отцу и к просившим его, и принял на себя управление Назианзской Церковью как человек посторонний (ὡς ξένοι) (Greg. Naz. Ep. 182. 5. 4; ТГБ II. 525)²⁶.

По нашему мнению, подобные пассажи святителя нельзя понимать буквально, т. к. в ряде эпизодов он, в зависимости от обстоятельств, по-разному интерпретирует существующую каноническую практику²⁷. Так, в «De vita sua», оправдывая свое согласие на прохождение епископского служения в Назианзе, он пишет, что в Сасимской епархии им не было проведено ни одной службы и не совершено ни одного таинства (стихи 529–532), но уже в упоминаемом нами «Письме 182 (146). К Григорию Нисскому» святитель, наоборот, апеллирует к сасимской хиротонии для оправдания своего ухода на покой и достижения давней вожденной цели — аскетического безмолвия (Greg. Naz. Ep. 182. 5. 1–4; ТГБ II. 525).

Видимо, начиная с этого момента за свт. Григорием закрепилось именование «Назианзин» (греч. ὁ Ναζιανζηνός, лат. Nazianzenus), которое впоследствии перешло и на страницы специальных исследований [The Cambridge Illustrated History, 1989, 140; В. В., А. К. and ect., 1991, 880 и др.], причем топонимический фактор играл здесь далеко не решающую роль²⁸. Тем не менее Ж. Бернарди в своем фундаментальном исследовании высказывает оригинальную гипотезу, что именно с легкой руки ученика и почитателя свт. Григория — блж. Иеронима — Запад исторически присвоил ему такое именование, указывая и на нелегитимность его константинопольской интронизации (о чем речь пойдет ниже) [Bernardi, 1995, 292–293]. На Востоке же свт. Григория в большинстве случаев именовали «Богословом» (ὁ Θεολόγος), подчеркивая тем самым его особую авторитетность и значение в вопросах вероучения [Bernardi, 1995, 293]. Однако это предположение французского исследователя остается лишь гипотезой. Уже упоминавшиеся нами грекоязычные источники (особенно Сократ Схоластик — Γρηγόριος ὁ Ναζιανζηνός (Socr. Hist. eccl. 7. 36)), а также обзор вариантов заглавия «Жития» святителя (BHG 723)²⁹, составленного пресвит. Григорием,

²² См. также комментарии к этому правилу митр. Никодима (Милаша): [Правила, 1996, 75. Т. 2].

²³ С. В. Троицкому принадлежит достаточно точное определение канонического статуса ἐπίσκοπος σχολάζων (см.: [Троицкий]).

²⁴ См., напр.: [White, 1996, XIII; Gregorius Presbyter, 2001, 235–236].

²⁵ Таблицу соотношений различных систем нумераций писем свт. Григория Богослова см.: [Библиографический указатель, 2008, 311–313].

²⁶ Такое поведение может быть объяснено и стремлением точно исполнить формуляр 18-го правила Антиохийского Собора, в котором предписывалось епископу, изгнанному с кафедры, до решения Собора проходить служение в другой епархии, но, при этом, — ничуть не вмешиваясь в ее дела (см.: [Rhalles-Potles, 1853, 159–160]; см. также: [Троицкий]).

²⁷ Об избирательном использовании свт. Григорием церковных канонов, как и гражданских законов, пишет и о. Дж. Макгакин (см.: [McGuckin, 2001, 233]).

²⁸ Вопреки мнению В. Лорента, считавшего, что именование «Назианзин» означало лишь место рождения, а не епископскую кафедру [Laurent, 1972, 74].

²⁹ Б. К. Сторин считает, что «Житие» написано между 543 и 638 гг. (см.: [Storin, 2017, 256–257]).

показывают, что именование «епископ Назианза» было широко распространено в греческой рукописной традиции (по крайней мере с X в.) наряду с титулами «Богослов» и «архиепископ Константинопольский» [Gregorius Presbyter, 2001, 119]³⁰. Подобным образом и византийский алфавитный Словарь Суды (X в.) именует его епископом Назианза [Suda On Line].

Как бы то ни было, но в 379 г. происходит ряд событий, резко изменивших жизнь свт. Григория Богослова. 1 января 379 г. умирает свт. Василий Великий, а 19 января того же года преемник Валентиниана I, Грациан, наделяет св. Феодосия титулом «август» и доверяет ему в управление восточную часть империи. Оба эти события по отношению к истории Церкви являются взаимно компенсирующими. Если смерть такого активного и твердого борца с арианством, каким являлся свт. Василий, могла ослабить проникейскую партию, то воцарение св. Феодосия, явно симпатизировавшего последним, напротив, открывало путь для самых благоприятных перемен. Ввиду указанных событий на Востоке в различных слоях византийского общества резко активизируются процессы, направленные на консолидацию усилий в борьбе со второй волной арианства [Михалицын, 2017, 294–296].

Согласно сообщениям самого свт. Григория, после смерти в 378 г. проарианского императора Валента немногочисленная никейская партия Константинополя пригласила его в столицу для спасения православия (Greg. Naz. De vita sua. 583–606; Greg. Theol. Carm. II. 1. 12. 81–82). Скорее всего, идейным вдохновителем этой партии и в то же время главным инициатором приезда святителя была его двоюродная сестра Феодосия [Bernardi, 1995, 152]. По «доброму принуждению» свт. Василия Великого он откликается на приглашение и появляется в столице империи весной или осенью 379 г. (Greg. Naz. Or. 43. 2. 16–24; Greg. Theol. Carm. II. 1. 12. 77); [Иларион Алфеев и др., 2006, 672. Т. 12]. Так начался константинопольский период епископского служения свт. Григория Богослова.

Однако внешние источники сообщают нам несколько иную информацию о причинах появления Богослова в Новом Риме. Так, Сократ Схоластик в своей «Церковной истории» (CPG 6028) пишет, что «по общему приговору многих епископов (κοινῶ δόγματι πολλῶν ἐπισκόπων)³¹ Григорий из Назианза переведен на епископию константинопольскую (Κωνσταντινουπόλεως ἐπισκοπὴν μετετίθετο)» (Soz. Hist. eccl. 5. 6)³². Под этим «приговором многих», скорее всего, подразумевается, как справедливо полагает свящ. Дж. Макгакин [McGuckin, 2001, 236–237], согласное мнение участников Антиохийского Поместного Собора (ἐν Ἀντιοχείᾳ τοσικῇ σύνοδος), проходившего в сентябре–октябре 379 г. под председательством свт. Мелетия Антиохийского [Э. Г. П., 2001, 532]. В компетенцию этого Собора входило и перемещение епископов на кафедрах, входящих в сферу их канонического влияния³³. Скорее всего, именно этот Антиохийский Собор имел в виду и Созомен, упоминая, что свт. Григорий «по требованию епископов, отдал врученный себе залог (τὴν παρακαταθήκην)³⁴, и не жаловался ни на многие труды, ни на опасности, которым подвергался, сражаясь с ересями» (Sozom. Hist. 7. 7. 8. 1–3); [Созомен, 1851, 486]. Оба блока сообщений (свт. Григорий

³⁰ Вообще именование в указанных источниках свт. Григория архиепископом является очевидным анахронизмом. Как справедливо отмечал издатель критического текста его «Завещания» Ж. Бокам, титул «архиепископ Константинопольский» впервые появляется в знаменитом 28-м правиле Халкидонского Собора 451 г. В IV в. предстоятеля столичной кафедры именовали просто епископом (см.: [Beaucamp, 1998, 43]).

³¹ Аллюзия на 14-е апостольское правило (см.: [Rhalles-Potles, 1852, 18]).

³² Русский перевод цит. по: [Сократ].

³³ Согласно все тому же 14-му апостольскому правилу, где упоминается суд или решение (κρίσει) многих епископов (πολλῶν ἐπισκόπων), т. е., по сути, Собор епископов, и 16-му правилу Антиохийского Собора 341 г., по которому занятие епископом другой кафедры возможно лишь исключительно с соизволения совершенного Собора (συνόδου τελείας) (см.: [Rhalles-Potles, 1852, 18; 1853, 154]).

³⁴ Под этим термином понималась в широком смысле церковная традиция: и традиция веры, и традиция епископского служения, и преемство предстоятельства (см.: [PGL, 1982, 1017]).

Богослов и церковные историки) не вступают в явное противоречие и скорее дополняют друг друга³⁵. Каждый из них, со своей стороны, особо подчеркивает наиболее важные моменты происходящих событий.

Достаточно сложным представляется вопрос о канонической законности такого перевода. Здесь важно выяснить два момента: во-первых, насколько канонически правильным был перевод свт. Григория с кафедры Назианза в Константинополь, и, во-вторых, был ли Собор Антиохийской Церкви компетентен совершать подобные действия.

Для разъяснения первой трудности целесообразно обратиться к похожим прецедентам. Во второй половине IV столетия перемещение (греч. ἡ μεταθέσις, лат. *translatio*) епископа с одной кафедры на другую стало распространенным явлением³⁶. На практике 15-е правило Первого Вселенского Собора уже не всегда применялось (особенно на Востоке³⁷), а гражданские и церковные власти в том или ином случае поступали по сложившимся обстоятельствам, активно используя принцип икономии. Примеров таких перемещений даже на центральные кафедры было немало. Почти все арианские предшественники свт. Григория на Константинопольской кафедре были не рукоположены, а переведены с других епархий: Евсевий из Никомидии (Socr. Hist. eccl. 2. 7), Евдоксий из Германикии в Антиохию Сирийскую, а затем в Константинополь (Socr. Hist. eccl. 2. 40; 43), Демофил из Вери (Philostorgius. Eccl. Hist. 9. 10). Да и сам председатель Собора — свт. Мелетий — по указу императора Констанция был избран на Антиохийскую кафедру, уже будучи ранее епископом Севастии (Sozom. Hist. 4. 28; Theod. Hist. eccl. 2. 31). По сути, переводя свт. Григория из Назианза в столицу Византии, Антиохийский Собор руководствовался той же канонической нормой, которая применялась и при переходе его из Сасим в Назианз. Речь идет о применении уже упоминавшегося нами 14-го апостольского правила. Впоследствии, доказывая законность избрания свт. Григория на Константинопольскую кафедру, блж. Феодориту пришлось специально обосновывать возникающее в этом случае противоречие с 15-м правилом Первого Вселенского Собора. В его интерпретации свт. Мелетий Антиохийский, «хорошо зная цель правила (κἀνόνα), которым запрещалось перемещать епископов, то есть устранение повода к расчетам честолюбия», отдал председательство в Константинополе именно свт. Григорию Богослову (Theod. Hist. eccl. 5. 8. 8–11); [Феодорит, 1993, 234], т.е., по его мнению, честолюбие и поиск высших церковных должностей и были признаны отцами Никейского Собора в качестве основных препятствий для законного перевода епископов на кафедрах. Так как свт. Григорий был чужд подобных слабостей и полезен Церкви как богослов и проповедник, то в отношении него вполне резонно и была применена каноническая норма, содержащаяся в 14-м апостольском правиле³⁸.

Но насколько вообще такие действия отцов Антиохийского Собора по отношению к кафедре Константинополя были компетентны с канонической точки зрения? Другими словами, входила ли столица Византии в зону административного влияния Антиохии? Эта, вторая из указанных трудностей представляется более сложной, чем первая.

³⁵ Сам свт. Григорий по крайней мере в двух местах автобиографических сочинений намекает о своем приглашении в Константинополь со стороны Собора епископов (Greg. Naz. De vita sua. 597); более рельефно — в стихотворении «О себе самом и о епископах», где он называет две причины переезда в столицу: собрание пастырей и православный народ (Greg. Theol. Carm. II. 1. 12. 81–82).

³⁶ См. уже упомянутое нами толкование Вальсамона на 15-е правило Первого Вселенского Собора, а также толкование на 14-е апостольское правило прп. Никодима Святогорца: [Rhalles-Potles, 1852, 146–148; Πηδάλιον, 1886, 27]. Ср.: [Правила, 1996, 226. Т. 1].

³⁷ Чего нельзя было сказать о латинском Западе, где эта каноническая норма достаточно строго соблюдалась. См. об этом вопросе: [Dargouzés, 1982, 157–170; Петр Л’Юилье, 2005, 145–148].

³⁸ Интересно, что С. В. Троицкий, выступающий за неправомочность использования этого правила для обоснования переводов епископов с кафедры на кафедру, считает, что к святителю было применено 16-е правило Антиохийского Поместного Собора как к ἐπίσκοπος σχολάζων, но очевидно, что в случае перевода свт. Григория из Назианза в Константинополь он был уже в другом каноническом статусе, нежели это определяет наш канонист (см.: [Троицкий]).

Для ее решения попытаемся вникнуть в особенности иерархического устройства Православной Церкви второй половины IV в. Начатая Диоклетианом и законченная св. Константином коренная административная реформа империи повлекла за собой реорганизацию и церковных структур. Отныне принятое трехчастное деление государства на префектуры, диоцезы и провинции оказало прямое влияние на положение той или иной епархии и ее главы, епископа, в церковной вертикали власти [Острогорский, 2011, 71–75; Кузенков, 2014, 26–29]. Рим и Константинополь получили особый статус как в государственной, так и в церковной системе управления [Острогорский, 2011, 74–75; Петр Л'Юилье, 2005, 205]. Однако если положение Рима с канонической точки зрения было уже исторически определенным³⁹, то этого нельзя было сказать о статусе Константинополя. Некоторые исследователи считают, что, несмотря на дарованные согласно завещанию св. императора Константина (Soz. Hist. eccl. 1. 39; Sozom. Hist. 2. 34) новой столице преимущества, ее епископ оставался в формальном подчинении у митрополита Ираклии в провинции Европа, Фракийского диоцеза, префектуры Восток [Кузенков, 2014, 30]. Однако известный канонист архиеп. Петр Л'Юилье считает, что Город был изъят из административного подчинения Ираклии и имел особый, но еще не четко регламентированный статус [Петр Л'Юилье, 2005, 202–203]. Что касается Антиохийской кафедры, то в разбираемый период пределы ее канонической юрисдикции также не могут быть определенно обозначены. Устанавливая границы канонической юрисдикции для Александрийской кафедры, в 6-м правиле Первого Вселенского Собора отцы, ссылаясь на древние обычаи, приводят в пример кафедры Рима и Антиохии, как имеющие особые преимущества [Rhalles-Potles, 1852, 128–131]. Под этими преимуществами, видимо, надо понимать распространение их власти далее митрополии, к власти теперь уже над всем диоцезом или даже несколькими диоцезами [Петр Л'Юилье, 2005, 102–109; Правила, 1996, 203]. Из вышесказанного следует, что участники Антиохийского Поместного Собора 379 г. не имели прямых канонических полномочий перемещать свт. Григория Богослова из Назианза (Понтийский диоцез, с центром в Кесарии Каппадокийской) в Константинополь (Фракийский диоцез, с центром в Ираклии), т. к. их власть распространялась только на диоцез Восток, с центром в Антиохии Сирийской.

Тем не менее дальнейшее развитие событий показало, что этот Собор имел статус выше простого собрания епископов диоцеза Восток⁴⁰. Фактически Собор 379 г. стал репетицией всеимперского церковного форума (ἡ οἰκουμένη ἑκκλησία), который планировалось провести в Константинополе: отцы, составлявшие его кворум, почти в том же составе приняли участие и во Втором Вселенском Соборе 381 г., почему последний и назывался Собором восточных епископов⁴¹. Свт. Мелетий Антиохийский и свт. Григорий Богослов были основными действующими лицами новой, проникийской, провосточной, а в сущности — проконстантиновской политики св. императора Феодосия Великого [McGuckin, 2001, 325–326]. Латинский Запад в коалиции с Александрией всячески противились процессу возвышения Константинополя и перемещению центра тяжести церковной политики на Восток. Провалившаяся попытка египетских епископов рукоположить в 380 г. на Константинопольскую кафедру Максима Киника⁴²,

³⁹ Согласно 6-му правилу Первого Вселенского Собора (CPG 8513), см.: [Alberigo, 2006, 23].

⁴⁰ Рассуждения о фактическом статусе Антиохийского Собора 379 г. см. в: [Ritter, 2006, 50–52].

⁴¹ В «Слове 42» святитель, прощаясь с отцами Второго Вселенского Собора, благодарит их за то, что они призвали его на столичное служение, видимо, подразумевая Антиохийский Собор 379 г. (см.: (Greg. Naz. Or. 42. 19. 1–4)). О восточном характере Вселенского Собора см. слова святителя в «De vita sua» (стихи 1509–1513), а также «Письмо 125 (112). К Олимпию» (Greg. Naz. Ep. 125; ТГБ II. 496).

⁴² Животрепещущее описание этого беззакония оставил сам свт. Григорий в своей автобиографической поэме (Greg. Naz. De vita sua. 844–914). Интересно, что, обвиняя Максима и египетских епископов, рукоположивших его, святитель выводит из-под удара епископа Александрии Петра, который и инспирировал рукоположение Киника, но ранее, особыми посланиями, подерживал и константинопольское служение свт. Григория (Greg. Naz. De vita sua. 845–864).

претензии, выдвинутые в ходе Второго Вселенского Собора в 381 г. по поводу каноничности рукоположения свт. Григория от лица все тех же египетских епископов во главе с Тимофеем Александрийским и представителем папы Дамаса Асхолием Фесалоникийским⁴³, растянувшаяся на столетия рецепция канонических правил Собора [Асмус, Цыпин, 2005, 582–583], попытки организовать Вселенский Собор в 381 г. в Аквилее, а затем в 382 г. в Риме [Антонов, 2020, 24–25], — все это демонстрирует явное противление курсу, принятому св. Феодосием. Однако император сделал решительный политический и религиозный выбор в пользу Константинополя и восточного вектора развития Ромейской империи. Избрание и перевод свт. Григория на столичную кафедру, проведение Антиохийского Собора, который восстановил церковное общение Востока и Запада, издание ряда эдиктов, утверждающих Никейскую веру как единственно правильную (в частности, эдикты от 3 августа 379 г. [Theodosiani libri XVI, 1905, 856], 27 февраля 380 г. [Theodosiani libri XVI, 1905, 833] и 10 января 381 г. [Theodosiani libri XVI, 1905, 856–857]) и, наконец, созыв Вселенского Собора в городе св. Константина стали частью общего плана императора св. Феодосия, направленного на религиозную и политическую консолидацию империи и следование заветам ее великого реформатора [Антонов, 2020, 13]. Появление свт. Григория в Константинополе было одним из ключевых этапов этой стратегии, поэтому решение Антиохийского Собора 379 г. о его переводе не противоречило главной идее церковного законодательства — попечению о пользе Церкви, легитимность же этому процессу обеспечил сам император.

Итак, в 379 г. свт. Григорий Богослов на законных основаниях перебирается в Константинополь и начинает борьбу за утверждение в городе Никейской веры. Новый статус святителя и связанная с ним титулатура нашли отражение в одном любопытном источнике — его «Завещании» (Testamentum, (CPG 3033; BHG 730))⁴⁴. Этот строго официальный документ интересен тем, что он составлен в соответствии с древнеримскими юридическими нормами, в обход закона императора Констанция 339 г., существенно упрощавшего старую нотариальную процедуру [Martroye, 1924, 233–234; 238–239], при этом его формуляр принадлежит отцу Церкви — редчайший случай в средневековой истории [Daley, 2006, 184]. В документе свт. Григорий два раза ясно называет себя согласно новому официальному титулу — «епископ Кафолической Церкви в Константинополе» (ἐπίσκοπος τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει) [Beaucamp, 1998, 30; 38]. Датировка этого, важнейшего для нашего исследования, документа стала предметом научной дискуссии. М. Ф. Мартруа считал, что документ был составлен и подписан святителем 31 мая 381 г. [Martroye, 1924, 229–230], с его мнением согласен и Ж. Бернарди [Bernardi, 1995, 199], А. Р. Фокин в качестве вероятной даты указывает 21 мая 381 г. [Фокин, 2007, 558. Т. 16], а Б. Дэли — 31 декабря 381 г. [Daley, 2006, 184]. Митрополит Иларион (Алфеев) относит документ к последним годам жизни святителя [Иларион Алфеев, 2017, 103]. В связи с явной опечаткой у А. Р. Фокина и очевидной слабостью позиции митр. Илариона⁴⁵, остаются две наиболее вероятные даты: 31 мая или 31 декабря 381 г. Несмотря на пространную аргументацию, в гипотезе Б. Дэли есть

⁴³ Епископ Асхолий имел прямое указание от папы не признавать законным епископа, перемещенного из одной Церкви в другую (Damasus papa. Epistula V. 367–369), см. также: [Петр Л'Юилье, 2005, 184; Moerschini, 2006, 15].

⁴⁴ Критическое издание текста: [Beaucamp, 1998]. Перевод на русский язык см. в: (ТГБ II. 563–566).

⁴⁵ О несостоятельности данного предположения, которое, тем не менее, поддерживалось рядом исследователей, писал еще Ж. Бокам, см.: [Beaucamp, 1998, 77] (особенно сноска 259 на указанной странице). Дело в том, что «Завещание», как и подобает юридическому документу такого рода, имеет точную датировку: «В консульство светлейших Флавия Евхерия и Флавия Евагрия перед январскими календами». Флавий Евхерий и Флавий Евагрий (возможно — Сиагрий) совместно правили только в 381 г., а выражение «перед январскими календами» (т.е. 31 декабря) может быть уверенно исправлено на «июньские календы» (т.е. 31 мая) [Beaucamp, 1998, 77–78; Daley, 2006, 184–185].

одна брешь, которая и становится фатальной: его объяснение титула, используемого свт. Григорием в «Завещании», как не более чем «титула учтивости», подобно титулу отставного генерала или сенатора, по нашему мнению, не соответствует официальному характеру документа⁴⁶. Такие наименования можно было бы позволить себе в письме, в крайнем случае, в какой-нибудь речи или обращении, но не в нотариально заверенном документе. Составлявший его нотариус исключительно исходя из профессиональной этики и по причине возможных юридических санкций не допустил бы какому-либо лицу поставить не соответствующую его положению подпись. Поэтому используемая в этом документе титулатура свт. Григория, с нашей точки зрения, отражает реальный status quo, а, следовательно, и датировка, предложенная французскими учеными, представляется наиболее вероятной. Итак, 31 мая 381 г., во время заседаний Второго Вселенского Собора, по причине резкого ухудшения состояния здоровья святитель составил свое «Завещание» (Greg. Naz. De vita sua. 1745–1749). Для нас важен тот факт, что в это время он был официальным епископом столицы.

Дальнейшие события архиерейского служения свт. Григория развивались стремительно. Став председателем Собора после смерти свт. Мелегия, святитель, предложив утвердить кандидатуру еп. Павлина на кафедре Антиохии, настроил тем самым против себя большинство представителей Востока. Прибывшие в столицу во главе с Тимофеем Александрийским египетские епископы, а также представитель Запада и лично папы Дамаса епископ Фессалоник Асколий выдвинули против свт. Григория обвинение в неканоничности его перехода на Константинопольскую кафедру согласно 15-му правилу Первого Вселенского Собора. Помимо этого у свт. Григория начали возникать разногласия с отцами Собора и по богословским вопросам (Greg. Naz. De vita sua. 1560–1826)⁴⁷. Все это привело святителя к принятию радикального решения: не желая быть причиной церковного раздора, он просит Собор и императора об отставке. Получив желаемое, свт. Григорий Богослов не сразу покидает столицу, по крайней мере до окончания Собора он остается в Константинополе. В этот период он произносит восхитительное по красоте слога и силе духа «Слово 42. Прощальное, произнесенное во время прибытия в Константинополь ста пятидесяти епископов» (CPGS 3010 (42); BHG 730b), где в ретроспективе обозревает свое пребывание в Константинополе в течение этих двух лет (Greg. Naz. Or. 42; ТГБ I. 496–509). К осени 381 г. свт. Григорий Богослов возвращается в родной Назианз. Так закончился константинопольский период его епископского служения.

В каком же каноническом статусе свт. Григорий оказался после своей отставки? Ответить на этот вопрос нам поможет еще один официальный документ — «Имена отцов Константинопольского собора 381 г.» (Nomina episcoporum, (CPG 8601)). В издании В. Н. Бенешевича под номером 66, в провинции Каппадокия, в митрополии Тианы значится имя Григория, епископа Назианза (Γρηγόριος Ναζιανζοῦ) [Бенешевич, 1905, 88. Приложение IV]. На основании того, что в документе под № 1 мы уже видим имя свт. Нектария как епископа Константинопольского [Бенешевич, 1905, 87. Приложение IV], его terminus post quem приходится на 31 мая 381 г., то есть дату последнего документального упоминания свт. Григория Богослова как действующего столичного епископа (см. «Завещание») до его официальной отставки в начале июня 381 г., а terminus ante quem — это 30 июля 381 г., дата, когда император св. Феодосий в своем эдикте впервые упоминает свт. Нектария как «епископа Церкви Константинополя» (Nectari episcopi Constantinopolitanae ecclesiae) [Theodosiani libri XVI, 1905, 834]⁴⁸. Указанные хронологические рамки документа и приведенная в нем титулатура

⁴⁶ При этом ученый отрицает саму каноничность перемещения святителя из Сасим в Константинополь, что, по его мнению, повлияло и на окончательное отклонение Вселенским Собором его титула (см.: [Daley, 2006, 186]).

⁴⁷ Ж. Бернарди и митр. Иларион (Алфеев) сходятся во мнении, что главной причиной отставки свт. Григория стало разногласие с отцами Собора относительно пневматологии (см.: [Bernardi, 1995, 227; Иларион Алфеев, 2017, 92–93]).

⁴⁸ См. также: [Storin, 2011, 236].

свт. Григория могут означать только одно — свт. Григорий вновь получает в управление епархию Назианза. Подробности этого назначения нам не известны, но, скорее всего, имела место некая устная договоренность⁴⁹ между отцами Собора и святителем о возвращении его в родной город в качестве действующего епископа, а император, со своей стороны, вероятно, одобрил это решение. Обращает на себя внимание и тот факт, что, несмотря на все обвинения, его переводят не в Сасимы, а в Назианз, хотя обе кафедры были на тот момент вакантны⁵⁰. Это еще раз подтверждает тезис о легитимности его служения в качестве ординарного епископа Назианза. Как действующего епископа его в 382 г. приглашали на Константинопольский Собор, но святитель отказался (Greg. Naz. Ep. 130; ТГБ II. 498). Усиливающаяся болезнь стала причиной его ухода на покой в конце 383 г.⁵¹, и в Назианз был назначен другой епископ (Greg. Naz. Ep. 182; ТГБ II. 525).

Теперь, опираясь на результаты проведенной работы, мы можем достаточно уверенно реконструировать хронологию и географию епископского служения свт. Григория Богослова: Сасимы (начало 372 г.) — Назианз (с 372 г. по 379 г.; с весны 374 г. — полноправный епископ, с перерывом на селевкийское уединение: около 376 г. — начало 379 г.) — Константинополь (с весны или осени 379 г. по июнь 381 г.) — Назианз (с осени 381 г. до конца 383 г.). Воссоздание более точной хронологической картины архиерейского служения святителя на основании дошедших до нас письменных источников вряд ли представляется возможным. В связи с последовательным маркированием в нашей статье тезиса о каноничности служения свт. Григория Богослова на кафедре Назианза мы можем с достаточной степенью уверенности утверждать, что история его архиерейского служения представляет один из самых ранних в Византии случаев т. н. трисепископата (τὸ τρισέλισκόλον)⁵². Каноническую «легитимность» это явление приобретает в более позднюю эпоху туркократии, когда греческие иерархи уже были не властны самостоятельно решать кадровые церковные вопросы⁵³.

Окончательные итоги нашего исследования могут быть представлены в виде следующих пунктов:

1) были уточнены даты начала селевкийского уединения святителя — кон. 375 — нач. 376 г., и составления им «Завещания» — 31 мая 381 г.;

2) был установлен канонический статус свт. Григория после его изгнания из Сасим и возвращения в Назианз в 372 г. как ὁ ἐπίσκοπος σχολάζων, почему областной или провинциальный Собор епископов (ἡ ἐπαρχία σύνοδος) и разрешил его сначала временный переход (ἡ μετάβασις) согласно 18-му правилу Антиохийского Поместного Собора 341 г. с кафедры Сасим на новое место служения — в Назианз, в качестве помощника свт. Григория Старшего. Впоследствии, соборным решением этот канонический статус был изменен, и с 374 г. свт. Григорий Богослов становится официальным и полноправным епископом этого города вместо своего умершего отца. В этом случае отцы Собора применили уже другую каноническую норму — 14-е апостольское правило, руководствуясь принципом церковной икономии;

⁴⁹ В «Письме 139 (90). К епископу Феодору» 383 г. святитель, объясняя причину своего удаления от управления Назианзской Церковью, пишет, что он «не был удерживаем никаким определением (κλήρυματι)» (Greg. Naz. Ep. 139. 4. 5; ТГБ II. 502–503).

⁵⁰ Как правильно замечает Б. Дэли, Созомен, вероятно, ошибается, говоря о рукоположении в Назианз другого епископа ((Sozom. Hist. 7. 7. 8. 4); [Созомен, 1851, 486; Daley, 2006, 199]).

⁵¹ Интересно, что просьбы о поставлении нового епископа в Назианз свт. Григорий адресовывал и епископу Кесарии Каппадокийской Елладию и Феодору Тианскому. Этот факт требует специального исследования в свете вопроса о юрисдикционном подчинении епархии Назианза в 383 г. (см.: Письмо 120 (106). К Елладию, епископу Кесарийскому (Greg. Naz. Ep. 120; ТГБ II. 494); Письмо 152 (124). К Феодору, епископу Тианскому (Greg. Naz. Ep. 152; ТГБ II. 510–511); Письмо 183 (139). К Феодору епископу (Greg. Naz. Ep. 183; ТГБ II. 525–526).

⁵² Трисепископат подразумевает последовательное управление и пребывание епископа на трех разных кафедрах.

⁵³ О проблеме трисепископата см. следующие работы: [Darrouzès, 1969; Laurent, 1972; Pitsakis, 2001].

3) также выяснено, что вполне канонически обоснованным было его перемещение (ἡ μετάθεσις) по решению Антиохийского Поместного Собора 379 г. из Назианза в Константинополь, где после официальной интронизации в мае 381 г. на Втором Вселенском Соборе свт. Григорий становится законным епископом Нового Рима. Отцами Вселенского Собора, с одобрения императора св. Феодосия, было официально определено и последующее место служения святителя — Назианз, после его отставки в июне 381 г.;

4) реконструируемый послужной список кафедр, на которых свт. Григорий Богослов исполнял (или пытался это сделать) свое епископское служение, выглядит следующим образом: Сасимы — Назианз — Константинополь — Назианз. Как было показано в ходе исследования, каждую из этих кафедр он занимал канонически обоснованно и законно, хотя в случае с Назианзом и Константинополем высшей иерархической инстанцией (Собором) и был применен принцип церковной икономии. Утверждения ряда исследователей о неправомерности служения святителя на кафедре Назианза были признаны несостоятельными прежде всего с канонической точки зрения. Переходы с кафедры на кафедру такого почитаемого святого и авторитетного Богослова вселенского православия, каким являлся свт. Григорий, создали важный правовой прецедент, на который в дальнейшем неоднократно ссылались церковные Соборы, видные иерархи и известные канонисты, обосновывая возникающие отклонения от канонической нормы, предусмотренной 15-м правилом Первого Вселенского Собора 325 г.

Источники и литература

Источники

1. Бенешевич (1905) — Имена отцов Константинопольского собора 381 г. Приложение IV // *Бенешевич В. Н. Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 г.* СПб., 1905. С. 87–89.
2. Василий Великий (2007) — *Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской, свт.* Письма. М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007.
3. Никодим Святогорец (2019) — *Никодим Святогорец, прп.* Пидалион. Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т. Екатеринбург: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019.
4. Правила (1996) — *Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского / Отв. ред. и перев. свящ. М. Козлов, пред. прот. В. Цыпина: в 2 т.* Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1996.
5. Руфин — *Руфин, пресвитер Аквилейский.* Церковная история. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Rufin_Akvilejskij/tserkovnaja-istorija/#0_50 (дата обращения: 07.03.2022).
6. Синаксарь (2011) — *Память святителя Григория Богослова, архиепископа Константинопольского // Синаксарь: Жития святых Православной Церкви: в 6 т. / Автор-сост. иером. Макарий Симонопетрский; адаптир. пер. с франц. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. Т. 3 (январь-февраль). С. 375–387.*
7. Созомен (1851) — *Созомен Эрмий (Саламинский).* Церковная история. СПб., 1851.
8. Сократ — *Сократ Схоластик.* Церковная история. Книга пятая. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sokrat_Sholastik/tserkovnaja-istorija-socrata/5_7 (дата обращения: 07.03.2022).
9. Феодорит (1993) — *Феодорит, еп. Кирский.* Церковная история. М.: Российская политическая энциклопедия; Православное товарищество «Колокол», 1993.
10. Филосторгий (2007) — *Филосторгий.* Сокращение «Церковной истории» / Пер. с древнегреч. В. А. Дорофеевой // *Церковные историки IV–V веков.* М.: РОССПЭН, 2007. С. 233–234.
11. Alberigo (2006) — *Concilium Nicaenum I — 325. Canon VI / Ed. G. Alberigo // COGD. T. I. P. 16–34.*

12. Basilius Magnus (1857) — *S. Basilii Magni*. Ep. XCVIII. Eusebio, episcopo Samasatorum // PG 32. Col. 496–497.
13. Beaucamp (1998) — *Beaucamp J.* Le Testament de Grégoire de Nazianze // Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Bd. 22. Fontes minores X / Hrsg. von D. Simon. Frankfurt: Löwenklau-Gesellschaft, 1998.
14. Damasus papa (1845) — *Damasus papa*. Epistula V. Damasi Papæ ad Acholium et alios macedoniæ episcopos // PL 13. Col. 365–369.
15. Darrouzès (1984) — *Darrouzès J.* Le traité des transferts: Édition critique et commentaire // Revue des études byzantines. 1984. T. 42. P. 147–214.
16. EOMIA (1913) — *Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima. Canonum et conciliorum graecorum interpretationes latinae: et 2 t.* / Ed. C. H. Turner. Oxonii, 1913. T. 2. Pars 2.
17. Grégoire de Nazianze (1992) — *Grégoire de Nazianze*. Discours 42–43 / Intr., texte critique, traduction et notes par J. Bernardi. Paris: Cerf, 1992. (SC; № 384).
18. Grégoire de Nazianze (1995) — *Grégoire de Nazianze*. Discours 6–12 / Intr., texte critique, traduction et notes par M.-A. Calvet-Sebasti. Paris: Cerf, 1995. (SC; № 405).
19. Gregor von Nazianzus (1974) — *Gregor von Nazianz*. De vita sua. Einleitung, Text, Übersetzung Kommentar / Hrsg. von Ch. Jungck. Heidelberg: Carl Winter. Universitätsverlag, 1974.
20. Gregorius Nazianzenus (Ep. 50) — *Gregorius Nazianzenus*. Epistulae // TLG 2022.001. Epistle 50.
21. Gregorius Nazianzenus (Ep. 120) — *Gregorius Nazianzenus*. Epistulae // TLG 2022.001. Epistle 120.
22. Gregorius Nazianzenus (Ep. 125) — *Gregorius Nazianzenus*. Epistulae // TLG 2022.001. Epistle 125.
23. Gregorius Nazianzenus (Ep. 130) — *Gregorius Nazianzenus*. Epistulae // TLG 2022.001. Epistle 130.
24. Gregorius Nazianzenus (Ep. 139) — *Gregorius Nazianzenus*. Epistulae // TLG 2022.001. Epistle 139.
25. Gregorius Nazianzenus (Ep. 152) — *Gregorius Nazianzenus*. Epistulae // TLG 2022.001. Epistle 152.
26. Gregorius Nazianzenus (Ep. 182) — *Gregorius Nazianzenus*. Epistulae // TLG 2022.001. Epistle 182.
27. Gregorius Nazianzenus (Ep. 183) — *Gregorius Nazianzenus*. Epistulae // TLG 2022.001. Epistle 183.
28. Gregorius Nazianzenus (Orat. 13) — *Gregorius Nazianzenus*. In consecratione Eulalii Doarensium episcopi (orat. 13) // TLG 2022.026.
29. Gregorius Nazianzenus (2006) — *St. Gregorii Nazianzeni opera*. Versio graeca I: orationes X et XII / Eds. B. Coulie, J. Mossay et M. Sicherl // Corpus Christianorum. Series Graeca 64. Turnhout: Brepols Publisher, 2006. (Corpus Nazianzenum, 22).
30. Gregorius Presbyter (2001) — *Gregorius Presbyter*. Vita Sancti Gregorii Theologi / Ed. X. Lequeux // Corpus Christianorum. Series Graeca 44. Turnhout: Brepols Publisher, 2001. (Corpus Nazianzenum, 11).
31. Gregorius Theologus (1862) — *Gregorius Theologus*. De seipso et de episcopis // PG 37. Col. 1166–1227.
32. Hieronymus (1845) — *St. Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri*. De viris illustribus liber ad Dextrum praetorio praefectum // PL 23. 1845. Col. 631–760.
33. Hieronymus und Gennadius (1895) — *Hieronymus und Gennadius*. De viris illustribus / Hrsg. von C. A. Bernoulli. Freiburg; Leipzig: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1895.
34. Makarios (2001) — *Makarios of Simonos Petra, hieromonk*. The Synaxarion: The Lives of the Saints of the Orthodox Church: in 7 vols. Convent of The Annunciation of Our Lady, 2001. Vol. 3. (January, February). P. 282–294.
35. Mansi (1759) — *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio...* / Evulgavit J. D. Mansi. Florentiae; Venetiis, 1759. T. III. Col. 568–572.
36. Πηδάλιον (1886) — Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μίας ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 1886.

37. Philostorgius (1864) — Ex Ecclesiasticis Historiis Philostorgii: epitome, confecta a Photio Patriarcha. Ex libro nono historiae // PG 65. Col. 568–584.
38. Ritter (2006) — Concilium Constantinopolitanum I — 381 / Ed. A. M. Ritter // COGD. T. I. P. 36–70.
39. Rhalles-Potles (1852) — Σύναγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφύμων Ἀποστόλων καὶ τῶν ἱερῶν Οἰκουμενικῶν καὶ Τοπικῶν Συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος Πατέρων: ἐν ζ' τ. / Εκδ. Γ. Α. Ράλλη, Μ. Ποτλῆ, Ἀθήνησιν, 1852. Τ. β.
40. Rhalles-Potles (1853) — Σύναγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφύμων Ἀποστόλων καὶ τῶν ἱερῶν Οἰκουμενικῶν καὶ Τοπικῶν Συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος Πατέρων: ἐν ζ' τ. / Εκδ. Γ. Α. Ράλλη, Μ. Ποτλῆ, Ἀθήνησιν, 1853. Τ. γ.
41. Rufinus (1849) — *Rufini Aquileiensis presbyteri*. Historia ecclesiastica. Liber secundus. Caput IX // PL 21. Col. 517–521.
42. Saint Basile (1957) — *Saint Basile*. XCVIII. A Eusèbe, évêque de Samosate // Saint Basile. Lettres / Texte, Étable et Traduit par Y. Courtonne: en 3 t. P.: Les belles lettres, 1957. T. 1. P. 211–213.
43. Socrates Scholasticus — *Socrates Scholasticus*. Historia ecclesiastica // TLG 2057.001.
44. Sozomenus — *Sozomenus*. Historia ecclesiastica // TLG 2048.001.
45. Suda On Line — Suda On Line: Byzantine Lexicography. URL: http://www.stoa.org/sol-bin/search.pl?search_method=QUERY&login=guest&enlogin=guest&page_num=1&user_list=LIST&searchstr=450&field=adlerhw_gr&num_per_page=25&db=REAL (дата обращения: 07.03.2022).
46. Theodosiani libri XVI (1905) — Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes / Ed. Th. Mommsen et P. Meyer. Berolini: Weidmannos, 1905.
47. Theodoretus — *Theodoretus*. Historia ecclesiastica // TLG 4089.003.

Литература

48. Алфеев (2017) — *Иларион (Алфеев), митр.* Жизнь и учение святителя Григория Богослова. 5-е изд. М.: Издательский дом «Познание»: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2017.
49. Алфеев и др. (2006) — *Иларион (Алфеев), митр., Желтов М., свящ., Турилов А. А.* Григорий Богослов // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. Т. 12. С. 668–712.
50. Антонов (2020) — *Антонов Н. К.* Второй Вселенский Собор в историко-богословском контексте // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2020. Вып. 95. С. 9–32.
51. Асмус, Цыпин (2005) — *Асмус В., прот., Цыпин В., прот.* Вселенский II собор // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. Т. 9. С. 580–588.
52. Бибиков, Попов (2012) — *Бибиков М. В., Попов И. Н.* Каппадокия. Церковная история // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. Т. 30. С. 574–580.
53. Библиографический указатель (2008) — Библиографический указатель к «Творениям святых отцов в русском переводе» [1843–1854 гг.] / Под ред. А. Г. Дунаева, иером. Дионисия (Шленова); предисл. иером. Дионисия (Шленова) // Богословский вестник. 2008. Т. 3. № 3. С. 276–349.
54. Бондач и др. (2008) — *Бондач А. Г., Желтов М., свящ., Ткаченко А. А.* Епископ // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. Т. 18. С. 509–519.
55. Бруни (2004) — *Бруни А. М.* Теологос. Древнеславянские кодексы Слов Григория Назианзина и их византийские прототипы. М.; СПб.: Нестор-История; СПб ИИ РАН, 2004.
56. Вишневский (2002) — *Вишневский А.* Кoadьютор // Католическая энциклопедия: в 5 т. М.: Изд-во Францисканцев, 2002. Т. 2. Кол. 1133–1134.

57. Дворецкий (1976) — *Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. Около 50 000 слов. Изд. 2-е, переработ. и доп. М.: Русский язык, 1976.
58. Желтов (2007) — *Желтов М., диак.* [Рец.] // Вестник ПСТГУ. 2007. № 1:2 (18). С. 162–165. (Daley B. E. *Gregory of Nazianzus*. L.; N.Y.: Routledge, 2006 (The Early Church Fathers; s.n.). ix + 273 p.).
59. Захаров (2019) — *Захаров Г. Е.* Константинопольская Православная Церковь. История: От основания Константинополя до начала IV Вселенского Собора. Преобразование провинциальной кафедры в Патриарший престол (IV — 1-я пол. V в.) // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2019. Т. 37. С. 197–204.
60. Кузенков (2014) — *Кузенков П. В.* Канонический статус Константинополя и его интерпретация в Византии // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 3 (53). С. 25–51.
61. Михалицын (2017) — *Михалицын П. Е.* Значение общественно-политической и богословской деятельности свт. Григория Богослова при подготовке и проведении Второго Вселенского собора 381 года // Труды КДА. 2017. № 26. С. 289–302.
62. Острогорский (2011) — *Острогорский Г. А.* История Византийского государства / Пер. с нем.: М. В. Грацианский; ред.: П. В. Кузенкова. М.: Сибирская Благовонница, 2011.
63. Петр Л'Юилье (2005) — *Петр (Л'Юилье), архиеп.* Правила первых четырех Вселенских Соборов / Авториз. пер. с франц.; под ред. прот. Владислава Цыпина. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2005. (Православное богословие, 3).
64. Троицкий — *Троицкий С. В.* О правах епископов, лишившихся кафедр без своей вины: Каноническая норма. URL: <https://www.rocorstudies.org/ru/2010/06/30/o-pravah-episkopov-lishivshixsya-kafedr-bez-svoej-viny-kanonicheskaya-norma/> (дата обращения: 07.03.2022).
65. Тюшагин (2019) — *Тюшагин В. В.* Кoadьютор // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2019. Т. 36. С. 152.
66. Фокин (2007) — *Фокин А. Р.* Евагрий Понтийский // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. Т. 16. С. 557–579.
67. Э. Г. П. (2001) — *Э. Г. П.* Антиохийские соборы // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. Т. 2. С. 530–534.
68. B. B., A. K. and ect. (1991) — *B. B., A. K. and ect.* Gregory of Nazianzos // The Oxford Dictionary of Byzantium: in 3 vols. / Ed. by A. P. Kazhdan, A.-M. Talbot, A. Cutler and others. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991. Vol. 2. P. 880–882.
69. Bernardi (1995) — *Bernardi J.* Grégoire de Nazianze: Le théologien et son temps. Paris: Cerf, 1995.
70. Daley (2006) — *Daley B. E.* Gregory of Nazianzus. L.; N.Y.: Routledge, 2006. (The Early Church Fathers).
71. Darrouzès (1969) — *Darrouzès J.* Ekthésis néa, Manuel des pittakia du XIVe s. // Revue des études byzantines. 1969. Т. 27. P. 5–127.
72. Darrouzès (1982) — *Darrouzès J.* Notes inédites de transferts épiscopaux // Revue des études byzantines. 1982. Т. 40. P. 157–170.
73. IOCEGN — Institut Orientaliste: Centre d'Études sur Grégoire de Nazianze. URL: <http://nazianzos.fltr.ucl.ac.be/002Contenu.htm> (дата обращения: 07.03.2022).
74. Laurent (1972) — *Laurent V.* Le trisépiscopat du patriarche Matthieu Ier (1397–1410). Un grand procès canonique à Byzance au début du XVe siècle // Revue des études byzantines. 1972. Т. 30. P. 5–166.
75. Martroye (1924) — *Martroye M. F.* Le testament de saint Grégoire de Nazianze // Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France. P.: C. KLINCKSIECK LIBRAIRE DE LA SOCIETE. 1924. Vol. 76 (VIII. 6). P. 219–263.
76. McGuckin (2001) — *McGuckin J. A.* Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography. N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2001.

77. Moreschini (2006) — *Moreschini C.* Introduzione a Gregorio Nazianzo. Brescia: Morcelliana, 2006. (Collana Letteratura cristiana antica).
78. PGL (1982) — *A Patristic Greek Lexicon* / Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1982.
79. Pitsakis (2001) — *Pitsakis C. G.* Un cas de «trisépiscopat» lors de la proclamation du patriarcat russe (1589) // *Μοσχολία*. 2001. Т. 1. С. 365–376.
80. Ruether (1969) — *Ruether R. R.* Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher. Oxford: Clarendon Press, 1969.
81. Storin (2011) — *Storin B. K.* In a Silent Way: Asceticism and Literature in the Rehabilitation of Gregory of Nazianzus // *Journal of Early Christian Studies*. 2011. No. 19 (2). P. 225–257.
82. Storin (2017) — *Storin B. K.* Autohagiobiography: Gregory of Nazianzus among His Biographers // *Studies in Late Antiquity*. 2017. No. 3. P. 254–281.
83. *The Cambridge Illustrated History* (1989) — *The Cambridge Illustrated History of the Middle Ages I 350–950* / Ed. by R. Fossier, transl. by J. Sondheimer. London: Guild Publishing, 1989.
84. White (1996) — *White C.* Introduction // *Gregory of Nazianzus. Autobiographical poems* / Transl. and ed. by C. White. N. Y.: Cambridge University Press, 1996. P. XI–XXIX.
85. XVIII. ICPSO (2019) — XVIII. International Conference on Patristic Studies Oxford. 19 August – 24 August 2019. URL: <https://app.oxfordabstracts.com/events/201/program-app/program> (дата обращения: 07.03.2022).

Список сокращений

- Вестник ПСТГУ — Вестник Православного Свято-Тихоновского государственного университета
- ТГБ I–II–Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения. М.: Сибирская Благовонница, 2007. Т. 1–2. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 1–2).
- Труды КДА — Труды Киевской Духовной академии
- BHG — *Halkin Fr. Bibliotheca hagiographica graeca*. Bruxelles, 1957. (Subsidia hagiographica 8a).
- COGD — *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta: Editio critica* / Cur. G. Alberigo et al.: in 3 vols. Turnhout: Brepols, 2006. Т. I. (Corpus Christianorum).
- CPG — *Clavis Patrum Graecorum* / Cura et studio M. Geerard Turnhout: Brepols. Vol. II. *Ab Athanasio ad Chrysostomum* (№ 2000–5197). Turnhout: Brepols, 1974. (Corpus Christianorum).
- CPGS — *CPG + Supplementum* / Cura et studio M. Geerard et J. Noret, adiuvantibus F. Gloire et J. Desmet. Turnhout: Brepols, 1998. (Corpus Christianorum).
- CPL — *Clavis patrum latinorum... / Commode recludit E. Dekkers... praeeparavit et ivvit A. Gaar*. Editio tertia avcta et emendata. Steenbrvgis (Brepols), 1995. (Corpus Christianorum).
- PG — *Patrologiae cursus completus* / Accurante J.-P. Migne. Series graeca. Parisiis, 1857–1866. Т. 1–161.
- PL — *Patrologiae cursus completus* / Accurante J.-P. Migne. Series latina. Parisiis, 1844–1864. Т. 1–225.
- SC — *Sources Chrétiennes*. Paris, 1942–.
- TLG — *Thesaurus linguae Graecae*. [Electronica] Versio E [- 5] (2000). 1 CD-ROM.

П. И. Гайденко

«Митрополичья неправда» двух Константинов: можно ли ожидать справедливости от церковных судов на Руси?

УДК 94(470)+271.2-9-745:348(091)

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_148

Аннотация: В статье предпринята попытка осмысления феномена т.н. митрополичьей неправды, отмеченной в русском летописании середины – второй половины XII в. Показано, что в период первосвятительства митрополитов Константинов I и II проблема обоснованности выносившихся ими судебных решений приобрела широкий резонанс. Действия киевских архипастырей оценивались как неканонические и противоречащие Божественной правде. Вероятно, столь острому восприятию принимавшихся решений способствовало не только поведение самих первоиерархов, но и особенности канонического правосознания, в основе которых лежали в том числе идеалы «Правды Русской». Делается вывод, что несоответствие византийских каноническо-правовых норм реалиям Древней Руси, очевидно, порождало чувство несправедливости митрополичьих церковных судов. Статья написана на основе доклада, сделанного автором на IV Барсовских чтениях в Санкт-Петербургской духовной академии 7 декабря 2020 года.

Ключевые слова: Киевская Русь, Древняя Русь, каноническое право, церковный суд, справедливость церковного суда, принцип справедливости, история Русской Церкви, история церковного права.

Об авторе: **Павел Иванович Гайденко**

Доктор исторических наук, профессор кафедры исторических наук и архивоведения Московского государственного лингвистического университета, председатель редакционной коллегии журнала «Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях», действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви («Барсовское общество»).

E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

Для цитирования: Гайденко П. И. «Митрополичья неправда» двух Константинов: можно ли ожидать справедливости от церковных судов на Руси? // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 148–161.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Pavel I. Gaidenko

**The “Metropolitan Untruth” of two Constantines:
Is It Possible to Expect Justice
from Church Courts in Russia?**

UDK 94(470)+271.2-9-745:348(091)

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_148

Abstract: The article attempts to comprehend the phenomenon of the so-called “metropolitan untruth” noted in the Russian chronicles of the middle to second half of the 12th century. It is shown that during the period of the primacy of Metropolitans Constantine I and II, the problem of the validity of their judicial decisions acquired a wide resonance. The actions of the Kiev archpastors were assessed as non-canonical and contrary to Divine truth. Probably, such a sharp perception of the decisions made was facilitated not only by the behavior of the first hierarchs themselves, but also by the peculiarities of canonical legal consciousness, which were based, among other things, on the ideals of Russkaya Pravda. It is concluded that the inconsistency of the Byzantine canonical legal norms with the realities of medieval Rus, obviously, gave rise to a feeling of injustice in the metropolitan church courts. The article was written on the basis of a report made by the author at the IV Barsov Readings at St. Petersburg Theological Academy on December 7, 2020.

Keywords: Kievan Rus, medieaval Rus, canon law, ecclesiastical court, justice of ecclesiastical court, principle of justice, history of the Russian Church, history of ecclesiastical law.

About the author: **Pavel Ivanovich Gaidenko**

Doctor of Historical Sciences, Professor of Moscow State Linguistic University; Chairman of the Editorial Board of the Journal “Palaeorosia”; full member of the T. V. Barsov Society for the Study of Church Law (“Barsov Society”) of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

For citation: Gaydenko P.I. The “Metropolitan Untruth” of two Constantines: Is It Possible to Expect Justice from Church Courts in Russia? *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 148–161.

Вопрос о справедливости церковного суда в Древней Руси за всю историю изучения канонического права в России, кажется, ни разу не был представлен в качестве самостоятельной научной проблемы¹. Лишь совсем недавно этой проблеме было посвящено исследование Ю. В. Оспенникова [Оспенников, 2020, 56–58]. Столь продолжительное невнимание к отмеченной стороне церковного суда необычно хотя бы потому, что древнерусские книжники неоднократно акцентировали свое внимание на несправедливости церковного суда, и самый известный пример – история «митрополичьей неправды», совершенной в отношении игумена Поликарпа Печерского. Данный сюжет, повествующий о событиях 1169 г., регулярно оказывался под пристальным взглядом исследователей. Безусловно, события вокруг Печерского игумена, осужденного митр. Константином за отличную от митрополичьей кафедры позицию в отношении постов, сложны и представляют собой крайне запутанный клубок противоречий, присутствовавших в церковной среде не только по вопросам об аскетических практиках [Виноградов, 2018, 118–139], но и о внутренних канонических и иерархических взаимоотношениях. В условиях противоречий между «русской» и «греческой» «партиями» внутри Церкви, монастырями и епископскими кафедрами, а также между Черниговом, Киевом и Владимиром (Суздалем) осуждение игумена Поликарпа, как и последовавшая на приговор реакция, вышли далеко за рамки обычного внутрицерковного конфликта, какие порой можно встретить внутри клира [Щапов, 1989, 159–160; Артамонов, 2017, 120–129]. В итоге главным упреком в адрес русского первосвятителя стало обвинение в совершении им неправого суда, нуждавшегося в отмщении. В понимании книжников-летописцев именно «митрополичья неправда» призвала Божественное наказание на киевлян, испытавших на себе ужас разграбления, постигшего их в 1169 г. в ходе большого похода на Киев союзных войск, основу которых составляли суздальские, черниговские и смоленские дружины [Ипатьевская летопись, 2001, стб. 545]. Впрочем, это не единственный пример несправедливости решения, принятого в церковном суде, и именно поэтому невнимание историков права к проблеме справедливости в рамках церковного суда видится досадным упущением. Большой вес данному обстоятельству придает то, что проблема справедливости в отношении княжеских судов в Древней Руси многократно притягивала к себе взоры и мысль ученых. Отсутствие на этом фоне работ, посвященных проблеме справедливости древнерусского церковного суда, видится как минимум странным.

Вопрос о справедливости – это вопрос нравственного долженствования, опирающийся на этические представления о том, как следует поступить в той или иной ситуации. Одновременно это вопрос культуры восприятия окружающей социальной действительности и ее ценностей. Безусловно, вслед за В. М. Живовым и В. А. и В. В. Роговыми можно говорить о том, что история древнерусского, в том числе церковного, права – во многом проблема лингвистическая [Живов, 2020а, 187–290; Рогов В. А., Рогов В. В., 2006, 173–260]. Еще больше ее обостряет то, что это нравственное долженствование в различных социальных и культурных слоях может не совпадать, как не совпадает оно и в различных системах права. При этом в российском и русском правопонимании категория справедливости объемлет значительно больше, чем соответствие закону. Это соответствие «правде» в ее этических и онтологических смыслах, сформировавшихся в контексте христианских представлений. Т. е. это соответствие высшей, Божественной правде, Божественному идеалу².

В целом, по мнению Т. Вилкул, «деривативы от слов „закон“ и „правда“ чаще всего содержатся в церковно-книжных пассажах и ассоциируются с „правдой Божьей“ и „Божьим законом“» [Вилкул, 2009, 335]. Укоренению такого представления

¹ Хотя нельзя не упомянуть о публикациях Барсовского общества Санкт-Петербургской духовной академии, посвященных различным принципам церковного права: [Волужков, 2018; Тарнакин, 2019].

² Например, такое обоснование «справедливости» и «правды» можно встретить в работах В. В. Колесова [Колесов, 2014, 273–284].

о справедливости во многом способствовало то, что Русь восприняла византийскую культуру, включая культуру правовую, как христианскую, что в целом было далеко не так однозначно³. Именно это обстоятельство привело к тому, что категория справедливости — одна из наиболее сложных для понимания и трактовки, и при этом она может считаться ключевой в русском праве⁴. Осознание отмеченной сложности присутствует уже в Древней Руси, где тема справедливости княжеских и вечевых (народных) судов была если и не одной из «излюбленных», то, несомненно, одной из популярных и востребованных. От князя и судьи при рассмотрении какого-либо дела и при вынесении решения ожидали не только обеспечения соблюдения принятых норм, но и справедливости, которая должна была найти свое выражение и в процессуальной стороне дела, и в личном поведении, и в нравственном облике судьи, и в неподкупности и честности участников процесса, и в мудрости выносившегося решения. Такое отношение к суду во многом было заложено в самой системе древнерусского права, в котором человек судился не столько по совершенному им формальному действию, сколько с учетом значительно большего спектра обстоятельств: двигавших им мотивов, обстоятельств, места совершения преступления и даже времени суток⁵. В итоге цель княжеского и вечевого суда в древнерусском обществе, по мнению С. Б. Чебаненко, — восстанавливать справедливость [Чебаненко, 2007, 159]. Впрочем, возникает вопрос: о чьей или о какой справедливости приходится говорить? Поиск ответа на этот вопрос затруднителен, ибо создававшиеся каноническо-правовые нормы могли закладываться в фундамент правовых систем в интересах одних лиц, при том что справедливости ожидали другие.

Субъективный характер справедливости очевиден и трудноразрешим даже в условиях современного развития философско-правовых представлений, поскольку справедливость выступает оценочной нормой и коренится в сознании человека, которое «не поддается четкому разграничению на правовое и моральное» [Табаков, 2018, 129]. В итоге, при всей кажущейся априорности данной категории, представления о ней не только разнятся в различных социальных группах, но и изменяются во времени, приобретая и актуализируя новые и утрачивая старые смыслы. О культурно-обусловленном характере справедливости и о ее глубоко индивидуальных эмоционально обусловленных основаниях хорошо известно. Данная особенность

³ Об особенностях рецепции византийского правового наследия на Руси см.: [Живов, 2002б, 95–96].

⁴ В данном отношении представляют интерес работы А. Л. Табаковой [Табакова, 2018, 3–4, 7–8].

⁵ Данная черта древнерусского правосознания наглядно проявляется в значительном числе норм «Правды Русской». Достаточно остановиться на одной из них, на 40-й статье, посвященной наказанию вора, пойманного в доме или во дворе: «Аже убьють кого у клетки или у которое татьбы, то убьють в пса место; аже ли додержать света, то беста на князь двор; оже ли убьють и, а уже будуть людие связана видели, то платити в томъ 12 гревен». Несомненно, покушение на чужое имущество было одним из тяжелейших преступлений. К тому же тать — это тайный, ночной вор, опасный, проникающий тогда, когда его не ожидают и не способны ему дать отпор. Отмеченное обстоятельство делало татя и его деяния особо опасными (см. [Оспенников, 2007, 502–508; Георгиевский, 2013, 112–139]). Тем не менее, вор мог быть убит во дворе «как пёс» лишь при совокупности обстоятельств: если он проник во внутренний двор, это произошло в ночное время (до рассвета), он находился возле хозяйского дома (у клетки, хотя «у» может означать и «в») и был застигнут во время совершения преступления. Однако, если вора схватили, связали, и это видели люди, то преступника надлежало непременно привести на княжий суд. Если же хозяин двора все же убивал злодея, то виновным уже считался владелец усадьбы. На него накладывался значительный штраф, равный вире за не выданного холопа. Такая строгость имела свое разумное и этическое оправдание. Пойманный вор попадал под юрисдикцию князя. Действия же хозяина, совершавшего самосуд над лицом, неспособным защититься и не представлявшим угрозы для окружающих и имущества, в описанной ситуации рассматривали как явное превышение полномочий и покушение на область княжеских прав. Т. о., приведенный пример — норма, призванная уничтожить практику самосуда [Суд Ярославль Володимерич, 1984, 66–67].

рассматриваемого феномена наиболее отчетливо просматривается в самобытной религиозно-правовой культуре Руси.

Значительная часть древнерусской литературы формировалась в церковной среде, воспринимая и отражая своеобразные интересы, мировоззрение, ценности и представления, актуальные для клира и монашества. Одной из таковых тем стала проблема несправедливости, присутствовавшей во внутрицерковной жизни Руси. С середины XII в. древнерусские источники изобилуют подобными известиями. В злоупотреблениях обвинялись митр. Константин I и ростовский епископ Леон. В крайней жестокости был обвинен владимирский епископ Феодор. Не меньшее раздражение вызывали у современников (во всяком случае, у сообщавших об этом книжников) действия митр. Константина II и черниговского епископа Антония, осудивших печерского игумена Поликарпа. Весьма остро был оценен несправедливый суд смоленского епископа над священником-монахом Авраамием. И это только самые известные и получившие широкое научное обсуждение сюжеты. Действительное же число сообщений, в которых судебные решения иерархов или связанные с деятельностью Церкви истории вызывали раздражение, значительно больше⁶. Во всяком случае, именно так воспринимает отечественная историография регулярно с середины XII в. встречающиеся в летописании известия и сетования о жестокости и несправедливости в церковной среде или же в действиях русских иерархов второй половины XII–XIII вв. Несомненно, мнения исследователей — это их личная профессиональная оценка происходящего. Однако возникновение такого числа записей в летописных памятниках и в агиографической литературе неслучайно, что может рассматриваться в качестве ответа на реалии клерикальной жизни.

Наблюдаемое с середины XII в. сосредоточение внимания книжников на проблеме несправедливых, или «неправых», судов внутри Церкви выпадает на время длительной политической нестабильности в Киеве и на великокняжеском столе. Впрочем, предощущение книжниками грядущих перемен и растущего конфликтного напряжения в политической и религиозной жизни Руси обнаруживается уже в летописных сообщениях середины и второй половины XI в.⁷ Отмеченная перемена в фокусах внимания летописцев и агиографов существенно рознит эпоху Ярославичей с последующими ей десятилетиями. Произведения, создававшиеся в период правления Владимира Святославича и Ярослава Мудрого или же соотносящиеся с их годами, исполнены радости от лицезрения происходящих на Руси перемен, не замутнены страхами и полны оптимизма даже в условиях эсхатологических ожиданий⁸. Лучше всего отмеченные особенности древнерусской литературы данного периода обнаруживаются в «Слове о законе и благодати», «Борисоглебском» цикле произведений, раннем русском летописании и в письменных памятниках, связанных с князем Владимиром и его бабкой Ольгой. Произведения же последующих десятилетий начинают утрачивать это светлое восприятие настоящего и тем более будущего. Со второй половины XI в. все чаще в произведениях звучит тема Божественных наказаний. И хотя теория казней Божиих получила свое наивысшее развитие в условиях монгольского нашествия, древнерусские тексты описываемого периода оказались также не лишены подобных переживаний [Мильков, 1997, 32–43].

⁶ См. подр. статьи П. И. Гайдено [Гайдено, 2020а; Гайдено, 2020б].

⁷ Пожалуй, первый пример подобного напряжения — суд над еп. Лукой Жидятой и сопутствовавшие ему обстоятельства. При том что в историографии отсутствует единство мнений в отношении причин, приведших к оговору еп. Луки, исследователи едины в том, что данный конфликт возник в результате совокупности проблем, отражавших противоречия как внутри Церкви (в среде высшей иерархии), так и в отношениях между Киевом и Новгородом, а также между новгородской епископской кафедрой и местной знатью и горожанами (в данном случае по поднятой проблеме представляют интерес различные мнения и взгляды А. Е. Мусина, М. В. Печникова, И. В. Дергачевой, О. Г. Ульянова: [Мусин, 2013, 17, 24–28, 39; Печников, Маханько, 2016, 587–592; Дергачева и др., 2016, 34–80; Ульянов, 2020]).

⁸ Об эсхатологических переживаниях в раннем древнерусском летописании см. подробнее наблюдения И. Н. Данилевского [Данилевский, 2004, 258–266].

Тяга к светлым и идиллическим образам пробуждается лишь в другую, значительно более тяжелую эпоху — в первые десятилетия ордынского господства. Именно в это время создается «Слово о погибели земли Русской», отличающееся от множества произведений и текстов предыдущих десятилетий своей поэтичностью и одухотворенной образностью. Этот настрой является уже в первых строках произведения: «О, светло светлая и прекрасно украшенная земля Русская! Многими красотами прославлена ты: озерами многими славишься, реками и источниками местночтимыми, горами, крутыми холмами, высокими дубравами, чистыми полями, дивными зверями, разнообразными птицами, бесчисленными городами великими, селениями славными, садами монастырскими, храмами Божьими и князьями грозными, боярами честными, вельможами многими. Всем ты преисполнена, земля Русская, о правоверная вера христианская!» [Слово о погибели, 2010, 27]. Что же касается эпохи насаждения христианской веры, то ее сменили тягостные ожидания и пессимизм. Присутствие последнего отчетливо просматривается в оценках деятельности епископата в домонгольской Руси. В некотором смысле апогеем подобных умонастроений могут служить три текста. Первый — летописное сообщение о суде над игуменом Поликарпом Печерским [Лаврентьевская летопись, 2001, стб. 353–354]. Второй — Житие Авраамия Смоленского, а точнее, сохраненное в нем описание суда над преподобным [Житие Авраамия Смоленского, 2005, 42–46]. Наконец, третий — летописное известие о смерти ростовского епископа Пахомия. Колоритная и искренняя запись со времен выдающегося историка Б. А. Романова, первым сумевшего по достоинству оценить данный отрывок [Лаврентьевская летопись, 2001, стб. 354; Романов, 1966, 153–154], неоднократно привлекала к себе внимание исследователей, служа убедительной иллюстрацией морального состояния Церкви и ее епископата.

И все же вопрос о том, что понималось в древнерусской письменности под справедливостью, едва ли может быть разрешен однозначно. Язык XI–XIII вв. не знал слова «справедливость», что, впрочем, не исключало существования представлений о ней. Как уже было отмечено, чаще всего в исследовательской литературе под такой принято понимать «правду», что в целом верно и не встречает в научном кругу принципиальных возражений. И все же при детальном рассмотрении употребления данной категории становится ясно, что «правда» имела контекстуальное звучание и, как результат, вмещала самый широкий спектр смыслов. Несомненно, древнерусский книжник мог ориентироваться на греческие оригиналы, тем более что греческий язык, как язык богословия и священных текстов, знал категорию «справедливости», обнаружив в ней множество сторон и оттенков: αἴσα (судьба, рок), δίκαιον (право, справедливость), δίκαιοσύνη (справедливость, законность, праведность, благость, порядочность), δίκη (обычай, уклад, право, законность, справедливость), εὐνομία (законность, правовой порядок, справедливость), θέμις (обычай, священная обязанность, справедливость), ἰσὼν... (равенство, тождество), θεσμοσύνη (законность, справедливость), ὀρθότης (прямота, правильность), ὀρθόν (хорошее состояние, благополучие), ἰσότης (равенство, беспристрастие, справедливость). Все они присутствовали в Священном Писании. Однако древнерусский книжник оказался менее чувствителен к такому многообразию смыслов, что, вероятно, отражало реалии древнерусской действительности и повседневности, в которой такое обилие оттенков еще не осознавалось даже в кругу книжников.

Отмеченная сторона русского религиозно-правового понимания справедливости нуждается в отдельном, значительном по объему и глубине исследовании, превышающем возможности данной статьи, которая является лишь наброском и предварительным суждением. Поэтому представляется целесообразным ограничиться рассмотрением только нескольких примеров.

Убедительным примером вышесказанного служит употребление понятия «правда» в «Слове о законе и благодати» митр. Илариона. Обилие вкладывавшихся в это понятие и его производные смыслов более чем значительно. Так, в ней видели «оправдание». Данное производное от «правды», как правило, использовалось

в привычном смысле, обладающем почти юридическим содержанием. При этом «оправдание» противопоставлялось «спасению», однако не в качестве противоположности, а содержательно как менее значимое и лишенное онтологических смыслов: «Въ иудѣихъ бо оправдание, въ христіаньихъ же спасение. Яко оправдание въ *сѣмь* мирѣ есть, а спасение въ будущимъ вѣцѣхъ» [Слово о законе и благодати, 1997, 30]. Т. е. спасение выше, величественнее и ценнее оправдания: «Иудеи ведь соделывали оправдание свое в [мерцании] свечи закона, христіане же созидают спасение свое в [сиянии] солнца благодати» [Слово о законе и благодати, 1997, 30]. При этом в понимании «правды» митр. Иларион следует за пророком Исайей, для которого Божественная правда отождествляется с Божественным законом и судом; они же неотделимы от спасения и предвосхищают его⁹. «Правда» союзна с «мужеством» и «разумностью»¹⁰, при этом она не только отождествляется со справедливостью, но и сопутствует мудрости и милосердию. Именно так интерпретирует В. М. Кириллин слова митр. Илариона о Владимире Святославиче — как о «друге правды»¹¹. Между тем В. В. Колесов несколько иначе оценивает данный отрывок. По его мнению, приведенный в отрывке эпитет, называя Владимира «другом правды», указывает на его верность христіанской вере; именно она понимается в данном случае под «правдой» [Колесов, 1986, 53]. И этим обилие смыслов, сопровождающих древнерусскую «правду», не ограничивается.

Таким образом, представления древнерусских книжников о справедливости хоть и не отличались разнообразием смыслов, однако ориентировались на византийские христіанские образцы и оставались тесно связанными с представлениями о честном и одновременно милосердном суде, действующем и принимающем решения с той же справедливостью, с какою совершается суд Божий.

Еще острее данная проблема обнаруживается в истории церковных судов. Примечательно, что, высказывая свое недовольство тем, как совершается церковный суд или принимаются решения, книжник не апеллирует ни к правилам святых отцов, ни к отдельным канонам, ни к номоканону (во всяком случае, об этом нет никаких упоминаний или отсылок), хотя обращение к авторитетам в данном случае виделось бы вполне естественным и логичным¹². Вместо этого книжник обращается к «правде». Отметим, что такая отсылка присутствует по меньшей мере дважды. Первый раз она прочитывается в известиях, связанных с историей суда над игуменом Поликарпом Печерским, запрещение которого было связано не только со спорами о постах¹³,

⁹ «...яко законъ от мене изидеть и судъ мои свѣтъ странамъ, приближается скоро правда моя, и изидеть, яко свѣтъ, спасение мое...» [Слово о законе и благодати, 1997, 42].

¹⁰ «И тако ему въ дни свои живуцю и землю свою пасуцю правдою, мужествомъ же и съмысломъ...». В описанном отрывке «правда» отождествлена со справедливостью (см. переводы Д. С. Лихачѣва, И. Н. Данилевского, а также комментарии В. М. Кириллина [Слово о законе и благодати, 1997, 30; Слово о законе и благодати, 2010, 185, 478, ссылка 793; Кириллин, 2015, 75].

¹¹ «Ли что ти приречемъ, христолубче, друже правдѣ, съмыслу мѣсто, милостыни гнѣздо?» [Слово о законе и благодати, 1997, 46; Кириллин, 2015, 76].

¹² Древнерусские книжники не пренебрегали отсылками к авторитету номоканона. Именно к этому сборнику обращаются русские князья при введении своих уставов, касавшихся Церкви. Напр., Устав кн. Владимира ссылается на канонический свод фактически в преамбуле своего текста: «И потомъ разгнуовше греческыи номоканонъ и обретохомъ в немъ...». Аналогичную формулу можно встретить и в Уставе кн. Всеволода: «А се азъ, кн(я)зь великвы Ярослав, с(ы) нъ Володимиров, по данию о(т)ца своего сгадал есмь с митрополитом киевским и всея Руси Иларионом, сложихом греческыи номоканон...». Также аккуратно и дословно приведенная отсылка к номоканону присутствует в Уставе кн. Всеволода: «А се изобретохомъ въ греческомъ номоканоне...». Практически все исследователи княжеских уставов отмечали существенное несоответствие их положений положениям номоканонов. Однако применявшаяся летописцами формула, скорее всего, была призвана указать на нечто иное. Я. Н. Шапов вполне резонно заметил, что такая отсылка была призвана подтвердить, что положения уставов соответствовали «духу номоканона» [Устав князя Владимира, 1976, 18 [4]; Устав князя Ярослава, 1976, 85–91; Устав новгородского князя Всеволода, 1976, 155; Шапов, 1972, 305–306].

¹³ См. подр. статью А. Ю. Виноградова и свящ. М. Желтова [Виноградов, 2018].

но и, вероятно, с ревностью и раздражением, какие испытывал к влиятельному игумену черниговский епископ Антоний [Лаврентьевская летопись, 2001, стб. 354; Гайдено, 2014, 106]. Второй раз она имеет место в летописном сообщении о поставлении на суздальскую кафедру при живом, хотя и больном еп. Несторе нового архиерея Леона, чье святительство в дальнейшем оказалось омрачено продолжительным конфликтом с кн. Андреем Боголюбским, противостоянием с горожанами и апелляциями к патриарху [Ульянов, 2020].

Можно предложить несколько объяснений тому, почему книжник в своих комментариях и оценках судов не ссылается на авторитет канонических норм и предпочитает обращаться к «правде» как таковой.

Прежде всего, это могло быть отражением особенности русского каноническо-правового сознания и местной церковно-правовой культуры. Вероятно, древнерусский книжник, не имевший под руками текста номоканона и не ведавший хитросплетений римского (византийского) права, мыслил иначе, чем воспитанные в развитой правовой системе византийцы. Скорее всего, он оценивал действия русских первосвященителей, исходя из своих представлений о законности и христианской справедливости.

Несомненно, в Русской Церкви присутствовали кормчие книги, но они хранились на кафедрах и находились в распоряжении епископата¹⁴. Обычный священник не имел регулярного доступа к этим сборникам. Достаточно заметить, что знаток церковного права монах Кирик Новгородец при составлении своего свода канонических предписаний для духовников и хартофилакс новгородской кафедры обращался не к первоисточнику, а к авторитету и комментариям еп. Нифонта и митр. Климента Смолятича¹⁵. В данном случае примечательно, что, не имея ясного представления о содержании номоканона, древнерусское духовенство демонстрировало знание иных, латинских канонических практик¹⁶. Впрочем, нельзя исключать и того, что сам епископат мог не одобрять обладание духовенством и мирянами номоканонами. Тем самым кафедры не столько монополизировали свое право на доступ к канонам, сколько предупреждали возможность встретить существенные возражения со стороны паствы в случае возникновения спорных ситуаций.

Именно в этом русле развивались в XV в. отношения архиереев с горожанами Пскова во время конфликта, связанного с ересью «стригольников»¹⁷. Исследование

¹⁴ О месте хранения номоканонов на Руси XI–XIII вв. см. подробнее работу Е. В. Беляковой и ее коллег [Белякова, 2017, 59–71].

¹⁵ Обращение Кирика к епископату не случайно. Вероятно, оно отражало не только высокий статус Кирика в иерархии Новгорода или, по меньшей мере, в окружении еп. Нифонта, но и объективное положение дел. Номоканон хранился на кафедре, и в силу этого главным «экспертом» в области судебно-правовой области становился архиерей, в чьих руках книга и находилась [Смирнов, 1913, 110–11; Гайдено, 2012, 83–92; Гайдено, 2016, 353–361; Мильков, Симонов, 2011, 26].

¹⁶ Об этом можно судить, например, на основании заказных литургий, о которых спрашивал Кирик Новгородец еп. Нифонта [Вопросы Кирика, 1880, стб. 44 [Кирик 76]; Мильков, 2011, 36, 67–68]. Присутствие следов латинских практик и «худых номоканонцев» у духовенства хорошо прослеживается и в последующие эпохи. О проблеме влияний на канонические воззрения на Руси см. подр.: [Костромин, 2016, 246–353; Костромин, 2014, 87–97; Мильков, Симонов, 2011, 26; Белякова, 2017, 82–83].

¹⁷ В данном отношении показательна та жесткая категоричность, с какой осуждались епископатам горожане Пскова за своевольную трактовку канонических норм. Произошедшее во многом стало возможно благодаря доступности мирянам кормчих и знанию псковичами канонов. Об этом недвусмысленно говорит уже грамота патр. Нила: «Уведевше убо наше смирение и еже о насъ велиции святии святитилие; божественный съборъ, како неции отъ васъ изветомъ благочестия. ю мнетися хранити божественна писания и священныхъ канон известие, отлучишася соборныя апостольския церкви, вся еретики мняще святителя и священники и вся клирики, и прочая люди христианы, яко се поставяюща и поставляемя [на мзде], себе же токмо правверныхъ мняеще» [Грамота константинопольского патриарха Нила, 1880, стб. 191–192].

М. В. Печникова убедительно показало, что обвинявшиеся в ереси псковичи не противопоставляли себя Церкви. Они лишь вступили в споры с высшей духовной иерархией, что, впрочем, было воспринято епископством в качестве вызова, породив обвинения в адрес горожан и целый цикл святительских посланий к смутьянам [Печников, 2009, 88–89]. Горожане, раздраженные действиями новгородских владык¹⁸, отстаивали свои права, судя по всему, опираясь на каноны. При обращении к первосвятителям просители действовали в соответствии с процессуальными нормами. Такое понимание тех событий во многом объясняет установление прямых контактов псковичей и новгородцев с митрополитами Киприаном и Фотием. Именно у русских первоиерархов горожане искали защиты своих интересов и прав. За этим поступком стояли не только политические расчеты обладателей московской кафедры, переживавшей не самый простой период в своих отношениях с Новгородом, Псковом и с их архиереем, на что справедливо обратила внимание Е. И. Малето [Малето, 2018, 54–56, 67], но и следование канонам, ясно оговаривавшим порядок обжалования действий епархиального архиерея¹⁹.

В XII в. ситуация видится существенно иной. Обвинения в адрес митрополитов Константина I и Константина II в «неправдах» не позволяют однозначно объяснить, в чем заключались «неправедные» действия киевских первосвятителей. Книжники лишь сообщали о сути предпринятых архипастырями действий и о результатах архипастырских решений (первый поставил на суздальскую кафедру при живом архиерее Несторе нового епископа, Леона, второй – осудил печерского игумена Поликарпа за особую позицию в вопросе о постах). И в том, и в другом случае церковные правила и практики были либо грубо нарушены, либо предвзято интерпретированы в угоду личным предпочтениям. Не уточняют авторы записей и то, насколько действия митрополитов соответствовали процессуальным нормам канонического (церковного) права. В результате остается только доверять летописцу на слово, поскольку многое в рассказанных им историях нам неведомо²⁰. Также нельзя не учесть, что прибывшие на Русь митрополиты были хорошо знакомы с каноническими нормами, принятыми в Византии, и наверняка должны были найти соответствующее обоснование для своих решений. Однако именно эта сторона конфликта для потомков и историков сокрыта. Поэтому в описанных историях известна позиция лишь одной стороны: стороны, сочувствовавшей еп. Нестору и игум. Поликарпу. При этом приходится признать, что оба митрополита не сумели снискать полной поддержки со стороны местных правящих элит, вызвав раздражение к своим действиям и персонам не только в церковной среде, но и в княжеском окружении²¹.

Без преувеличения можно констатировать, что за обоими митрополитами тянулся шлейф скандалов и острейших конфликтов. При том что их действия в целом способствовали преодолению возникновению на Руси автокефалий или автономий, связанных с именами Климента Смолятича и Феодора Владимирского (Феодорца), консолидировать вокруг своих персон Церковь и правящие элиты обоим митрополитам Константином не удалось. Судя по тому, что игум. Поликарп был возведен в архимандриты, а митр. Константин II исчез из Киева, можно заключить, что эту конфликтность осознавали и в Константинополе, который, скорее всего, и отозвал своего не в меру ревностного митрополита из Руси. В итоге возникает вопрос: о какой «правде» или «неправде» писали летописцы? И что русские книжники имели в виду?

¹⁸ См. о сути конфликта и взаимных претензиях псковичей и новгородских владык в работе М. В. Печникова [Печников, 2014, 107–122].

¹⁹ Порядок апелляции определяют 9-е и 17-е правила IV Вселенского Собора [Правила Православной Церкви, 1912, т. 1, 349–358, 372–375].

²⁰ Например, в истории еп. Нестора неизвестно его отношение к своему смещению. Неясно, чем руководствовался митр. Константин при поставлении еп. Леона.

²¹ Весьма показательная реакция князя Мстислава Изяславича, не пожелавшего иметь дело с митр. Константином I и вынудившего того навсегда покинуть Киев и переехать в Чернигов [Лаврентьевская летопись, 2001, стб. 349; Ипатьевская летопись, 2001, стб. 503].

Однозначно ответить на эти вопросы затруднительно. Это объясняется тем, что источники представляют мнение лишь одной стороны конфликта — русской или той, с которой русский книжник был согласен (как это было в случае несчастного Феодорца). Но даже при этом летописцы немногословны и крайне избирательны в доносимой информации. Поэтому можно предположить, что здесь приходится иметь дело со сложной ситуацией, неоднозначность которой, вероятно, осознавали и авторы записей. С одной стороны, основываясь на сохранившихся комментариях и предельно общих описаниях произошедшего, логично заключить, что упомянутые церковные суды митрополитов и, прежде всего, митр. Константина II, несомненно, были совершены с существенными нарушениями норм канонического права [Оспенников, Гайдено, 2020, 180–201]. С другой — признавая определенную справедливость высказанных в адрес первосвятительской кафедры и ее ставленников из числа епископов упреков в жестокости и симонии, нельзя не заметить, что проблема могла пролегать в области канонического правосознания, а именно понимания и толкования канонов.

Вероятно, при оценке произошедшего летописец хоть и обращал внимание на законность действия митрополитов, но во многом исходил из своих представлений о соответствии принимавшихся русскими первосвятыми мер духу и содержанию христианских правил. Здесь нужно отметить, что римские (византийские) законы, в том числе законы в области церковного права, прямо основывались на принципе справедливости. Например, IV глава VI Новеллы имп. Юстиниана декларировала: «И (μέντοι) да будет позволено (ἔξεστω) епископам, имеющим просьбу, обращаться к императору через так называемых референдариев святейшей Великой Церкви или через благочестивейших апокрисиариев святейших патриархов каждого диоцеза и получить скорый ответ, чтобы просящие у императора справедливости добивались ее (подчеркнуто мною. — П. Г.), а ищущие неправды скорее возвращались туда, откуда пришли» [Максимович, 2007а, 37]. Проблема заключается в том, что понимание справедливости в древнерусском правосознании и в правосознании ромеев во многом не совпадали. Этому препятствовали различие уровня образования элит, их исторического, религиозного и культурного опыта, различие ценностей, а также глубины понимания окружающей действительности и христианского учения. В определенном смысле это были различные миры. Так, если для византийца установленная в эпоху имп. Юстиниана плата за рукоположение священника или епископа выглядела почтительной и справедливой²², то для жителя Руси указанная в новелле сумма, скорее

²² «Так, мы предписываем блаженнейшим архиепископам и патриархам, как то: старшего Рима и Константинополя и Александрии и Феуполя и Иерусалима, если, согласно обычаю, епископы и клирики по случаю хиротонии отдают менее 20 литр золота, пусть приносят ровно столько, сколько положено по обычаю; если же до этого закона приносили больше, то пусть дают не более 20 литр. Митрополиты, поставляемые своим собором или блаженнейшими патриархами, и все прочие епископы, поставляемые или патриархами или митрополитами, если церковь поставляемого имеет доход не менее 30 литр золота, должны давать на [расходы за] поставление (ὕλῆρῶνθρονιαστικῶν) 100 номисм, а нотариам поставляющего и прочим помощникам, а также тем, кто получает по обычаю (ἔξ ἕθους λαμβάνουσιν), — 300 номисм. Если же доходы церкви составляют менее 30 литр золота в год, но не меньше 10 [литр], то на поставление давать 100 номисм, а всем прочим получающим по обычаю — 200 номисм. Если же случится, что доходы церкви меньше 10, но не меньше 5 литр золота, то на поставление давать 50 номисм, а всем прочим получающим по обычаю — 70 номисм. Если же церковь имеет доход менее 5, но не менее 3 литр золота, то на поставление выделять 18 номисм, всем же получающим по обычаю — 24 номисмы. Если же размер церковных доходов окажется менее 3, но не менее 2 литр золота, то на поставление давать 12 номисм, а на все остальные расходы, [положенные] по обычаю, — 16 номисм. Епископу церкви, имеющей доход менее 2 литр золота, мы не позволяем давать ни на поставление, ни на что-либо другое, [требуемое] обычаем. А те [средства], которые мы распорядились выделять, пусть первый пресвитер (ὁ πρῶτος πρεσβύτερος) и архидиакон поставляющего епископа возьмут и распределят между теми, кто получает по обычаю. Все это мы предписываем строжайшим образом (πᾶσι τρότοις) соблюдать, чтобы под этими предложениями ни церкви не обременялись долгами, ни священные степени не могли продаваться.

всего, представлялась невысказанной и разорительной, порождая в адрес первоиерархов упрек в «граблении» и «неправде».

В итоге под «неправдами» разумно понимать не только несоответствие принимавшихся митрополитами суждений этическим максимам, но и Божественной правде, как ее понимал древнерусский книжник. Отсюда можно предположить, что, высказывая свой упрек, авторы летописных записей видели в действиях архиерея своего рода злоупотребление законом в ущерб Божественному милосердию. Судя по всему, римские (византийские) церковные нормы и правовые обычаи плохо вписывались в этические и правовые представления древнерусского общества, изложенные в «Правде Русской». Возникло своего рода столкновение двух различных «справедливостей». Данное обстоятельство лишь обостряло ощущение неудовлетворенности решениями церковных судов, от которых между тем ожидалось следование нормам не человеческой правды, а Божественной, которая предполагала и милосердие, и правосудие, и следование каноническим нормам. Русь нуждалась в подобном снисхождении. Однако именно в митрополических судах всего этого и не обнаруживалось, что порождало у книжников и современников горестные реплики и суждения...

Источники и литература

1. Артамонов (2017) — *Артамонов Ю. А.* Время и обстоятельства возникновения первой русской архимандритии // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики.* 2017. № 4 (70). С. 120–129.
2. Белякова (2017) — *Белякова Е. В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А.* Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 509 с.
3. Вилкул (2009) — *Вилкул Т. Л.* Люди и князь в древнерусских летописях середины XI–XIII вв. / ИИ НАНУ. М.: Квадрига, 2009. 408 с.
4. Виноградов (2018) — *Виноградов А. Ю., Желтов М. С.* «Первая ересь на Руси»: русские споры 1160-х годов об отмене поста в праздничные дни // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики.* 2018. № 3 (73). С. 118–139.
5. Волужков (2018) — *Волужков Д. В.* К вопросу об основаниях церковного судопроизводства: на примере «Положения о церковном суде Русской Православной Церкви» от 2008 г. // *Христианское чтение.* 2018. № 3.
6. Вопросы Кирика (1880) — 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.
7. Гайдено (2012) — *Гайдено П. И., Фомина Т. Ю.* О церковном статусе Кирика Новгородца и иных составителей «Вопрошания» // *Вестник Челябинского государственного университета.* Сер.: История. 2012. № 16 (270). С. 83–92.
8. Гайдено (2014) — *Гайдено П. И.* Священная иерархия Древней Руси (XI–XIII вв.): зарисовки власти и повседневности. М.: Университетская книга, 2014. 212 с.
9. Гайдено (2016) — *Гайдено П. И.* Несколько замечаний о возможных целях и мотивах создания вопрошания преп. Кирика Новгородца // *Новгородика-2015. От «Правды Русской» к российскому конституционализму. Материалы V международной научной конференции / Сост.: Е. В. Торопова, С. А. Коварская, Я. А. Васильев, Д. Б. Терешкина, Б. Н. Ковалев, Н. С. Федорук.* Великий Новгород: НГУ им. Ярослава Мудрого, 2016. С. 353–361.
10. Гайдено (2019) — *Гайдено П. И.* Сколько раз Киев подвергался разграблению в домонгольский период? // *Исторический формат.* 2019. № 2. С. 19–31.

Если же кто-либо каким-либо образом дерзнет взять больше, чем сумма, определенная нами для поставления (ὕπερ ἐνθρονιαστικῶν) и [вознаграждения] по обычаю, приказываем, если он возьмет больше, то пусть отдаст церкви давшего в тройном размере из своего имущества» [Максимович, 2007б, 27–28].

11. Гайденко (2020a) — *Гайденко П. И.* О праве суда над духовенством и монашеством на Руси (XI–XIII вв.). *Постановка проблемы // Христианское чтение.* 2020. № 2. С. 109–120.
12. Гайденко (2020b) — *Гайденко П. И.* О праве суда над епископатам на Руси (XI–XIII вв.). *Постановка проблемы // Христианское чтение.* 2020. № 1. С. 90–108.
13. Георгиевский (2013) — *Георгиевский Э. В.* Система и виды преступлений в уголовном праве Древней Руси М.: Юрлитинформ, 2013. 231 с.
14. Данилевский (2004) — *Данилевский И. Н.* Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов / ИВИ РАН. М.: Аспект-Пресс, 2004. 370 с.
15. Дергачева и др. (2016) — *Дергачева И. В., Мильков В. В., Милькова С. В.* Лука Жидята: святытель, писатель, мыслитель. М.: Мир философии, 2016. 416 с.
16. Живов (2002a) — *Живов В. М.* История русского права как лингвистическая проблема // *Живов В. М.* Разыскания в области истории и предьстории русской культуры М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 187–290.
17. Живов (2002b) — *Живов В. М.* Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси // *Живов В. М.* Разыскания в области истории и предьстории русской культуры М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 73–115.
18. Ипатьевская летопись (2001) — Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М.: Языки славянской культуры, 2001. 648 с.
19. Кириллин (2015) — *Кириллин В. М.* Образ князя Владимира Святославича в древнерусских гомилиях XI–XII вв. // *Древняя Русь: Пространство книжного слова. Историко-филологические исследования / Отв. ред. В. М. Кириллин.* М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 63–97.
20. Колесов (1986) — *Колесов В. В.* Мир человека в слове Древней Руси. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986.
21. Колесов (2014) — *Колесов В. В.* Древнерусская цивилизация. Наследие в слове / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 1120 с.
22. Костромин (2016) — *Костромин К., прот.* Круг общения Кирика Новгородца: к вопросу о западноевропейских церковных взаимосвязях // *Новгородика-2015. От «Русской Правды» к российскому конституционализму. Материалы V международной научной конференции / Сост.: Е. В. Торопова, С. А. Коварская, Я. А. Васильев, Д. Б. Терешкина, Б. Н. Ковалев, Н. С. Федорук.* Великий Новгород: Изд-во НГУ им. Ярослава Мудрого, 2016. С. 248–353.
23. Костромин (2014) — *Костромин К., свящ.* «Вопрошание» Кирика с ответами Нифонта и каноническо-правовое наследие Киевской Руси в контексте международных отношений // *Кирик Новгородец и древнерусская культура: Сб.: в 3 ч. Великий Новгород: Новгородский гос. ун-т; ИФ РАН, 2014. Ч. 3. С. 87–97.*
24. Лаврентьевская летопись (2001) — Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М.: Языки славянской культуры, 2001. 496 с.
25. Максимович (2007a) — *Максимович К. А.* Церковные новеллы св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) в современном русском переводе: Из опыта работы над проектом // *Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия.* 2007. № 1 (17). С. 27–44.
26. Максимович (2007b) — *Максимович К. А.* Новелла СХХIII св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) «О различных церковных вопросах» (перевод и комментарий) // *Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия.* 2007. Вып. 3 (19). С. 22–54.
27. Малето (2018) — *Малето Е. И.* Средневековая Русь и Константинополь. Дипломатические отношения в конце XIV — середине XV в. М.: Центрполиграф, 2018. 223 с.
28. Мильков (1997) — *Мильков В. В.* Осмысление истории в Древней Руси. М.: ИФ РАН, 1997. 197 с.
29. Мильков, Симонов (2011) — *Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: ученый и мыслитель // *Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. VII. М.: Кругъ, 2011. 544 с.*
30. Мусин (2013) — *Мусин А. Е.* Загадки дома Святой Софии: Церковь Великого Новгорода в X–XVI вв. СПб.: ИИМК РАН, 2013. 139 с.

31. Грамота константинопольского патриарха Нила (1880) — Ок. 1382. Грамота константинопольского патриарха Нила в Псков о пошлинах, взимаемых с церковных ставленников (против стригольников) // Русская историческая библиотека. Т. 6: Памятники канонического права: Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 191–198.
32. Оспенников (2007) — *Оспенников Ю. В.* Правовая традиция Северо-Западной Руси XII–XV вв. М.: Nota Bene, 2007. 552 с.
33. Оспенников, Гайденко (2020) — *Оспенников Ю. В., Гайденко П. И.* Церковный суд на Руси XI–XIV веков. Исторический и правовой аспекты: монография / Ю. В. Оспенников, П. И. Гайденко; Санкт-Петербургская духовная академия, Общество изучения церковного права им. Т. В. Барсова («Барсовское общество»). СПб.: Изд-во СПбПДА, 2020. 260 с.
34. Печников (2009) — *Печников М. В.* Церковь и стригольники в Пскове в конце XIV — первой трети XV в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009. № 3 (37). С. 88–89.
35. Печников (2014) — *Печников М. В.* Церковь и стригольники в Пскове в конце XIV — первой трети XV в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2014. № 1 (55). С. 107–122.
36. Печников, Маханько (2016) — *Печников М. В., Маханько М. А.* Лука (Жидята, Жирята; †15.10.1059), свт. // Православная Энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2016. Т. 41. С. 587–592.
37. Правила Православной Церкви (1912) — Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа далматинско-истрийского: в 2 т. СПб., 1912. Т. 1. 641 с.; Т. 2. 639 с.
38. Рогов В. А., Рогов В. В. (2006) — *Рогов В. А., Рогов В. В.* Древнерусская правовая терминология в отношении к теории права (очерки IX — середины XVII вв.). М.: МГИУ, 2006. 269 с.
39. Романов (1966) — *Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси. Л.: Наука, 1966. 240 с.
40. Слово о законе и благодати (1997) — Слово о законе и благодати митрополита Илариона / Подг. текста и коммент. А. М. Молдована, перевод диакона Андрея Юрченко // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. М.: Наука, 1997. Т. 1. С. 26–61.
41. Слово о законе и благодати (2010) — Слово о законе и благодати митрополита Илариона // Памятники общественной мысли Древней Руси. Т. 1: Домонгольский период / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 174–190.
42. Слово о погибели (2010) — Слово о погибели Русской Земли // Памятники общественной мысли Древней Руси: в 3 т. Т. 2: Период ордынского владычества / [Сост., автор вступ. ст. и коммент. И. Н. Данилевский]. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.
43. Смирнов (1913) — *Смирнов С.* Древне-русский духовник. Исследование с приложением: материалы для истории древне-русской покаянной дисциплины / Издание Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете. М.: Синодальная типография, 1913. 295 с.
44. Соловьёв (1965) — *Соловьёв С. М.* История России с древнейших времен. СПб.: Издание Высочайше утвержденного Товарищества «Общественная Польза», 1911. 879 с. [1726 стб.].
45. Суд Ярославль ВолодимERIC (1965) — Суд Ярославль ВолодимERIC Правда Руськая (Пространная редакция) // Российское законодательство X–XX веков: в 9 т. Т. 1: Законодательство Древней Руси / Отв. ред. В. Л. Янин. М.: Юридическая литература, 1984. С. 64–73.
46. Табаков (2018) — *Табаков А. Л.* Справедливость в русской философии права (вторая половина XIX — первая половина XX в.). М.: Юлитинформ, 2018. 144 с.
47. Тарнакин (2019) — *Тарнакин Н. А.* Церковный суд и суд светский: общее и различное в принципах // Вестник Исторического общества. 2019. № 1 (3).
48. Ульянов (2020) — *Ульянов О. Г.* Церковное право в Древней Руси в домонгольский период (о праве апелляции епископов). URL: www.academia.edu/43516979/Церковное_право_в_Древней_Руси_в_домонгольский_период_III_Барсовские_чтения_ (дата обращения: 24.02.2022).

49. Унбегаун (1965) — *Унбегаун Б. О.* Язык русского права // На темы русские и общие: Сб. статей и материалов в честь проф. Н. С. Тимашева. Нью-Йорк, 1965. С. 178–184.
50. Устав князя Владимира (1976) — 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.
51. Устав князя Ярослава (1976) — 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.
52. Устав новгородского князя Всеволода (1976) — 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.: Наука, 1976. С. 153–158.
53. Чебаненко (2007) — *Чебаненко С. Б.* Княжеский и народный суд в Древней Руси: Дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2007. 309 с.
54. Шапов (1972) — *Шапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М.: Наука, 1972. 340 с.
55. Шапов (1989) — *Шапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М.: Наука, 1989. 232 с.

Священник Владислав Баган

Влияние становления кафедр церковного права на юридических факультетах светских университетов России в XIX в. на развитие церковно-правовой науки

УДК 94(470)*18*+348

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_162

Аннотация: Статья посвящена роли и значению учебной дисциплины церковного права для развития церковно-правовой науки в России XIX в. В XVIII в. церковное право считалось частью богословских дисциплин и разрабатывалось только профессорами богословия и преподавателями духовного сословия. До XIX в. идея преподавания церковного права («церковного законоведения») в светских университетах оставалась дискуссионной. С изменением уставов университетов в начале XIX в. практика преподавания церковного права стала входить в светское образование. К середине XIX в. церковно-правовые проблемы стали объектом научных исследований светских юристов и правоведов. В статье указаны институциональные изменения в сфере университетского образования, сказавшиеся на специфике преподавания церковного права. Отмечено, что развитие церковного права как научной дисциплины дало дореволюционной юриспруденции новые правовые категории и некоторые институты права. При этом как учебная дисциплина церковное право страдало политической ангажированностью, некритично поддерживая существующий формат церковно-государственных отношений в Российской империи (т.н. синодальную систему). Делается вывод, что кафедры церковного права на юридических факультетах светских университетов Российской империи оказали важнейшее влияние на развитие отечественной церковно-правовой науки. Статья написана на основе доклада, сделанного автором на V Барсовских чтениях в Санкт-Петербургской духовной академии 13 декабря 2021 года.

Ключевые слова: церковное право, каноническое право, система церковного права, источник церковного права, наука церковного права, Российская империя.

Об авторе: **Священник Владислав Владимирович Баган**

Кандидат богословия, кандидат юридических наук, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии, действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова («Барсовское общество») Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.

E-mail: baganvlad@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8092-9965>

Для цитирования: Баган В., *свящ.* Влияние становления кафедр церковного права на юридических факультетах светских университетов России в XIX в. на развитие церковно-правовой науки // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 162–172.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Priest Vladislav Bagan

**The Influence of the Formation of the Departments
of Church Law at the Law Faculties of Secular Universities
in Russia in the 19th Century on the Development
of Ecclesiastical Legal Science**

UDK 94(470)"18"+348

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_162

Abstract: The article is devoted to the role and significance of the educational discipline of church law for the development of church law scholarship in Russia in the 19th century. In the 18th century, church law was considered part of the theological disciplines and was developed only by professors of theology and teachers among the clergy. Until the 19th century the idea of teaching ecclesiastical law ("ecclesiastical jurisprudence") in secular universities remained debatable. With the change in the statutes of universities at the beginning of the 19th century, the practice of teaching church law began to be included in secular education. By the middle of the 19th century, church-legal problems became the object of scholarly research by secular lawyers and jurists. The article indicates the institutional changes in the field of university education, which affected the specifics of the teaching of church law. It is noted that the development of church law as a scholarly discipline gave pre-Revolutionary jurisprudence new legal categories and some institutions of law. At the same time, as an academic discipline, church law suffered from political bias, uncritically supporting the existing format of church-state relations in the Russian Empire (the so-called Synodal system). It is concluded that the departments of ecclesiastical law at the law faculties of secular universities of the Russian Empire had a major impact on the development of domestic ecclesiastical law scholarship. The article was written on the basis of a report made by the author at the 5th Barsov Readings at St. Petersburg Theological Academy on December 13, 2021.

Keywords: church law, canon law, system of church law, source of church law, study of church law, Russian Empire.

About the author: Priest Vladislav Vladimirovich Bagan

Candidate of Theology, Ph.D. in Law, Associate Professor of the Department of Theological and Church Historical Disciplines at Smolensk Orthodox Theological Seminary, full member of the T. V. Barsov Society for the Study of Church Law ("Barsov Society") of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: baganvlad@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8092-9965>

For citation: Bagan V., priest. The Influence of the Formation of the Departments of Church Law at the Law Faculties of Secular Universities in Russia in the 19th Century on the Development of Ecclesiastical Legal Science. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 162–172.

Введение

Востребованность курса церковного права в светских университетах Российской империи сформировалась на рубеже XVIII–XIX вв. благодаря усилиям ответственных исследователей. Становление русского церковного права было обусловлено господствовавшими на тот момент идеями т.н. исторической школы права. Кроме того, общая потребность в систематизации российского права, возникшая при Александре I и частично реализованная при Николае I, предопределила схожие процессы в области церковного права, а именно приведение к системе. За короткий промежуток времени, с 1814 по 1884 гг., дисциплина церковного права претерпела ряд фундаментальных изменений, прошла несколько стадий развития. В те годы в России каноническое право двигалось в историко-богословском направлении, отчасти обращаясь к области юриспруденции. В итоге изучение и преподавание церковного права осуществлялось в рамках исторической и богословской науки, а не юридической. Лишь благодаря исследовательским трудам А. С. Павлова [Павлов, 1902], Н. С. Суворова [Суворов, 1876; Суворов, 1877; Суворов, 1889; Суворов, 1890], И. С. Бердникова [Бердников, 1885; Бердников, 1888; Бердников, 1892; Бердников, 1903; Бердников, 1913] и др. каноническое право стало органичной частью юридической науки. Более того, к концу XIX столетия оно было причислено к юридическим дисциплинам, хотя и продолжало в большей степени преподаваться в духовных учебных заведениях (подр. см.: [Дорская, 2008; Дорская, 2009]).

М. А. Остроумовым начальный период науки церковного права в России, с 1776 г. до 1814 г., охарактеризован как «критико-экзегетический» [Остроумов, 1893, 89–90]. Последующие этапы обозначались Остроумовым как «богословский» (1814–1869 гг.) и «юридический» (с 1870 г.). Стоит отметить, что в представленных обозначениях учитывался преобладающий критерий и исследовательское направление.

И. С. Бердников характеризовал преподавание и изучение канонического права, в то время как «практическое ознакомление с правилами, действовавшими на практике и помещавшимися в Кормчей книге и богослужебных книгах» [Бердников, 1903, XV]. Также следует отметить плачевную ситуацию дефицита публикаций церковно-правовых источников; светские правительственные органы, «в которых случалась потребность в голосе церковных законов» [Чистович, 1857, 422], не располагали в необходимом объеме источниками церковного права. Таким образом, к концу XVIII в. дисциплина церковного права представляла из себя результат начетнических интересов и являлась практическим ответвлением церковного суда [Барсов, 1876, 743]. Развивалась эта наука исключительно за счет энтузиазма отдельных исследователей канонов и иных церковно-правовых норм.

Идея преподавания церковного права («церковного законоведения») в светских университетах Российской империи являлась дискуссионной, поскольку не совсем понятны были назначение и содержание этой учебной дисциплины. Т. В. Барсов в статье «О преподавании церковного права в наших университетах» [Барсов, 1876, 730–754] отмечал, что «одна и та же наука» может менять содержание, методологию, объемы в зависимости от специализации учебного заведения и потребностей аудитории [Барсов, 1876, 743]. Преподавание церковного права в духовных академиях «должно быть отлично и по существу, и по характеру» [Барсов, 1876, 743] от преподавания этой дисциплины на юридических факультетах светских университетов. Барсов считал, что основным назначением изучения церковно-правовой проблематики будущими юристами является всестороннее «выяснение юридического положения Церкви в государстве» [Барсов, 1876, 743].

Итак, к началу XIX в. практика преподавания науки церковного права вышла за рамки духовных учебных заведений. Университетский устав в редакции от 26 июля 1835 г. предусматривал организацию преподавания научной дисциплины церковного законоведения на юридических факультетах всех высших учебных заведений Российской империи [Общий устав императорских российских университетов, 1835,

841–843]. 14-й пункт университетского устава гласил: «Для догматического и нраво-учительного богословия, церковной истории и церковного законоведения определяется особая, не принадлежащая никакому факультету, кафедра для всех вообще студентов греко-русского исповедания» [Общий устав императорских российских университетов, 1835, 843]. Отметим, что преподавание дисциплины церковного законоведения университетским уставом поручалось профессорам теологии.

Соответственно, Устав императорского Московского университета от 5 ноября 1804 г. предусматривал наличие штатной должности профессора богословия на Отделении нравственных и политических наук, которые логичным образом в преподавании касались церковно-правовой тематики (пункт I § 24). Аналогичное положение содержалось в Уставе императорского Харьковского университета от 1804 г. (пункт I § 22) и в Уставе императорского Казанского университета от 1804 г. (пункт I § 22). В Уставе императорского Дерптского университета от 1820 г. было предусмотрено преподавание на Юридическом отделении (факультете) теоретического и российского правоведения, а на Богословском факультете — церковного права. В императорском Александровском университете (Финляндия) было предписано преподавать «церковное правоведение»; за преподавание отвечал профессор теологии.

Таким образом, с начала XIX в. учебный предмет церковного права двигался в русле теологической систематизации, хотя практика преподавания церковного права как отдельной дисциплины уже вошла в университетское образование. Представлялась противоречивая картина: перед студенческой аудиторией православного исповедания на кафедрах юриспруденции с лекциями по церковному праву выступали преимущественно профессора богословия [Бердников, 1903, xvi]. Так, на юридическом факультете Московского университета ординарный профессор П. М. Терновский в 1837–1854 гг. читал курс церковного законоведения [Шевырев, 1998, 562–563]. Каноническое право в Киевском императорском университете св. Владимира в середине XIX в. читали доктор богословия Иван Михайлович Скворцов, протоиерей, профессор богословия Назарий Антонович Фаворов, церковное право — Фома Петрович Добшевич [Иконников, 1884, 793–794]. В 1840–1841 академическом году в Санкт-Петербургском императорском университете церковное законоведение на юридическом факультете вел магистр богословия Андрей Райковский. Однако было и немало исключений, когда курс церковного законоведения в университетах читали не богословы, а правоведы. Так, ординарный профессор А. С. Коровицкий в 1841–1854 гг. читал курс исторического обозрения законодательства Царства Польского, церковного права и административных законов Царства Польского [Шевырев, 1998, 562–563].

А. С. Павлов отмечал, что, хотя в светских университетах церковное право преподавалось на юридических факультетах, сама дисциплина носила чисто богословский характер: «Не имея, таким образом, внутренней, органической связи с другими факультетскими предметами, наука церковного права естественно оставалась в университетах как бы приемышем: ее преподавали и слушали только по требованию устава, без ясного сознания цели, для которой она преподавалась» [Павлов, 1902, 28]. Отметим, что хотя университетский устав предписывал преподавание данной дисциплины светским специалистам в области юриспруденции, то есть профессорам с юридическим образованием, реально такое требование большинством учебных заведений не соблюдалось и преподавать церковное законоведение приглашались профессора из духовного сословия, с академическим (богословским) образованием. Университетскими преподавателями не было выработано ни одной самостоятельной системы [Остроумов, 1893, 95].

Ситуацию смещения светского и церковного элементов в преподавании церковного права пытались разрешить в 1841 г. Министру народного просвещения было подано представление, в котором аргументированно проводилась мысль о парадоксальной ситуации преподавания церковного права профессорами богословия [Остроумов, 1893, 93–94]. По проекту проф. Н. И. Крылова, преподавать церковное право на юридических факультетах высших светских учебных заведений должны были специалисты с юридическим образованием, а сама дисциплина не должна была

носить конфессионального характера (общее церковное право для всех христианских конфессий). Данный проект был рассмотрен Св. Синодом, а потом и митр. Филаретом (Дроздовым), оставившим негативный отзыв, в котором осуждал подобную секуляризацию дисциплины церковного права и настаивал на христианской принадлежности преподавателя [Прокошев, 1895, 41]. Св. Синод поддержал это мнение — преподавание научной дисциплины церковного права в светских университетах осталось в прежнем виде [Остроумов, 1893, 93–94].

В 1850 г. Св. Синод постановил поручить правлению Киевской академии немедленно распорядиться составлением программы для преподавания научной дисциплины церковного законоведения в высших учебных заведениях [Аскоченский, 1863, 278]. Также в 1851 г. Конференция Санкт-Петербургской духовной академии (по определению Св. Синода) составила программу по дисциплине церковного законоведения для государственных образовательных учреждений [Чистович, 1857, 413]. В отчете Министра народного просвещения за 1851 г. отмечалось, что ожидается представление и утверждение программ церковного законоведения для высших учебных заведений [Извлечение из отчета министра народного просвещения за 1851 г., 1852, 27]. Параллельно в императорских университетах активно велись научные исследования, защищались диссертации, публиковались новые работы. Так, 26 мая 1856 г. в Киевском университете Св. Владимира была защищена диссертация Алексея Андрияшева «О правах православной русской церкви на имущества» на соискание ученой степени магистра гражданского права [Академические списки университета Св. Владимира, 1884, 25].

Изменения в преподавании церковного права связаны с новой редакцией Устава духовных академий от 1869 г., в которой делался акцент на специализации богословских дисциплин и модернизации учебных курсов под современные научные стандарты. Устав активизировал научно-исследовательскую деятельность в высших духовных заведениях. Специализация в рамках духовных академий предполагала появление трех отделений (богословское, церковно-историческое, церковно-практическое), причем каноническое право относилось к дисциплинам церковно-практической направленности.

Отметим, что в 1862 г. (при обсуждении проекта нового университетского устава) необходимость университетского преподавания церковного законоведения (как обязательной опции для соответствующих факультетов) признавалось всеми основными университетами Российской империи, за исключением только совета Харьковского университета, который посещение лекций по этому предмету (как и по предмету церковной истории) сделал необязательным [Журналы заседаний учёного комитета главного правления училищ по проекту Общего Устава Императорских Российских университетов, 1862, 8]. Также некоторые университеты (Московский и Харьковский) настаивали на том, чтобы преподавание церковного права приобрело юридическую специализацию и осуществлялось гражданскими правоведами, а не профессорами богословия. Профессорско-преподавательская корпорация Московского университета, оценивая церковное право как междисциплинарный предмет, ратовала за привлечение к преподаванию этого предмета специалистов-правоведов [Замечания на проект общего устава университетов, 1862, 246]. Профессор Петербургского университета И. Е. Андреевский обратил внимание на концептуальные различия церковного и канонического права. Для него церковное право имеет своим источником государственную власть и регулирует положение религиозных организаций и их приверженцев; каноническое право истекает от самого церковного источника и объемлет внутрицерковную жизнь верующих. Эти дисциплины смешиваются. Андреевский считал, что каноническое право должны преподавать представители богословия, а церковное — профессора-юристы [Замечания на проект общего устава университетов, 1862, 142]. В утвержденном университетском уставе в редакции от 1863 г. [Университетский устав 1863 года, 1863, 7] церковное право (опять же под наименованием «церковное законоведение») было предписано преподавать на юридических факультетах (пункт 13 § 15) в качестве, как указывал И. С. Бердников, «особой от богословия самостоятельной юридической науки» [Бердников, 1903, xvi].

Отдельный вопрос составлял способ преподавания дисциплины церковного права, поскольку исследователям было трудно идентифицировать место церковного права в системе гуманитарных наук. К чему более склоняется церковное право, в сторону теологии или юриспруденции? Существовало несколько вариантов решения этой фундаментальной проблемы. Первоначально церковное право имело собирательный, компилятивный вид [Чистович, 1857, 291]. Сфера церковного права граничит как с богословскими, так и с юридическими областями. Церковное право оценивалось как специфическое направление теологии, причем теологии «правительственной» (раздел церковного устройства и управления). Частично церковное право соседствует с систематическим богословием, с вводными темами в православное богословие [Чистович, 1857, 275, 276, 279]. Исследователи отмечали разнообразие «правил и законов, употребляемых Церковью», по своей сущности церковных и церковно-гражданских, правительственных и судебных, богослужебных и нравственных. Всему этому своду правил необходима была строгая систематизация, которую можно было осуществить на основании принципов юридической науки. Как самостоятельная научная дисциплина церковное право не могло оставаться в первоначальном виде свода законов. Оно должно оперировать определенными принципами и закономерностями, апеллировать к историческим и богословским аргументам. М. А. Остроумов отметил, что в развитии церковного права ожидается тупик без познания в теории права: «Не имея понятия о праве вообще, нельзя выяснить себе понятия о церковном праве в частности» [Остроумов, 1893, 2]. Для исследователя сам факт существования церковного права образуется на стыке богословского и юридического компонентов: «Содержание церковного права находится в ближайшем отношении к наукам богословским и юридическим» [Остроумов, 1893, 51–53]. Проблема заключается в степени их соотношения. (Заметим, что проблема корреляции юридического и богословского в церковном праве в полной мере не снята до сих пор, по истечении столь большого срока. В преподавании церковного права существует множество проблем. И залог их решения в немалой степени видится в обращении к истории организации преподавания церковного права в Российской империи.)

Таким образом, с 1860-х гг. началось масштабное смещение научной дисциплины церковного права из сферы теологии в область юриспруденции. В этот период отечественная юриспруденция двигалась в концептуальном русле исторической школы права, поэтому приоритетными исследовательскими направлениями стали изучение и анализ источников церковного права. С этого переломного периода многие писатели духовного сословия стали признавать юридический характер дисциплины «церковное право» [Альбов, 1882, 1–2]. Появилась потребность в более всестороннем светском изучении на основании научной методологии церковно-правовой области.

Особо следует отметить, что устав в редакции от 1863 г. с точки зрения регулирования особенностей преподавания церковного права не был свободен от недостатков. Например, 24 апреля 1871 г. министр народного просвещения изъяснил, что в соответствии с 13-м и 15-м параграфами устава в состав университетского преподавания входят церковная история и церковное законоведение, между тем как университеты не могут удостоивать ученых степеней по этим предметам, а потому при замещении кафедры церковного законоведения постоянно встречаются затруднения в поиске лиц, удовлетворяющих всем условиям университетского устава. Именно по этой причине большая часть профессуры была с духовным образованием и соответствующими степенями. Для устранения этих затруднений министр полагал предложить на обсуждение своего совета вопрос об определении условий, при которых преподаватели данных предметов могут достигать профессорского звания в университетах [Чистович, 1857, 163–164].

Т. В. Барсов также отмечал парадоксальную ситуацию в отношении церковного законоведения, возникшую после введения устава от 1863 г. С одной стороны, церковное законоведение получило самостоятельную кафедру в университетах и стало частью юридических наук. С другой — напрочь отсутствовала система церковного законоведения; неизвестны были цели и постановка преподавания данной дисциплины.

Также университеты столкнулись с проблемой замещения кафедры церковного законоведения [Барсов, 1876, 529–530]. Каждое учебное заведение решало эти задачи различными способами. Барсов констатировал факт преподавания церковного законоведения в светских образовательных учреждениях по различным программам и в разном объеме. Об этом свидетельствовали многочисленные опубликованные лекции и программы университетских преподавателей церковного законоведения [Барсов, 1876, 529–530].

В течение становления преподавания церковного законоведения периодически возникали разного рода сложности, нестыковки, проблемы в регулировании. Так, Совет императорского Новороссийского университета (г. Одесса) от 12 марта 1873 г. на основании 68-го параграфа «Общего Устава...» констатирует невозможность замещать кафедру церковного законоведения профессорами, имеющими докторскую степень [Протоколы заседаний Совета Новороссийского университета, 1874, 58–59, 61–63]. Отсутствуют механизмы приобретения высших ученых степеней магистра и доктора церковного законоведения [Протоколы заседаний Совета Новороссийского университета, 1874, 58–59, 61–63]. Данная кафедра замещалась либо профессорами духовного сословия «с Высочайшего соизволения», либо на нее определялись преподаватели «в звании доцента, без прав на повышение в звание профессора» [Протоколы заседаний Совета Новороссийского университета, 1874, 58–59, 61–63]. Т. е. проблема приобретения степени магистра и доктора церковной истории и церковного законоведения вынужденно решалась на самом высоком уровне — советом при министре народного просвещения. Чтобы получить степень магистра и доктора церковного законоведения [Протоколы заседаний Совета Новороссийского университета, 1874, 58–59, 61–63], необходимо было пройти ряд обязательных процедур, осуществляемых на юридических факультетах университетов. Прежде всего, к получению степени допускались исключительно кандидаты юридического факультета [Протоколы заседаний Совета Новороссийского университета, 1874, 58–59, 61–63]. Успешное получение магистерской степени предполагало сдачу квалификационного экзамена и защиту магистерской диссертации на соответствующую тему. Степень доктора приобреталась схожим способом.

Министерский мониторинг, осуществленный профильной комиссией за 1873 г., подтвердил факт сохранения проблемы замещения кафедры церковного законоведения. Данный процесс [Обозрение деятельности МНП за 1873 год, 1874, 60, 61] оставался проблематичным, учитывая, что для занятия кафедры в статусе профессора необходима была ученая степень доктора юридических наук [Обозрение деятельности МНП за 1873 год, 1874, 60, 61]. Однако подобное требование невозможно было выполнить в связи с отсутствием правил для приобретения высших ученых степеней магистра и доктора церковной истории и церковного законоведения [Обозрение деятельности МНП за 1873 год, 1874, 60, 61]. Соответственно, кафедры церковного законоведения либо пустовали, либо занимались лицами, не отвечающими требованиям устава, причем каждый раз — «с Высочайшего соизволения» [Обозрение деятельности МНП за 1873 год, 1874, 60, 61]. Указанное затруднение попытался устранить совет министра народного просвещения при консультативной помощи профессорско-преподавательских корпораций. Совет выпустил ряд правил, регулирующих получение должности доцента и профессора церковного законоведения [Обозрение деятельности МНП за 1873 год, 1874, 60, 61].

Окончательное привнесение юридического характера научной дисциплине церковного права было реализовано в следующем университетском уставе от 15.08.1884 г. [Общий устав императорских российских университетов, 1887, 456–474]. Уставом был предусмотрен юридический факультет в каждом университете (пункт 3) и было предусмотрено преподавание дисциплины канонического права под наименованием «церковное право» (подпункт 10 пункта 57) [Общий устав императорских российских университетов, 1887, 456–474]. Однако, по мнению ряда исследователей, данные изменения не привнесли каких-то радикальных перемен в способы преподавания церковного права [Остроумов, 1893, 95]. Учреждение отдельной кафедры церковного права на юридических факультетах в целом не дало ощутимых результатов, что, прежде

всего, объясняется кадровым дефицитом. Выходили из этого кадрового тупика путем замещения кафедр специалистами с богословским образованием. Такое решение проблемы сказалось в дальнейшем на специфическом облике отечественных систем церковного права юридического направления [Остроумов, 1893, 95].

В то же время, по мнению П. А. Прокошева, преподавание дисциплины церковного права в университетах в составе наук юридических послужило началом нового направления в построении данной науки [Прокошев, 1895, 276]. Внедрение преподавания церковного права в российских университетах, мирских училищах и лицеях в составе юридических наук (под наименованием церковного законоведения) послужило мощным катализатором дальнейшего развития церковно-правовой области. Университетское преподавание церковного законоведения способствовало появлению монографических исследований и учебных пособий по церковному праву, а также возвращению целой плеяды ярких отечественных канонистов.

Заключение

Таким образом, церковное право в России как самостоятельная научная дисциплина прошло несколько этапов развития. В первый «узко богословский» период (конец XVIII – 50-е гг. XIX вв.) церковное право созидалось исключительно лицами духовного сословия. Исследования были сконцентрированы на научном изучении источников церковного права. Также осуществлялись попытки конструирования системы церковного права, выявления методологии этой богословской дисциплины. Церковное право рассматривалось как сугубо теологическая дисциплина. В 60-х гг. XIX в. происходит заметное смещение от богословского акцента к юридическому в построении церковного права. С середины XIX в. наметилась новая тенденция, связанная с активным изучением церковного права светскими юристами, хотя основы юридического направления в изучении церковного права были заложены архим. Гавриилом (Воскресенским) [Гавриил Воскресенский, 1844].

Состояние учебной дисциплины церковного права в светских образовательных учреждениях во второй половине XIX в. было неоднозначным. С одной стороны, университетским уставом в редакциях от 1863 и 1884 гг. в высших учебных заведениях на юридических факультетах предписывалось учреждение кафедр церковного законоведения (церковного права). С другой, не во всех университетах это предписание было реализовано по причине кадрового дефицита (не хватало квалифицированных специалистов для замещения всех церковно-правовых кафедр), плохого финансирования и отсутствия социального одобрения (кафедры церковного права оставались непрестижными). Исследователями зафиксирован факт преподавания церковного законоведения в светских университетах по различным программам и в разном объеме.

Соответственно, преподавание учебной дисциплины церковного права в светских учебных заведениях Российской империи прошло длинный и многосложный путь. Наряду с духовно-академической была сформирована т.н. университетская преподавательская традиция отечественного высшего образования, которая отвечала за церковно-исторические и церковно-правовые курсы. Эти традиции взаимосвязаны, учитывая, что университетская кафедра церковного законоведения первоначально по большей части замещалась выпускниками духовных академий.

Отметим, что дисциплина церковного права оставалась политически ангажированной и не обладала полнотой исследовательской свободы. В частности, текущее состояние зависимости церковных институций от чрезмерной опеки государственной власти влияло и на общие положения церковного права, вынуждавшие ученых-канонистов порой некритично поддерживать церковно-государственные взаимоотношения синодального формата.

Тем не менее, можно утверждать, что образование кафедр церковного законоведения на юридических факультетах университетов Российской империи второй половины XIX в. в целом благотворно повлияло на методологию теологических

и церковно-исторических наук, стало мощным фактором развития церковно-правовой области и, в конечном счете, оказало воздействие на новое (юридическое) направление в построении науки церковного права. Так, к концу XIX в. исследовательская область церковного права все более расширяется под воздействием общественных и законодательных изменений. Предметом изучения становятся конкретные институты, напр., церковно-имущественное право, пенитенциарные учреждения Церкви, семейное право, церковно-процессуальное право и т. д. Актуальными научными проблемами становятся вопросы существования и правового положения иных христианских конфессий в Российской империи, гражданский статус и права российских подданных иных вероисповеданий, вопросы брака и семейного права, правовое положение приходов и т. д.

В заключение отметим, что история церковного права как научной дисциплины в системе гуманитарного знания в Российской империи в XIX в. еще мало изучена. Остается целый свод вопросов, требующих своего разрешения. Так, исследователи не пришли к единому общему мнению в отношении места церковного права в системе права Российской империи XIX столетия. Практически совсем не исследовалась региональная проблематика научных центров церковного права в XIX в. Устоявшаяся на данный момент классификация направлений (богословского и юридического) церковного права в XIX в. может быть существенно конкретизирована и расширена. Также, по нашему мнению, для развития учебной дисциплины церковного права будет полезно изучение особенностей структуры отдельных церковно-правовых систем.

Источники и литература

Источники

1. Академические списки университета Св. Владимира (1884) — Академические списки Императорского университета Св. Владимира (1834–1884). Киев: Тип. Имп. ун-та Св. Владимира, 1884.
2. Временник Демидовского юридического лицея. Книга шестьдесят шестая. Ярославль: Типолиитография, 1895.
3. Временный Устав Демидовского юридического лицея // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Том четвертый: Царствование Императора Александра II 1865–1870. СПб., 1871.
4. Высочайшие повеления за ноябрь месяц 1841 // Журнал Министерства народного просвещения. 1842. Ч. XXXIII. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1842.
5. Журналы заседаний учёного комитета главного правления училищ по проекту Общего Устава Императорских Российских университетов, 1862.
6. Замечания на проект Общего Устава Императорских российских университетов. Ч. 1. СПб., 1862.
7. Извлечение из отчета министра народного просвещения за 1851 г. (1852) — Извлечение из всеподданнейшего отчета министра народного просвещения за 1851 год // Журнал Министерства народного просвещения. 1852. Ч. LXXIV. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1852.
8. Известия о деятельности и состоянии наших учебных заведений // Журнал Министерства народного просвещения. 1874, январь. Ч. CLXXI. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1874.
9. Краткое сведение о состоянии Университета Святого Владимира // Журнал Министерства народного просвещения. 1834. Часть третья. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1834.
10. О курсах учения в университетах и главном педагогическом институте, с означением преподавателей каждого предмета и методы их преподавания // Журнал Министерства народного просвещения. 1834. Часть четвертая. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1834.

11. Обзор деятельности МНП за 1873 год — Обзор деятельности Министерства народного просвещения за 1873 год // Журнал Министерства народного просвещения. 1874, январь. Ч. CLXXI. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1874.
12. Общий устав императорских российских университетов // Россия. Законы и постановления. Киев: Унив. тип., 1872.
13. По поводу нового университетского устава // Университетский устав 1863 года. СПб.: Тип. Огризко, 1863. 108 с.
14. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Второе. 12 декабря 1825–28 февраля 1881 г. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. 1830–1885. Т. X. Отделение первое: 1835. С. 841–855.
15. Правила испытания для перевода и выпуска студентов Императорского Казанского университета по философскому и юридическому факультетам // Журнал Министерства народного просвещения. 1849. Часть LXIV. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1849.
16. Представление в Комитет по делам Царства Польского // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Том четвертый: Царствование Императора Александра II 1865–1870. СПб., 1871.
17. Программа курса церковного законоведения, одобренная юридическим факультетом Новороссийского университета (Приложение к статье 14-й протокола) / Протоколы заседаний Совета Императорского Новороссийского университета. Заседание от 2 ноября 1873 года // Записки Императорского Новороссийского университета. Т. 12 / Под ред. А. С. Павлова. Одесса: Типография Ульриха и Шульце, 1874.
18. Проект Устава Университета Святого Владимира // Журнал Министерства народного просвещения. 1834. Часть первая. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1834.
19. Протоколы заседаний Совета Императорского Новороссийского университета. Заседание от 12-го марта 1873 года // Записки Императорского Новороссийского университета. Т. 10 / Под ред. А. С. Павлова. Одесса: Типография Ульриха и Шульце, 1874.
20. Университетский устав 1863 года / Напечатано по распоряжению Министерства Народного Просвещения. СПб.: Типография Иосафата Огризко, 1863.
21. Устав Ришельевского лицея // Журнал Министерства народного просвещения. 1837. Часть четырнадцатая. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1837.
22. Устав Императорского Александровского университета в Финляндии. СПб.: Тип. Департамента народного просвещения, 1829. 223 с.
23. Устав Лицея князя Безбородко // Журнал Министерства народного просвещения. 1840. Ч. XXVI. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1840.
24. Устав Императорского Дерптского университета // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Том четвертый: Царствование Императора Александра II 1865–1870. СПб., 1871.
25. Устав Императорского Московского университета. М., 1804.
26. Устав Императорского Харьковского университета. Харьков, 1804.
27. Устав Императорского Казанского университета. Казань, 1804.
28. Устав Императорского Дерптского университета. Dorpat, 1820.
29. Устав Императорского Александровского университета в Финляндии. СПб.: Типография Департамента народного просвещения, 1829.

Литература

30. Альбов (1882) — *Альбов М., свящ.* Краткий курс лекций по церковному праву. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1882. 249 с.
31. Аскоченский (1863) — *Аскоченский В. И.* История Киевской духовной академии, по преобразовании ее в 1819 году. СПб.: Тип. Э. Веймара, 1863. 282 с.
32. Барсов (1876) — *Барсов Т. В.* О преподавании церковного права в наших университетах // Христианское чтение. 1876. № 5–6.

33. Бердников (1885) — *Бердников И. С.* Церковное право, как особая самостоятельная правовая область и его отношение к общей системе права. Казань: Тип. Имп. Ун-та, 1885. 31 с.
34. Бердников (1888) — *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права Православной Греко-российской Церкви, с указанием главнейших особенностей католического и протестантского церковного права, составленный Профессором И. С. Бердниковым. Казань: Тип. Имп. Ун-та, 1888. 468 с.
35. Бердников (1892) — *Бердников И. С.* Краткий очерк учебной и ученой деятельности Казанской духовной академии за пятьдесят лет ее существования (1842–1892). Казань: Тип. Имп. Ун-та, 1892. 115 с.
36. Бердников (1903) — *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права православной церкви. 2-е изд. перераб. Казань: Тип. Имп. Ун-та, 1903. 324 с.
37. Бердников (1913) — *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права Православной церкви. 2-е изд. перераб. Казань: Тип. Имп. Ун-та, 1913.
38. Общий устав императорских российских университетов (1835) — Высочайше утвержденный Общий Устав Императорских Российских Университетов // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Второе. 12 декабря 1825–28 февраля 1881 г. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. 1830–1885. Т. X. Отделение первое: 1835.
39. Гавриил Воскресенский (1844) — *Гавриил (Воскресенский), архим.* Понятие о церковном праве и его история. Казань: Тип. Имп. Ун-та, 1844. 32 с.
40. Дорская (2008) — *Дорская А. А.* Церковное право в системе права Российской империи конца XVIII — начала XX вв. Дис. ... докт. юрид. наук. М., 2008.
41. Дорская (2009) — *Дорская А. А.* Церковное право Российской империи XIX — начала XX вв. как отрасль права // История государства и права. 2009. № 9. С. 34–37.
42. Иконников (1884) — Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Университета св. Владимира. (1834–1884) / Сост. и изд. под ред. орд. проф. В. С. Иконникова. Киев: Тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1884.
43. Остроумов (1893) — *Остроумов М. А.* Очерк православного церковного права: Ч. 1. Харьков: Тип. Губ. правл., 1893. 672 с.
44. Павлов (1902) — *Павлов А. С.* Курс церковного права заслуженного профессора Императорского Московского университета А. С. Павлова, чит. в 1900–1902 г. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1902. 539 с.
45. Суворов (1876) — *Суворов Н. С.* О церковных наказаниях: Опыт исследования по церковному праву Н. Суворова. СПб.: Тип. А. Траншеля, 1876. 337 с.
46. Суворов (1877) — *Суворов Н. С.* Вступительная лекция по церковному праву. Ярославль, 1877.
47. Суворов (1889) — *Суворов Н. С.* Курс церковного права: в 2 т. Ярославль: Типолитография Г. Фальк, 1889. Т. 1. 382 с.
48. Суворов (1890) — *Суворов Н. С.* Курс церковного права: в 2 т. Ярославль: Типолитография Г. Фальк. 1890. Т. 2. 515 с.
49. Чистович (1857) — *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии / И. А. Чистович. СПб.: Тип. Я. Трея, 1857. 458 с.
50. Шевырев (1998) — *Шевырев С. П.* История императорского Московского университета, написанная к столетнему его юбилею, 1755–1855. [Репр. изд.]. М.: Изд-во Московского ун-та, 1998. 581 с.

А. А. Хохлов

Донос в государственном уголовном и церковном праве во второй половине XIX — начале XX вв.: сравнительный анализ сквозь призму теории и практики

УДК 94(470)"18/19"+343.140.02+348.58

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_173

Аннотация: В статье дается анализ такой правовой категории, как донос, определяется ее содержание и интерпретации в рамках государственного и церковного законодательства второй половины XIX — начала XX вв. в корреляции с социально-правовым опытом. Показывается, что, несмотря на тесную взаимосвязь, государственное и церковное законодательство в пореформенное время развивались асинхронно. Реформы Александра II в правовой сфере направили государственное законодательство (прежде всего в его уголовной части) по пути либерализации. Донос, за незначительным исключением, перестал быть одним из важных элементов дознания, следствия и судопроизводства. За ложные доносы устанавливалась строгая ответственность. Вместе с тем в церковном праве и, как следствие, в практике доносы продолжали играть ключевую роль, что говорит о слабом влиянии модернизационных процессов и консервативном характере культурных установок, доминировавших в Церкви. Экстраполяция данных выводов на современность позволяет говорить об их актуальности. Статья написана на основе доклада, сделанного автором на V Барсовских чтениях в Санкт-Петербургской духовной академии 13 декабря 2021 года.

Ключевые слова: церковный суд, донос, оговор, законодательство, правосудие, право, судопроизводство, практика.

Об авторе: **Александр Анатольевич Хохлов**

Кандидат исторических наук, доцент кафедры антропологии и этнографии Высшей школы исторических наук и всемирного культурного наследия Института международных отношений Казанского федерального университета.

E-mail: kazan_molodezh@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2920-0287>

Для цитирования: Хохлов А. А. Донос в государственном уголовном и церковном праве во второй половине XIX — начале XX вв.: сравнительный анализ сквозь призму теории и практики // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 173–181.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Alexander A. Khokhlov

**Denunciation in State Criminal and Ecclesiastical Law
in the Second Half of the 19th to Early 20th Centuries: a
Comparative Analysis through the Prism of Theory and Practice**

UDK 94(470)"18/19"+343.140.02+348.58

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_173

Abstract: The article analyzes such a legal category as denunciation, defines its content and interpretation within the framework of state and church legislation of the second half of the 19th to early 20th centuries in correlation with social and legal experience. It is shown that, despite the close relationship, state and church legislation in the post-reform period developed asynchronously. The reforms of Alexander II in the legal sphere directed state legislation (primarily in its criminal part) along the path of liberalization. Denunciation, with a few exceptions, ceased to be one of the important elements of inquiry, investigation, and legal proceedings. Strict liability was established for false denunciations. At the same time, in church law and, as a result, in practice, denunciations continued to play a key role, which indicates the weak influence of modernization processes and the conservative nature of the cultural attitudes that dominated the Church. Extrapolation of these conclusions to the present allows us to speak about their relevance. The article was written on the basis of a report made by the author at the 5th Barsov Readings at St. Petersburg Theological Academy on December 13, 2021.

Keywords: church court, denunciation, slander, legislation, justice, law, legal proceedings, practice.

About the author: **Alexander Anatolyevich Khokhlov**

Ph.D., Associate Professor of the Department of Anthropology and Ethnography of the Higher School of Historical Sciences and World Cultural Heritage of the Institute of International Relations of Kazan Federal University.

E-mail: kazan_molodezh@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2920-0287>

For citation: Khokhlov A. A. Denunciation in State Criminal and Ecclesiastical Law in the Second Half of the 19th to Early 20th Centuries: a Comparative Analysis through the Prism of Theory and Practice. *Khristsianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 173–181.

В старорусском смысле донос — сообщение частным лицом органам власти о совершенном кем-либо преступлении с целью вызвать судебное расследование. Данное явление типично как для истории Нового времени европейских государств, так и России. Неудивительно, что распространенность доносов в нашей стране достаточно рано обнаружила необходимость их законодательной фиксации. Уложение о наказаниях уголовных и исполнительных 1845 г. (далее — Уложение 1845 г.) — первый отечественный уголовный кодекс — прекрасно это демонстрирует. Связь доносов с преступлениями предопределила закрепление данной категории в уголовном праве империи. Впрочем, на практике доносы нередко могли содержать в себе сведения и о проступках, причем юридически довольно малозначительных. Тем не менее законодательную локализацию норм, регулирующих данное явление, это не меняло.

В силу исторической инерции до судебной реформы 1864 г. в процессуальном порядке донос имел относительно самостоятельное значение и четко нормировался в Уложении 1845 г. При этом законодателем термин «донос» интерпретировался неоднозначно и не наделялся исключительно негативным смыслом. Напротив, в ряде случаев донос вменялся в обязанность государственных служащих и рядовых подданных всех сословий, а практика доносительства поддерживалась идеологически и поощрялась материально. Это касалось целого спектра сведений: о готовившихся или уже осуществленных государственных преступлениях, финансовых нарушениях, стихийных бедствиях и т.д. Недонесение или несвоевременный донос влекли за собой санкции. Так, в ст. 1416 Уложения 1845 г. установлено: «Кто, будучи по закону обязан доносить о случившемся пожаре своему начальству, не исполнит сего в надлежащее время, тот, хотя бы пожар и был потушен, подвергается за сие денежному взысканию от пятидесяти копеек до десяти рублей, смотря по его званию или должности» (Уложение, 1845, 571).

Вместе с тем судебная практика знала и такое явление российской повседневности, как необоснованные (лживые) доносы — изветы. Поэтому Уложение 1845 г. семантически дифференцирует понятие доноса как категории позитивной и лживого доноса, как имевшего деструктивный характер (Уложение, 1845, 479). Согласно ст. 1166, за лживые доносы доносчик мог быть лишен свободы, заключен в смиренный дом, лишен части прав, сослан или бит розгами (Уложение, 1845, 481). Однако донос не признавался лживым, а сделавший его не подвергается наказанию, если объект доноса, в силу тех или иных причин и обстоятельств, был оставлен в подозрении или представленных доказательствах оказалось недостаточно (Уложение, 1845, 481–482). Ст. 1168 и 1169 Уложения 1845 г. также регулируют вопрос наказания за ложные свидетельства, данные в суде под присягой и без таковой. Особое внимание в документе уделяется подлинности данных, полученных в ходе т.н. повальных обысков — важного элемента предварительного следствия до судебной реформы 1864 г. Он представлял собой опрос местных жителей на предмет поведения и нравов подозреваемого. Отметим, что повальные обыски нашли применение в том числе и в церковной повседневности и широко применялись епархиальными властями для установления истины в рамках тех или иных дел. Нарушение объективности и пренебрежение точностью фиксируемых сведений со стороны должностного лица, в обязанность которого входило осуществление повального обыска, могло караться отрешением от должности или заключением в тюрьму на срок до шести месяцев (Уложение, 1845, 483). Наказание ужесточалось, если мотивом искажения являлась корысть или иные подобные тому причины.

В связи с судебной реформой 1864 г. процессуальная важность доносов, по сравнению с предыдущим периодом, снизилась, хотя по-прежнему сохранялась (Нерар, 2011, 398). По Уставу уголовного судопроизводства 1864 г. (далее — Устав 1864 г.) доносчики перестали приводиться к присяге. Однако в вопросах вскрытия злоупотреблений в системе государственного управления, в случае если представленные сведения находили подтверждение, им по-прежнему полагалось вознаграждение (Устав, 1864, 164). Однако внимание к доказательной базе существенно возросло. Иными словами, фактор достоверности теперь становился ключевым при принятии решения о начале

дознания и, в особенности, следствия. Так, ст. 298 Устава 1864 г. в ряду других подчеркивает ключевое значение очевидца события для инициирования следствия (Устав, 1864, 40). Если такого не оказывалось, то основания для возбуждения процесса считались недостаточными. Важно подчеркнуть, что ст. 300 Устава 1864 г. четко регулировала вопрос анонимных доносов: «Безымянные пасквили и подметные письма не составляют законного повода к начатию следствия» (Устав, 1864, 40). Однако «если они заключают в себе указание на важное злоумышление или преступное деяние, угрожающее общественному спокойствию, то служат поводом к полицейскому розыску или дознанию, могущему повлечь за собою и само следствие» (Устав, 1864, 40). Таким образом, в государственном законодательстве, несмотря на его очевидную эволюцию, оставалась лазейка для субъективной интерпретации данной категории доносов, что обуславливалось, очевидно, политической или полицейской целесообразностью. (Заметим, что, как нередко бывает, на практике это открывало широкую дорогу различным злоупотреблениям...) Однако, в то же время, в вопросе применения санкций к злонамеренным доносчикам Устав 1864 г. отсылал к суровым нормам Уложения 1845 г.

Новое Уложение о наказаниях 1903 г. не внесло существенных корректив в описываемую картину. Лживые доносы регулировалась в кодексе нормами главы седьмой «О противодействии правосудию» (Уложение, 1903, 64–72). Однако в характере санкций уже просматривается либерализация и гуманизация отечественной правовой сферы под идеологическим влиянием европейских тенденций. Заключение в тюрьму или смиренный дом, как варианты, сохранялись, но, к примеру, были исключены лишение прав и телесные наказания. Вместе с тем наказания за недонесение (по самым разным обстоятельствам), напротив, ужесточались, преимущественно в виде увеличения сроков лишения свободы.

Вопрос, насколько в российской повседневности было распространено безосновательное доносительство, требует отдельного внимания. Так, видный отечественный юрист А. Ф. Кони приводит в своих воспоминаниях один из случаев жалобы петербургского купца Лебедева на известную в Москве и Петербурге игуменью Митрофанию (1873 г.). Основываясь на описании, можно прийти к выводу, что практика лживого доносительства тогда была вполне рядовым явлением, что и побудило судебного деятеля, прежде чем принять жалобу, исполнить обязанность — предупредить Лебедева о соответствующей ответственности (Кони, 1873). Современник событий П. К. Щебальский вообще рассматривает злонамеренное доносительство и кляузничество как природные страсти русского народа. «Следственные дела, которые передо мною, — пишет он, — дают крайне печальное понятие о нравственных началах старинной Руси; доносы делались с такою легкостью, с такою, так сказать, развязностью, по таким, большей частью, маловажным побуждениям, что не знаешь, чему более удивляться, моральной или физической бесчувственности наших предков» (Щебальский, 1861).

Это умозаключение послужило поводом к жесткой критике позиции историка. Оппонентом П. К. Щебальского выступил публицист С. С. Дудышкин. Последний развил на страницах «Отечественных записок» в октябре 1861 г. пространную полемику. Однако предмет дискуссии скоро вышел за хронологические рамки истории России и был экстраполирован на современность. Симптоматично, что полемический акцент делался критиком на природе явления, но отнюдь не на подтверждении или опровержении наличия его в русском обществе. В последнем, вероятно, попросту не имелось смысла, поскольку масштаб и распространенность проблемы были общеизвестными. Не менее интересно и то, что дискуссия наглядно продемонстрировала специфическую черту общественной психологии рассматриваемого периода: доносительство в любых формах воспринималось в однозначно негативном ключе без намека на более сложное понимание, которое фигурирует в государственном законодательстве. Налицо парадоксальная ситуация, суть которой сводится к пестованию морального ригоризма в отношении доноса как такового при чрезвычайной распространенности и востребованности самого явления в социальной действительности.

Русская Церковь ко второй половине XIX в. уже совершенно очевидно не могла стоять вне единого правового пространства государства. Нормы имперского законодательства столь же обязательно распространялись на нее, как и на прочие социальные институты. В особенности это касалось вопросов уголовного преследования подведомственных лиц. Вместе с тем на практике Церковь продолжала сохранять определенную степень автономности в силу особого духовного, культурного и исторического статуса. Границы этой автономности отнюдь не были четко прочерчены, что оборачивалось маргинальным положением духовного сословия в социально-правовой системе империи, вынужденного нести двойное бремя государственного и церковного контроля. Сложность заключалась и в том, что правовой каркас Церкви представлял собой своеобразный сплав норм каноническо-церковного и государственного права, баланс и гармоничное сочетание которых вызывали множество вопросов у самих современников. Так, если в широком спектре типов уголовных дел Церковь относительно безболезненно уступала место государству, то по другим отраслям — в особенности там, где она претендовала на исключительную или особую юрисдикцию, — об однозначности говорить не приходилось.

В вопросе доносов разночтения между государственным и церковным пониманием проблемы просматриваются уже на терминологическом уровне. Уставы духовных консисторий 1841 и 1883 гг. в строгом смысле не идентифицируют донос как самостоятельную правовую категорию. В текстах фигурируют различные семантические вариации термина («доносить», «доноситься»), наделенные позитивным смыслом осведомления начальственных лиц о замеченных на местах непорядках. Собственно, в этой части усматривается схожесть государственных и церковных подходов. Однако категория лживого доноса в Уставе 1883 г. не представлена. Вместо нее в ряде случаев используется устаревший термин «оговор», смысл которого отнюдь не тождествен доносу. Происходит он из уголовного права. В старинной традиции оговор означал показания обвиняемого против третьих лиц как соучастников преступления, полученные под пыткой. Ко второй половине XIX в. смысловое значение термина модифицировалось: под оговором стало пониматься как ложное показание, так и добросовестное заблуждение. Однако, в отличие от доноса, они ограничивались процессуальными рамками — допросом. Ст. 150 Устава 1883 г. гласит: «Если духовное лицо оговаривается в противозаконных действиях, подвергающих его уголовному суду, то первоначальное исследование производится в духовном ведомстве, при чиновнике градской или земской полиции, и если оговоренный, при исследовании не очистит себя от оговора, то он предается уголовному суду по определению Консistorии» (Устав, 1883, 58).

Обоснованность оговора должна была быть установлена уполномоченным лицом (ст. 155, 244), что делало само явление не только допустимым, но и де-факто важным элементом процесса, требующим внимания. В отношении оговоренного в преступлении священнослужителя допускалось превентивное применение церковной санкции в виде запрета в священнослужении до наступления фактического и полного вскрытия всех обстоятельств дела, доказывающих или опровергающих его виновность (ст. 159). Субъективная позиция правящего архиерея в данном случае выступала мерилем достаточности доказательств: «Распоряжение о сем вверяется собственному усмотрению местного Архиерея, обязанного пещись, чтобы обвиняемые в важных преступлениях против благоповедения по заповедям Божиим не приступали к служению Алтарю Господню, коль скоро есть уже достаточные причины предуматривать, что они обвиняются справедливо» (Устав, 1883, 62). Таким образом, церковное судопроизводство в тот период однозначно исходило из презумпции виновности¹.

¹ Важный и неоднозначный вопрос наличия юридических фикций и презумпций (в частности, презумпций виновности и невиновности) в церковном праве весьма подробно рассматривался в публикациях Барковского общества Санкт-Петербургской Духовной Академии: [Марк Святогор, Тарнакин, 2018; Оспенников, 2018; Марк Святогор, 2019; Тарнакин, 2019; Волужков, 2018а; Волужков, 2018б; Волужков, 2019].

Впрочем, сменив ракурс подхода к проблеме, мы обнаруживаем, что термин «донос» встречается в древнем каноническом праве. Согласно 90-му правилу Карфагенского Собора, лица, состоящие в клире, в случае поступившего доноса должны были сами заботиться о доказывании своей невинности (Канонические правила, 2022). Обязанность по доказыванию невинности здесь также возлагалась на подозреваемого. Причем данная норма, несмотря на то, что Устав 1883 г. уже четко дифференцирует понятия преступления и проступка (хотя и не раскрывает их содержания), в интересующий нас период распространялась на все виды противозаконных действий. Небезынтересно, что, со своей стороны, государственное законодательство в начале пореформенного времени практически развернулось в сторону закрепления презумпции невинности как одного из основополагающих принципов уголовного судопроизводства.

Узаконивая донесения о преступлениях и проступках духовных и светских лиц (ст. 153), Устав 1883 г. не регулирует аспект проблемы, касающийся обоснованности и злонамеренности поступивших сведений, подметных писем или устных заявлений, доказательства по которым недостоверны, частичны либо отсутствуют вовсе. Церковный законодатель не обговаривает и вопрос санкций в отношении лиц, их представивших. Можно предположить, что в этой части Церковь по умолчанию отсылает к нормам государственного права. Однако указаний на это в Уставе 1883 г. мы не встречаем.

Впрочем, каноническое право, продолжавшее оставаться актуальным, все же пыталось ввести некий баланс в эту конструкцию. Согласно 21-му правилу IV Вселенского Собора, церковным властям не следовало принимать доноса на клириков и мирян, доносящих на епископов или на клириков, не исследовав предварительно общественное мнение о доносчиках (Правила, 2022). Однако анализ консисторских дел Казанской епархии демонстрирует довольно мрачную картину бытовавшей правоприменительной практики: обвиненные клирики повсеместно обязывались давать (и давали) объяснения по тем или иным (в том числе анонимным) доносам, в то время как уравновешивающая норма IV Вселенского Собора применения, в целом, не находила.

Обратимся к одному из многочисленных и весьма характерных примеров. В сентябре 1856 г. благочинному Казанского уезда Политову поступил авторизованный письменный донос на священника села Высокая Гора Петра Кубасова и дьячка Алексея Митропольского, изобиловавший подробностями о предосудительном поведении клириков. «Сего 1856 года сентября 16 дня дошло до моего сведения, что села Высокой Горы наблюдавший священник Петр Кубасов вместе с дьячком того же села Алексеем Митропольским, бывши в питейном доме в 1-х числах августа сего года, напились оба пьяными до такой степени, что не могли дойти до своего дома; а потому села Высокой Горы мирской начальник, казенный крестьянин Никита Григорьев вынужденным был нарядить своих одножителей... дабы они впрягли лошадь в телегу, взяли их обоих из питейного дома и увезли домой...» (ГА РТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 5294. Л. 5–5 об.).

Консистория назначила предварительное расследование. Как оказалось, причина кляузы крылась в столкновении свящ. Стефана Шумковского и части крестьян с одной стороны, и свящ. Петра Кубасова и дьячка Митропольского — с другой. В силу ряда проступков свящ. С. Шумковского, свящ. Петр Кубасов был назначен наблюдающим за его приходом, с чем не согласилась часть сельчан. Энергичный, но чужой им пастырь в скором времени обнаружил утаенную церковным старостой приличных размеров сумму в размере 215 руб. серебром, о чем добропорядочно сообщил архиерею и благочинному. Последний подверг средства изъятию (ГА РТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 5294. Л. 11). С этого момента для свящ. Петра Кубасова началась череда неприятностей. Сподвижники свящ. С. Шумковского из числа местных крестьян в один из дней пьяными ввалились в церковь во время богослужения, мешая священнику выполнять обязанности (ГА РТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 5294. Л. 15). Затем, вероятно, по наветам Шумковского, они взволновали и все село, представив дело так, будто бы изъятые деньги были мирскими и в церкви находились лишь на хранении. В адрес свящ. Петра Кубасова

и его причетника посыпались оскорбления и угрозы. Дело дошло до того, что крестьяне отказались снабжать священника сеном, что неуклонно исполнялось ими исстари.

Официально объявленный повальный обыск, вероятно, несколько остудил крестьян². В ходе следствия только староста Григорьев, находясь, к слову, под присягой, продолжал настаивать на подлинности истории с питейным домом, в то время как остальные соучастники оговора пошли в отказ. Прихожане в количестве более пятидесяти человек хоть и подтвердили, что время от времени видели священника Петра Кубасова и дьячка Митропольского нетрезвыми, но до крайностей, описанных в доносе, дело не доходило. Результаты обыска и вскрывшиеся подлинные обстоятельства конфликта, между тем, положительного эффекта не принесли, поскольку священник С. Шумковский и не думал сдаваться. Продолжая свою линию, вместе с Григорьевым они отыскивали некоего хронически хмельного рязанца Стефанова, завсегдага высокогорского питейного дома, который публично должен был подтвердить пребывание священника Петра Кубасова и дьячка Митропольского в кабаке и их крайнее опьянение. Однако persona свидетеля оказалась настолько неудачной, что клеветанные закономерно и обоснованно заявили ей отвод.

В конечном счете, ввиду абсурдности ситуации, духовная консистория приняла решение о несостоятельности доноса и бесперспективности дальнейших разбирательств. Священник Петр Кубасов и дьячок Алексей Митропольский были освобождены от ответственности с традиционным внушением впредь «вести себя благочестиво». Однако никаких санкций в отношении провокаторов и доносчиков епархиальной властью применено не было, что равно можно рассматривать как нежелание консистории усугублять конфликт с крестьянами, от которых причт непосредственно зависел, так и как лояльное отношение к порочной практике ложного доносительства, обусловленное, вероятно, сугубо практическими резонами.

Анализ консисторских следственных документов приводит к выводу, что доносы в своем многообразии выступали важным элементом реализации епархиальной политики. По нашему замечанию, вне зависимости от их типа, в ста процентах случаев доносы становились основанием для запуска процесса дознания. Безусловно, отнюдь не каждый донос был безосновательным или лишённым смысла. Как ни странно, они позволяли правящим архиереям и консисториям своевременно пресекать деструктивные явления в приходской жизни разбросанных по огромным пространствам церковных причтов, администрирование которых в условиях отсутствия связи, дорог и сурового климата само по себе было проблемой невероятно сложной. Однако вопрос правосудия таким образом ставился на довольно зыбкое основание архаичной традиции, при несовершенстве правовых механизмов оказывавшееся в зависимости от целого спектра сугубо субъективных факторов. Практика доносительства препятствовала модернизации церковной правовой системы и совершенствованию правоприменительных подходов. В данном случае государство и Церковь, очевидно, двигались не только асинхронно, но и в разных направлениях.

Тем не менее в массе дел Казанской духовной консистории нам удалось отыскать по крайней мере два случая, результатом которых стало наказание недобросовестных доносчиков. Первый случай датируется 1886 г. и связан с доносом крестьянина Волкова на чистопольского священника Николая Зефирова (ГА РТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 7250. 69 л.). Тогда следствие установило невиновность священнослужителя, а доносчик признал лживый характер клеветы, за что и был принужден публично извиниться перед священником Н. Зефировым, «поклонясь в ноги». Примечательно, однако, что Волков был безграмотным, так что в составлении извета на имя архиерея ему кто-то оказал активное содействие. Данное лицо, впрочем, осталось неизвестным. Во втором случае обнаружена запись в ведомостях о лицах, заключенных в монастырях Казанской

² Глубинный страх крепостных крестьян перед государственным или помещичьим наказанием за бунтарство и иное «своеволие» — явление в источниках хрестоматийное. Поддержание его на должном уровне вплоть до отмены крепостного права почиталось чуть ли не священной обязанностью государственного и частных владельцев [Степченко, 2013, 44].

епархии за 1903 г. В ней говорится о заключенном на две недели в Космодемьянский Михайло-Архангельский монастырь псаломщике, наказанном за подстрекательство прихожан к подаче лживого доноса на своего священника (ГА РТ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 118965. 78 л.). Впрочем, обстоятельства дела неясны: собственно донос явился непосредственной причиной наказания или же его следствие — социально опасное явление в виде нарушения крестьянами общественного спокойствия? При этом не может не броситься в глаза, что наместник монастыря в записи использовал именно термин «ложный донос», а не законодательно установленный «оговор».

Как бы то ни было, но вышеприведенные случаи вряд ли способны существенно скорректировать описываемую картину. Положение дел в части обозначенной проблемы все равно продолжало оставаться сложным, и даже к началу XX в. находилось под давлением не рациональных подходов, а негласной традиции, что постепенно усиливало не только правовой, но и психологический диссонанс в духовном сословии и в обществе в целом.

Источники и литература

Источники

1. ГА РТ — Государственный архив Республики Татарстан. Ф. 4. Оп. 1. Д. 5294. Л. 5–5 об., 11, 15; Ф. 4. Оп. 1. Д. 7250. 69 л.; Ф. 4. Оп. 1. Д. 118965. 78 л.
2. Дудышкин (1861) — *Дудышкин С. С.* Современная хроника России // Отечественные записки. 1861. Октябрь.
3. Канонические правила — Канонические правила Православной Церкви с толкованиями. Карфагенский собор 393–419 гг. URL: https://azbyka.ru/otechnik/pravila/pravila-i-sobory-pravoslavnoj-cerkvi-karfagenskij-sobor/#0_90 (дата обращения: 26.02.2022).
4. Кони (1873) — *Кони А. Ф.* Из записок и воспоминаний судебного деятеля. URL: http://lib.ru/MEMUARY/KONI_A_F/igumenia.txt (дата обращения: 27.02.2022).
5. Правила — Правила IV Вселенского Собора. URL: <https://sedmitza.ru/lib/text/435474/> (дата обращения: 01.01.2022).
6. Уголовное Уложение — Уголовное Уложение, высочайше утвержденное 22 марта 1903 г. С приложением предметного алфавитного указателя. СПб., 1903.
7. Уложение — Уложение о наказаниях 1845 г. СПб., 1845.
8. Устав — Устав духовных консисторий 1841 г. СПб., 1841.
9. Устав — Устав духовных консисторий 1883 г. СПб., 1900.
10. Устав — Устав уголовного судопроизводства 1864 г. СПб., 1864.
11. Щебальский (1861) — *Щебальский П. К.* Черты из народной жизни в XVIII веке // Отечественные записки. 1861. Октябрь.

Литература

12. Волужков (2018а) — *Волужков Д. В.* К вопросу о презумпциях и фикциях в современном церковном судопроизводстве // Христианское чтение. 2018. № 2.
13. Волужков (2018б) — *Волужков Д. В.* К вопросу об основаниях церковного судопроизводства: на примере «Положения о церковном суде Русской Православной Церкви» от 2008 г. // Христианское чтение. 2018. № 3.
14. Волужков (2019) — *Волужков Д. В.* Отдельные вопросы церковного права в сравнении с правом светским. Комментарий к публикации // Вестник Исторического общества. 2019. № 1 (3).
15. Марк Святогоров (2019) — *Марк (Святогоров), иером.* Роль и значение презумпции невиновности в светском и церковном суде // Вестник Исторического общества. 2019. № 1 (3).

16. Марк Святогоров, Тарнакин (2018) — *Марк (Святогоров), иером., Тарнакин Н. А.* Юридические фикции и презумпции в церковном судопроизводстве (по Положению о Церковном суде 2008 г.) // *Христианское чтение*. 2018. № 1.
17. Нерар (2011) — *Нерар Ф. К.* Пять процентов правды. Разоблачение и доносительство в сталинском СССР. 1928–1941. М.: РОССПЭН, 2011. 398 с.
18. Оспенников (2018) — *Оспенников Ю. В.* О подходах к трактовке фикций в светском и церковном праве (О статье иеромонаха Марка (Святогорова) и Н. А. Тарнакина «Юридические фикции и презумпции в церковном судопроизводстве») // *Христианское чтение*. 2018. № 2.
19. Степченко (2013) — *Степченко В. А.* Аксаковы об изменении культурно-нравственных отношений крестьян и помещиков в контексте социально-экономического развития России первой половины XIX в. // *Омский научный вестник*. 2013. № 2 (116). С. 42–45.
20. Тарнакин (2019) — *Тарнакин Н. А.* Церковный суд и суд светский: общее и различное в принципах // *Вестник Исторического общества*. 2019. № 1 (3).

А. М. Гагинский

Теоэстетика в контексте православного богословия

УДК 27-1+111.85+7.01

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_182

Аннотация: В статье рассматриваются некоторые аспекты теоэстетики — богословского направления, которое в 60-х гг. прошедшего века начал развивать Х. У. фон Бальтазар. Автор показывает, что в этом направлении раскрывается традиционное христианское мировосприятие. Опираясь на С. С. Аверинцева, автор утверждает, что теоэстетику можно считать неотъемлемой частью истории христианства, что особенно ярко проявилось в русской православной традиции, которая начинается с богословия красоты. Отмечается, что осмысление идей Бальтазара можно встретить у таких современных православных авторов, как Д. Б. Харт, Дж. П. Мануссакис, А. С. Филоненко, О. Б. Давыдов. Разнообразие подходов перечисленных авторов связано с тем, что теоэстетика преодолевает не только конфессиональные, но и многие философские преграды. Вместе с тем показывается укорененность теоэстетики в святоотеческой мысли, что связано с многолетней работой Бальтазара, посвященной латинской и греческой патристике. Тем не менее автор отмечает, что метафизика для швейцарского богослова есть прежде всего история западной мысли, которая не учитывает восточную традицию после прп. Максима Исповедника (фигура В. С. Соловьева, которого он рассматривает, не меняет общей концепции). Здесь открывается возможность критического диалога с Бальтазаром, и все же автор полагает, что швейцарский богослов прав в том, что на рубеже XIII–XIV вв. происходит важный поворот в истории европейской интеллектуальной культуры, а потому история метафизики, описанная Бальтазаром, остается актуальной и плодотворной, хотя и нуждается в некоторых уточнениях и дополнениях.

Ключевые слова: теоэстетика, богословие, православие, патристика, красота, счастье, существование, форма, искусство, деэстетизация богословия, «расколдовывание мира», Х. У. фон Бальтазар.

Об авторе: **Алексей Михайлович Гагинский**

Кандидат философских наук, Институт философии РАН.

E-mail: algaginsky@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9412-9064>

Для цитирования: Гагинский А. М. Теоэстетика в контексте православного богословия // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 182–197.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Aleksey M. Gaginsky

Theoaesthetics in the Context of Orthodox Theology

UDK 27-1+111.85+7.01

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_182

Abstract: This article examines some aspects of the Theoaesthetics – a theological trend that H. U. von Balthasar began to develop in the 1960s. The author shows that this theological direction reveals the traditional Christian worldview. Relying on S. S. Averintsev, the author argues that theoaesthetics can be considered an integral part of the history of Christianity, which is particularly evident in the Russian Orthodox tradition, which begins with a theology of beauty. It is noted that a reflection of Balthasar's ideas can be found in such contemporary Orthodox authors as D. B. Hart, J. P. Manoussakis, A. S. Filonenko, and O. B. Davydov. The diversity of approaches is due to the fact that theoaesthetics overcomes not only confessional, but also many philosophical barriers. At the same time, it shows the rootedness of theoaesthetics in theological thought. Nevertheless the author notes that for the Swiss theologian metaphysics is primarily the history of Western thought, which does not take into account the Eastern tradition after Saint Maximus the Confessor (the figure of Vladimir Solovyov does not change the general concept). Here the possibility of a critical dialogue with Balthasar opens up, and yet the author believes that the Swiss theologian is right in saying that at the turn of the 13th to 14th centuries there is an important turn in the history of European intellectual culture, and therefore the history of metaphysics described by Balthasar remains relevant and fruitful, although it needs some refinements and additions.

Keywords: Theoaesthetics, Theology, Orthodoxy, Patristics, Beauty, Happiness, Existence, Form, Art, Deestheticization of Theology, Desculpting the World, H. U. von Balthasar.

About the author: **Alexey Mikhailovich Gaginsky**

Ph.D. in Philosophy, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: algaginsky@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9412-9064>

For citation: Gaginsky A. M. Theoaesthetics in the Context of Orthodox Theology. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 182–197.

1. Контекст теозстетики

Несколько непривычное пока еще слово «теозстетика» (богословская эстетика) — это попытка терминологически зафиксировать крайне важную черту христианского мировосприятия, которая выражается в особом отношении к красоте, понимаемой как нечто принципиальное, столь же необходимое и конститутивное, как добро или истина. Невозможно представить христианство без этического измерения, однако часто упускают из виду, что в действительности оно не в меньшей степени должно быть и эстетичным. Разумеется, красота здесь понимается как нечто большее, чем просто «то, что нам нравится» (Толстой, 1983, 93)¹. Как заметил однажды С. С. Аверинцев, «красота обряда или иконы — не „просто“ красота, но критерий истины, и притом наиболее важной из истин» [Аверинцев, 2006, 604]². Иначе говоря, теозстетику можно считать неотъемлемой частью истории христианства, что особенно ярко проявилось в русской православной традиции, которая буквально начинается с богословия красоты³. В связи с этим можно обратиться внимание на замечание А. Г. Рукавишников: «Складывается парадоксальная ситуация — появившись в лоне греко-византийского богословия и получив свое имплицитное развитие внутри православной традиции, эксплицитный статус теозстетика получает на Западе, преимущественно в рамках католического богословия. (Справедливости ради надо признать, что один из основателей эксплицитной теозстетики Ганс Урс фон Бальтазар отдает должное восточно-христианской традиции и в определенной степени восстанавливает исходный status quo...)» [Рукавишников, 2019, 204]⁴.

С формальной точки зрения теозстетика — это большой проект, который в 60-х гг. прошедшего века начал разрабатывать католический богослов Х. У. фон Бальтазар (1905–1988)⁵. Поскольку его подход по существу не был ориентирован конфессионально, данный проект достаточно быстро перерос такого рода ограничения и стал интересен широкому кругу христианских мыслителей. В частности, осмысление идей Бальтазара можно встретить у столь разных православных авторов, как Д. Б. Харт, Дж. П. Мануссакис, А. С. Филоненко, О. Б. Давыдов, из чего следует, что теозстетика преодолевает (разумеется, не отменяя) не только конфессиональные, но и многие философские преграды⁶. Так, если Харт полемизирует с постмодернизмом и развивает

¹ В противоположность этому ее можно рассматривать с подлинной метафизической глубиной: «В действительности красота есть не что иное, как непосредственное выступание безосновности основания из всего основанного. Она есть прозрачность, видимость таинственного фона бытия сквозь явление» [Бальтазар, 2013б, 240].

² Однако проблема в том, что эта сторона христианства настолько ослаблена и обесценена, что требуется специальное усилие для того, чтобы вернуть красоту на ее исходные позиции: «Речь идет не о том, чтобы по прихоти отправить красоту на непроторенный запасной путь, а чтобы вернуть ее на прежний, магистральный, не утверждая при этом преимущества эстетического принципа перед логическим и этическим» [Бальтазар, 2019, IX].

³ Речь идет, разумеется, об обращении князя Владимира. Подробнее см. в уже упомянутой статье: [Аверинцев, 2006, 603–609]. О том, насколько богословская эстетика естественна для современного православного богословия, можно судить по книгам П. Евдокимова, О. Клемана или митр. Антония Сурожского (см.: [Евдокимов, 2005; Клеман, 2004; Антоний Сурожский, 2020]; см. также: [Филоненко, 2022, 105–118; Богословие красоты, 2013]).

⁴ См. также: [Рукавишников, 2018, 109–119; Овчаренко, 2018, 48–64].

⁵ См. его пятнадцатитомное произведение «Слава Господа» (Herrlichkeit), которое включает в себя три связанных блока: теозстетика (Eine theologische Ästhetik, 1961–1969), теодраматика (Theodramatik, 1971–1983) и теологика (Theologik, 1985–1987). О самом Бальтазаре см.: [Гуерьеро, 2009].

⁶ Впрочем, точнее было бы сказать не «преодолевает», а *предшествует* такого рода преградам, поскольку конфессиональные и философские разделения — это уже более поздний

вариант «сильной теологии», испытав влияние Дж. Милбанка и радикальной ортодоксии, то Мануссакис, будучи учеником Р. Керни и Ж.-Л. Мариона, опирается на пост-модернистские практики и ближе к «слабой теологии» [Харт, 2010; Мануссакис, 2014]. И если первый подход стремится реабилитировать метафизику, то второй пытается ее преодолеть, разрабатывая «постметафизическую теологию». Оба подхода достаточно сильно, как по стилистике, так и по методологии, отличаются от метанарратива Бальтазара, но вместе с тем остаются в широком русле теоэстетики. Интересный синтез обоих подходов представлен в работах А. С. Филоненко, который не только опирается на упомянутых авторов, но и вводит новые фигуры в обсуждение (митр. Антоний Сурожский, С. С. Аверинцев и др.)⁷, снимая противопоставление «слабой» и «сильной» теологии [Филоненко, 2018; Филоненко, 2022]. Еще один подход к теоэстетике, инспирированный Хартон и вслед за ним стремящийся выйти за пределы конфессиональных рамок, представлен в работах О. Б. Давыдова, которые отличаются высокой степенью риторичности [Давыдов, 2020; Давыдов, 2021]. Такое методологическое разнобразие связано с тем, что теоэстетика ориентирована не на полемику или деконструкцию — что стало, к сожалению, едва ли не основным методом современной теологии, — но на восстановление позитивного христианского мировосприятия. Впрочем, было бы ошибкой полагать, что речь идет о построении некоего *внеконфессионального* богословия. С моей точки зрения, такого попросту не существует. Например, Бальтазар всю жизнь оставался вполне традиционным католиком, принимающим специфические черты этого вероучения, которые неприемлемы для православных. Но вместе с тем он стремился найти способы плодотворного диалога с Восточной Церковью [Balthasar, 1988, 95–105]⁸. Поэтому важно подчеркнуть, что теоэстетика не снимает такого рода вопросов, она просто ориентирована на более изначальное, что есть общего у всех христиан, она обращена ко всему миру и говорит, опираясь на святоотеческое наследие. И с этой точки зрения теоэстетика не только ни в чем не расходится с православным вероучением, но является его прямым выражением и продолжением.

Необходимо пояснить, что речь идет не о попытке выстроить некое эстетствующее богословие и таким образом придать ему призрачный ореол актуальности — эта задача была бы сколь простой, столь и бессмысленной. Возвращение красоты — это попытка вернуть ракурс, «который когда-то всецело определял богословие» [Бальтазар, 2019, IX]; можно сказать, что это попытка заново научиться видеть мир по-христиански, или преодоление кризиса христианской культуры. Иначе говоря, задача состоит в том, чтобы выйти навстречу Богу, найти способ встретиться с Ним. Ибо недостаточно «вернуть Бога в мышление» [Ямпольская, 2011, 107] — чем довольно безуспешно занимается постметафизическая теология, — скорее, нужно вернуть мышление к Богу. Но и этого было бы недостаточно: отношения с Богом включают и чувства, то есть всего человека (Мф 22:37). Исходя из этого, «мы могли бы описать *богословскую эстетику* именно как ту сферу, которая... рассматривала бы Бога как возможный „объект“ опыта» [Мануссакис, 2014, 21]⁹. Поэтому не будет преувеличением

культурный слой, тогда как теоэстетика говорит о красоте изначальной — богословии славы Божией.

⁷ В настоящее время фигура Аверинцева заново раскрывается именно с этой точки зрения: «Он считает, что порождающим богословское усилие местом является теоэстетика, или богословие славы Божией. <...> Для меня богословие славы Божией у Аверинцева — это одна из парадигм православной теоэстетики» [Филоненко, 2022, 113–114]. А. В. Марков изучает, каким образом в работах С. С. Аверинцева «выстраивалась „теоэстетика“ — богословская аргументация, основанная на понятиях красоты, искусства, премудрости, осуществляющих критику секулярных презумпций познания» [Марков, 2020, 122–136].

⁸ См. также: [Гуерьеро, 2009, 180–182; Солонченко, 2021, 74–92].

⁹ Хотя точнее было бы сказать «„субъекта“ опыта». Интересно, что схожим образом Э. Лаут описывает значение «Добротолубия»: «Почему же „Добротолубие“ стало столь значимым событием? Если кратко, в нем был предложен подход к богословию как науке, имеющей в своем центре опыт переживания Бога — опыт, выраженный в молитве, в результате которого человек, ищущий Бога, совершенно преобразуется. Такой подход исключает рассмотрение Бога

сказать, что теозэстетика фактически совершает переход по ту сторону секулярности, и в этом, с моей точки зрения, заключается одно из главных достоинств этой богословской оптики¹⁰. Как заметил Э. Гуеррьеро, «здесь речь идет о взгляде на природу, весьма близком воззрениям древних и признающем достоинство творения, в котором явлен Бог. Таким образом, форма есть божественное, след и отпечаток Бога в творении. Вот почему ни Гёте, ни Бальтазар не были затронуты искушением атеизма» [Гуеррьеро, 2009, 19 (с изм.)]. Мне кажется, это очень важный и тонкий момент: атеизм преодолевается не путем апофатики и обесценивания мира¹¹, а путем его оправдания и преображения, благодарения и восхищения (Пс 18:2; Рим 1:20). Ниже я раскрою это утверждение чуть более подробно.

2. Теозэстетика и патристика

Теперь следует отметить крайне важную особенность мировоззрения Бальтазара, а именно христоцентричность: о чем бы ни писал швейцарский богослов, в центре всегда находится фигура Христа. Но надо понимать, что христологическая проблематика была в полной мере раскрыта лишь в эпоху патристики, поэтому теозэстетика неразрывно связана со святоотеческим взглядом на мир. Позволю себе назвать этот подход рекапитуляцией, то есть восстановлением во Христе утраченного порядка¹². В данном случае я использую это понятие в широком смысле: как человечество восстановлено во Христе, так и вся культура должна быть восстановлена через христианство. Как пишет Бальтазар,

Тем самым мы оказываемся перед центральным понятием богословия Иринейя — идеей *рекапитуляции*: она также материально выражает формальную сторону метода, ведь она есть формообразующий момент мира и его истории как таковой. <...> Христос, который в «конце времен» стал человеком, связывает все текучее в сущностное и смысловое целое... само время через рекапитуляцию приобретает доброкачественность перед лицом вечности [Бальтазар, 2020, 48–49].

как некой концепции, философской гипотезы или высшего морального гаранта» [Лаут, 2020, 7]. Как известно, *φιλοκαλία* значит «любовь к прекрасному», перевод «прекрасного» как «доброе» стал возможен лишь потому, что эти понятия внутренне связаны, поэтому там, где говорится о добре, предполагается красота, и наоборот.

¹⁰ Отнюдь не случайно, что Бальтазар оказал сильное влияние на одного из главных теоретиков постсекулярности — Дж. Милбанка. См.: [Милбанк, 2022; Узланер, 2020].

¹¹ Хотя такой путь возможен и даже *необходим*, сам по себе он критически недостаточен: *апофатика преодолевает атеизм, но не богооставленность*, которая при отсутствии положительного опыта возвращает обратно к атеистическому разочарованию, попутно рождая гибридные формы «слабых теологий». Как пишет Х. У. фон Бальтазар: «Увы, мы зрим славу Божью только гадательно, как бы чрез мутное стекло, даже до величайшего парадокса — богооставленности Христа на кресте. Но именно христианская вера уникальна тем, что она в самом деле видит, что Бог, который превосходит всякое понимание, не исчезает в сумерках невыразимого — как это свойственно богам в иной мистике, — где человеку остается лишь лишиться дара речи и в итоге замолчать, но что этот все превосходящий Бог снисходит к нам, приближается ближе и ближе, становясь все более щедрым и все более требовательным одновременно, до тех пор, пока то, что человек может понимать, не станет таким сияющим, таким ослепляющим, что оно переполняет его. *Только таким образом может негативное богословие быть христианским и представлять собой вершину позитивного богословия*» [Бальтазар, 2013а, 7] (курсив мой — А. Г.).

¹² Термин рекапитуляция (лат. *recapitulatio*, греч. ἀνακεφαλαιώσις) принадлежит сщмч. Иринею Лионскому (II в.) и буквально означает «переоглавление, возглавление заново», развивая мысль апостола: «в устроении полноты времен, чтобы все возглавить во Христе (ἀνακεφαλαιώσασθα τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ)» (Еф 1:10); как пишет сщмч. Иринея, «Сын Божий воплотился, воочеловечился и заново возглавил (*recapitulavit*) в Себе длинный ряд людей» (*Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* III 18. 7).

Иначе говоря, теозстетика — это христоцентричная оптика, в которой отношения людей и вся культура обретают доброкачественность через рекапитуляцию, поскольку этика и эстетика в конечном счете осмысливаются через фигуру Христа, связующего все воедино: «Красота тесно связана с формой (отсюда латинское *formosus*), делающей прекрасное видимым и достойным удивления и любви. В христианстве красота — это Слава Божия, явленная нам в Иисусе Христе» [Гуерьеро, 2009, 207]. В этом смысле красота — это отнюдь не только эстетическое понятие, оно в не меньшей степени этическое и богословское: «„Этическое“ реализуется именно в контурах „эстетического“: за совершенством каждого слова, каждого жеста, каждой встречи Сына Человеческого стоит напряжение всей Божественной и человеческой „экзистенции“, жизни и смерти, неба и ада, которое делает его, совершенство, возможным» [Бальтазар, 2020, 5].

Будучи блестящим специалистом по патрологии, Бальтазар писал о сщмч. Иринеи Лионском, Оригене, свт. Григории Нисском, блж. Августине и авторе Ареопагитского корпуса, которого назвал «самым эстетическим из христианских богословов» [Бальтазар, 2020, 178]. За работу о прп. Максиме Исповеднике в 1965 г. он был награжден Золотым крестом Святой горы Афон¹³, что свидетельствует о высокой оценке его деятельности в православной среде. В связи с этим не будет преувеличением сказать, что важнейший импульс теозстетики следует искать именно в святоотеческом наследии: «Бальтазар стремился... вновь открыть свежесть христианской мысли греческих и латинских отцов» [Гуерьеро, 2009, 39]¹⁴. Впрочем, он постоянно обращался и к более поздним авторам — средневековым, новоевропейским, современным, что позволило ему создать проект, который опирается на традицию и одновременно смотрит в будущее, не игнорируя ни классические, ни современные формы творчества. Иначе говоря, этот проект актуализирует традицию, делает ее современной, а не пытается вернуть нас в прошлое, развивая специфическую форму культурной амнезии. Поэтому речь идет не столько о «возвращении к отцам», сколько о возвращении отцов к нам.

Еще одной методологической особенностью этого подхода является то, что эстетика рассматривается не исторически, как развитие от примитивных форм к более сложным (что само по себе крайне сомнительно), но как единое целое, которому причастны творцы разных времен:

...последовательная история богословской эстетики не может быть написана, поскольку ее просто не существует. В новых композициях интеллектуальной истории из метаисторического центра всякий раз пробиваются лучи оригинальных воззрений, которые, хотя и могут быть соотнесены друг с другом в исторической перспективе, зачастую эксплицитно соизмеряют себя друг с другом, черпают из великой традиции и отталкиваются от нее, но делают это не вплетением нитей в уже существующую ткань, а силой тотального видения. <...> На этом поле наблюдается столь же ничтожное развитие, что и в области мистики — а иначе и не бывает: *les philosophes n'ont pas d'élèves* (Пегги). Это наблюдение может несколько приглушить энтузиазм по поводу догматического развития богословия [Бальтазар, 2020, 12]¹⁵.

Такая установка позволяет включить в поле богословской рефлексии различные формы творчества, в том числе современные, что обогащает первое и наделяет

¹³ Ehrung eines Schweizer Theologen // Basler Volksblatt. Basel, 1965. März, 29. Сама работа о прп. Максиме теперь имеется на русском: [Бальтазар, 2021б].

¹⁴ Подробнее см. раздел «Отцы Церкви» в книге: [Гуерьеро, 2009, 33–68]. Это вполне закономерно в контексте *nouvelle théologie* — направления, которое в середине прошлого столетия стало достаточно популярным в католической среде. Как заметил А. Филоненко, «В то время в католическом богословии происходит поворот к отцам Церкви, и Бальтазар начинает писать свои знаменитые биографические и богословские работы. Фактически это католическая неопатристика» [Филоненко, 2022, 69].

¹⁵ Фраза Ш. Пегги: «У философов нет учеников».

смыслом второе¹⁶. Однако истоки этой методологии связаны не только с рекапитуляцией культуры, но и с определенной интерпретацией истории метафизики. В частности, Бальтазар полагал, что после Фомы Аквинского институциональные богословы, которые могли бы «без всякого эпигонства представить лучезарную силу откровения Христа», стали крайне редкими, вследствие чего

...сегодня это в большинстве своем светские авторы, обладающие достаточным богословским образованием, которые с более ясным видением и большей формообразующей силой, чем школьные богословы, могут нести дальше эту идею, придавая ей ту ширину и глубину, которая профессиональным богословам сегодня уже не представляется возможной. Линия разрыва, которая... была проложена где-то на переломе XIII и XIV веков, никоим образом не трактуется в полемическом смысле; она только отражает прискорбный, но неопровержимый факт. <...> После Фомы школьное богословие по большей части вплоть до XVIII века и вновь со второй половины XIX века было комментарием к нему [Бальтазар, 2020, 7–8].

С этой точки зрения теозетика наследует классическим богословским работам в плане методологии, с той лишь разницей, что уделяет больше внимания позитивному опыту мирских авторов¹⁷. В той части работы, которая посвящена «мирянским стилям» богословия, Бальтазар продолжает эту мысль:

Данте пишет свои основные произведения на просторечии примерно в 1300 году, и сознательно совершает важный шаг в истории человечества. Он наследует латинской схоластике, но она остается позади него. После Фомы Аквинского — сам скорее философ, нежели богослов, — ни один богослов, писавший на латыни, если исключить эксперименты Кузанца, не стал событием в интеллектуальной истории; даже Суарес оказал влияние главным образом как философ, тогда как комментаторы Фомы, сменявшие друг друга вплоть до эпохи Просвещения, явным образом идентифицируются как эпигоны [Balthasar, 1984, 365].

Впрочем, здесь следует отметить, что во второй половине XX в. значение поздней схоластической мысли было несколько пересмотрено, в результате чего Фома уже не представляется вершиной средневековой мысли, после которого она пошла на спад, постепенно погружаясь в полное забвение [Вдовина, 2019, 7–9]. Картина истории метафизики оказалась чуть более сложной¹⁸. Это справедливо и еще в одном отношении: метафизика для швейцарского богослова есть история *западной* мысли, которая не учитывает восточную традицию после прп. Максима Исповедника (фигура В. Соловьева, которого рассматривает Бальтазар, не меняет общей концепции). Здесь открывается возможность диалога с Бальтазаром для православных авторов. И все же нельзя не признать, что около XIV в. происходит важный поворот в истории европейской интеллектуальной культуры, а потому история метафизики, описанная Бальтазаром, остается актуальной и плодотворной, хотя и нуждается в некоторых уточнениях.

Итак, оправдание творчества обосновывается богословски и метафизически, причем достигается это с помощью переоценки роли мирян в жизни Церкви и вообще в истории христианства, когда их творчество не отторгается, но наоборот — принимается

¹⁶ Впрочем, лишь в соответствии с древним принципом, сформулированным для христиан свт. Василием Великим: «Полезное приобретаем, вредного избегаем (χρήσιμον καρλωσάμενον, βλαβερὸν φυλαξόμεθα)» (*Basilii Caesariensis. De legendis gentilium* 4.50–51).

¹⁷ Ибо «все, что кем-либо сказано прекрасно, принадлежит нам — христианам (ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστὶ)» (*Justinus Martyr. Apologia secunda* 13.4); ср.: [Бальтазар, 2022, 17]. В настоящее время в издательстве ББИ готовится к публикации том, посвященный мирянским стилям: [Balthasar, 1984].

¹⁸ Поэтому Дж. Милбанк, который в значительной степени опирается на швейцарского мыслителя, под влиянием критики постарался занять некоторую дистанцию по отношению к истории метафизики, представленной Бальтазаром [Милбанк, 2022, 46].

Церковью. Стало быть, теозстетика — это не противоестественное включение истории эстетики в богословие, но умение увидеть в разнообразных формах творчества сияние красоты, добра и истины, через которые проявляется слава Божия.

3. Достоинство творения и теозстетика

С древних времен в христианском богословии бытует представление о том, что Бог сотворил мир in ornamentum majestatis suae — «для украшения Своего величия», то есть тварное сущее есть как бы орнамент, украшение бытия (от ornare — «украшать»), поэтому греки и называли его κόσμος — «стройный порядок, украшение» (*Tertullianus. Apologeticus* 17 // PL. T. 1. Col. 375B). Однако такая эстетическая космология, или *космоэстетика*, свойственная античному и средневековому мировосприятию, в эпоху модерна постепенно стала терять позиции и в конечном итоге была утрачена. Это отчасти связано с «расколдовыванием мира» (*Entzauberung der Welt*)¹⁹ — процессом, первоначально направленным против магических представлений, но после Реформации обращенном на религию в целом. Как писал М. Вебер,

Это абсолютное устранение веры в спасение души с помощью церкви и *таинств* (с последовательностью, еще неведомой лютеранству) было той решающей идеей, которая отличала кальвинизм от католичества. В этом находит свое завершение тот великий историко-религиозный процесс *расколдовывания мира*, начало которого относится ко времени древнеиудейских пророков и который в сочетании с эллинским научным мышлением уничтожил все *магические* средства спасения, объявив их неверием и кощунством [Вебер, 1990в, 143].

Важно то, что расколдовывание мира постепенно приводит к его обезбоживанию: поскольку «все делается с помощью технических средств и расчета», начинает преобладать механистическая картина мира, в которой уже нет места не только магии, но и Богу. Область религиозного начинает сужаться, место космоэстетики занимает антропоэстетика, когда основания для веры в Бога усматриваются исключительно в человеке, что приводит к росту индивидуализма, сентиментализма, психологизма и мистицизма: «С ростом расколдования мира религиозность неизбежно вынуждена (субъективно) все более прибегать к иррациональным по цели смысловым связям (например, основанным на определенной „настроенности“ или мистическим)» [Вебер, 1990б, 501]. Вселенная как бы опустошается метафизически, она больше не представляет собой прекрасный орнамент, который свидетельствует о славе Господа, но становится враждебной и пустой. Соответственно, человек замыкается в себе и стремится изолироваться от нее, насколько это вообще возможно²⁰. Как отмечает Ч. Тейлор, важнейшим условием расколдовывания мира «стало новое чувство „я“ и его места

¹⁹ М. Вебер поясняет: «Дикарь знает, каким образом он обеспечивает себе ежедневное пропитание и какие институты оказывают ему при этом услугу. Следовательно, возрастающая интеллектуализация и рационализация не означают роста знаний о жизненных условиях, в каких приходится существовать. Она означает нечто иное: люди знают или верят в то, что стоит только захотеть, и в любое время все это можно узнать, что, следовательно, принципиально нет никаких таинственных, не поддающихся учету сил, которые здесь действуют, что, напротив, всеми вещами в принципе можно овладеть путем расчета. Последнее в свою очередь означает, что мир расколдован. Больше не нужно прибегать к магическим средствам, чтобы склонить на свою сторону или подчинить себе духов, как это делал дикарь, для которого существовали подобные таинственные силы. Теперь все делается с помощью технических средств и расчета. Вот это и есть интеллектуализация» [Вебер, 1990а, 713–714]].

²⁰ И. Бродский как-то заметил: «Помню, например, что в возрасте лет десяти или одиннадцати мне пришло в голову, что изречение Маркса „Бытие определяет сознание“ верно лишь до тех пор, пока сознание не овладело искусством отчуждения; далее сознание живет самостоятельно и может как регулировать, так и игнорировать существование» (Бродский, 1992, 234).

в космосе — не открытого, пористого и уязвимого для мира духов и сил, но такого, которое я бы назвал „изолированным“. Но для становления такого изолированного „я“ одного лишь расколдования было недостаточно — человеку требовалась также уверенность в своей способности самому быть творцом морального порядка» [Тейлор, 2017, 35–36]²¹. И в этом отношении уже было на что опереться.

Как гласит широко известное высказывание И. Канта, «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — *это звездное небо надо мной и моральный закон во мне*» (Кант, 1994, 562). Казалось бы, вот гармоничное единство космического и антропологического, однако вслед за этим философ добавляет:

Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как *животной твари*, которая снова должна отдать планете (только точке во вселенной) ту материю, из которой она возникла, после того как эта материя короткое время неизвестно каким образом была наделена жизненной силой. Второй, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа, через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира... (Кант, 1994, 563).

Сколько бы ни наполняло звездное небо удивлением и благоговением душу человека, оно уничтожает его значение, поскольку он чувствует себя лишь точкой во вселенной, неизвестно каким образом получившей жизнь. Вселенная перестает быть домом для человека, в котором уютно и хорошо, она видится чем-то враждебным, а потому хочется стать независимым «от всего чувственно воспринимаемого мира». Человек может надеяться лишь на себя, следовательно, лишь в себе можно искать и следы Божественного. Поэтому Кант отвергает все доказательства бытия Бога, кроме морального — вселенная утратила свою Славу, ничто более не свидетельствует о Боге, кроме нравственного закона в душе²², религия ограничивается долгом и чистым разумом. Таким образом, космоэстетика сменяется антропоэстикой, представленной в разных формах: от религиозного пиетизма до философского идеализма.

Однако, как бы человек ни хотел изолироваться от мира, он является его частью, поэтому процесс расколдовывания естественным образом распространился и на него, то есть после «космологической редукции» последовала антропологическая, как говорит Бальтазар²³. Человек утратил ресурсы независимости, в нем не осталось ничего, что могло бы выделить его из животного мира, даже его прекрасная душа была поставлена под сомнение. И теперь мы не нуждаемся в гипотезе Бога не только для объяснения вселенной, согласно Лапласу, но и для объяснения человека, согласно Дарвину, Марксу и Фрейдю. Теперь человек без остатка раскладывается на животные инстинкты, совокупность общественных отношений и подсознательные желания. Как следствие, «моральный закон» теряет характер императивности...

Все это фактически положило конец христианскому истолкованию мира и человека, забота о которых легла на плечи титанов науки. Объяснительные возможности и стратегии теологии стали сокращаться и практически обнулились к началу прошлого века, она стала как бы вещью в себе, культивирующей свою историю, но почти не имеющей связи с внешним миром и естественными науками. Так,

²¹ Подробнее Тейлор исследует этот процесс в другой работе: [Taylor, 1989].

²² Интенции Канта развивает Гегель: «Звезды могут вызывать в нас удивление своей вечной неподвижностью, но их нельзя признать равными по достоинству конкретным, индивидуальным существам. Материя, наполняющая пространство, рассыпается на бесконечно многие материи, но это первое рассеяние материи может лишь усладить взор. Эта световая сыпь так же мало достойна удивления, как сыпь на теле человека или как многочисленный рой мух» (Гегель, 1975, 87).

²³ См. первые две главы книги: [Бальтазар, 2022, 13–51].

если для традиционного христианского мировоззрения «небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его возвещает твердь» (Пс 18:2), «ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим 1:20), то теперь многие люди не видят ничего, кроме безликих законов природы и камней, валяющихся вокруг²⁴. Проблема в том, что в сложившихся условиях христианство не смогло предложить убедительную стратегию для объяснения мира, вынужденно оставив его «точным наукам» и удовольствовавшись лишь душепопечением, которое не продлилось долго: на смену исповеди пришла психотерапия — и стало «всё окей».

Итак, утрачивая эстетическое измерение, то есть отказываясь от святоотеческого мировосприятия, христианство довольно быстро превращается в «этическую религию»²⁵, которая сама по себе бессильна что-либо сохранить или изменить. При этом и сама эстетика, оставленная без внимания и потерявшая философскую глубину, естественным образом трансформируется²⁶, в результате чего христианская культура становится крайне настроенной, а порой и просто враждебной по отношению к искусству и красоте — и это уже совершенно критическое, почти что катакомбное мировосприятие. Достаточно открыть позднего Л. Толстого, чтобы увидеть эту странную «этическую религию», имитирующую христианство:

Добро, красота и истина ставятся на одну высоту, и все эти три понятия признаются основными и метафизическими. Между тем в действительности нет ничего подобного. Добро есть вечная высшая цель нашей жизни. Как бы мы ни понимали добро, жизнь наша есть не что иное, как стремление к добру, то есть к Богу. <...> Красота же, если мы не довольствуемся словами, а говорим о том, что понимаем, — красота есть не что иное, как то, что нам нравится. Понятие красоты не только не совпадает с добром, но скорее противоположно ему, так как добро большей частью совпадает с победой над пристрастиями, красота же есть основание всех наших пристрастий. Чем больше мы отдаемся красоте, тем больше удаляемся от добра (Толстой, 1983, 93).

Нет никаких сомнений, что христианство предполагает стремление к добру, однако противопоставлять это красоте есть какая-то чудовищная девиация²⁷,

²⁴ Как пишет С. Вайнберг, лауреат Нобелевской премии по физике, «Со времен Давида утекло много воды. Солнце и другие звезды давно уже потеряли особый статус. Мы понимаем теперь, что это шарообразные тела из раскаленного газа, сжимаемые силами тяготения, которым противодействуют силы теплового давления, возникающие за счет термоядерных реакций в сердцевине звезд. О славе Божией эти звезды говорят нам не больше и не меньше, чем камни, валяющиеся вокруг нас» [Вайнберг, 2008, 188].

²⁵ «Межконфессиональные раздоры и „расколдованная“ картина мира подготовили легкий переход к чисто гуманистической религии и религии преимущественно этической; христианская парадигма тем легче на них раскладывается, что обе они выдвигают универсально-гуманистические притязания, на которых зиждется их внутренний универсальный образ» [Бальтазар, 2022, 34].

²⁶ Эта трансформация видна, например, у Гегеля: «В отличие от эстетики Просвещения и эстетики романтиков, Гегель отводит центральное место в своей теории не прекрасному в природе, а прекрасному в искусстве» [Татаренко, 2017, 33], поскольку «внешняя явленность искусства намного выше и истиннее реальной формы, чем то, что мы обычно называем реальностью» (Hegel, 2004, 64). Это обстоятельство, судя по всему, является одним из следствий антропологического поворота, но вместе с тем и шагом в сторону «современного искусства», поскольку довольно скоро, как известно, Гегель будет поставлен Марксом «с головы на ноги» — и все метафизические предпосылки искусства будут утрачены.

²⁷ Вероятно, такое понимание есть как раз следствие антропологического поворота: только долг, только добро — то, что Бальтазар называет гуманистической религией. Впрочем, не следует забывать, что красота имеет «подрывную природу», она может быть опасной, роковой, соблазнительной (см.: [Скрутон, 2021, 40–44]), но это не повод ее бояться и проклинать.

которая не имеет ничего общего со святоотеческим мировосприятием, для которого добро и красота нераздельны: «Благо (τὰγαθὸν) воспевается... и как прекрасное, и как красота... (καὶ ὡς καλὸν καὶ ὡς κάλλος) <...> Сверхсущностное прекрасное (Τὸ δὲ ὑπεροβίον καλὸν) называется красотой (κάλλος) потому, что от Него всему сущему сообщается свойственная каждому красота (καλλονὴν)» (*Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus IV.7*). Какие бы возвышенные моральные намерения ни были у Канта, Гегеля или Толстого, если Красота есть имя Бога, то отвержение красоты есть отвержение Бога, отвержение красоты есть кратчайший способ обесценивания добра...

4. Почему именно красота?

Казалось бы, как вообще можно придавать *такое* значение красоте, которую едва ли кто-то будет считать важной для богословия? Как отмечает Бальтазар,

Из-под католического и протестантского пера как само собой разумеющееся выходит слово «эстетически», когда речь должна идти о подходе в конечном счете несерьезном, исключительно умозрительном и потребительском. И напротив, для приверженцев эстетического мировоззрения этически-религиозное, позитивно-христианское является тем, что непременно искажает или даже делает невозможным верный подход [Бальтазар, 2019, 35].

Ведь сказал же великий писатель, что красота — это лишь «то, что нам нравится», а всякий знает, что каждому нравится свое, поэтому совершенно непонятно, как можно всерьез говорить о теоэстетике как о «первом богословии»²⁸. Более того, не только религия, но и само искусство в XX в. отреклось от красоты. Как заметила Г. Стайн, «назвать произведение искусства красивым — все равно что объявить его мертвым»²⁹. Не выглядит ли богословская эстетика на этом фоне чем-то непростительно легкомысленным, неким курьезом, который не следует принимать во внимание? Как следует из сказанного выше, дело обстоит противоположным образом: «Камень, который отвергли строители, сделался главою угла» (Мф 21:42).

Согласно Х. У. фон Бальтазару, в мире без красоты слабеет «притягательная сила добра» [Бальтазар, 2019, 5], добро становится неубедительным и неинтересным: без красоты оно становится пустым морализаторством. И именно такая ориентированность только на добро приводит к резкому отторжению от христианства, что блестяще продемонстрировал Ф. Ницше:

Трудно найти чисто эстетическому истолкованию и оправданию мира... более разительную антитезу, чем христианское учение, которое и есть, и хочет быть *лишь* моральным, и своими абсолютными мерками, хотя бы, например, уже своей правдивостью Бога, изгоняет искусство, *всякое* искусство в область лжи, — то есть отрицает, проклиная, осуждает его... <...> Ненависть к «миру», проклятие аффектам, страх перед красотой и чувственностью, потусторонний мир, изобретенный для того, чтобы лучше оклеветать этот, на деле же стремление к ничто, к концу, к успокоению, к «субботе суббот» — все это всегда казалось мне, вместе с безупречной волей христианства признавать *лишь* моральные ценности, самой опасной и жуткой из всех возможных форм «воли к гибели» или по крайней мере признаком глубочайшей болезни... (Ницше: *Рождение трагедии*, 2012, 15–16).

²⁸ См.: [Филоненко, 2018, 211 и далее].

²⁹ Эти слова приводит С. Зонтаг и поясняет: «Красивое стало значить „всего лишь“ красивое: нет похвалы более плоской и мещанской». И чуть далее: «Самое мощное и успешное противодействие красоте сложилось в искусстве: красота и забота о красоте получили статус запретов или, как сейчас выражаются, были объявлены элитистскими» [Зонтаг, 2011, 193, 195].

Это звучит как приговор. И самое главное — это должно быть карикатурой, полной противоположностью христианскому отношению к миру и к творчеству, однако никакого противоречия в этих словах почему-то не чувствуется... Как следствие, христианство остается вне искусства, а значит, и вне творчества, вне культуры, то есть оно оказывается где-то на периферии, где только долг и долг. Как будто подлинный образ христианства — аскетическая пустыня, и ничего более: всякий, кто засмеялся, уже согрешил в сердце своем... Поэтому вполне естественно, что искусство в XX в. потеряло христианские ориентиры. И потому удивительно, что до сих пор встречаются случаи, когда религиозные деятели выступают против современного искусства, пытаясь навязать ему моральные нормы. Только откуда этим нормам там взяться, если христиане сами оставили искусство без попечения? Если «христианское учение, которое и есть, и хочет быть *лишь* моральным, и своими абсолютными мерками... изгоняет искусство, *всякое* искусство в область лжи, — то есть отрицает, прокликает, осуждает его...» Как известно, свято место пусто не бывает, в храм искусств пришли иные творцы, навязывать которым христианские ценности просто бессмысленно. Как бы банально это ни звучало, но если христиане хотят видеть высокие произведения искусства, то они должны начать их создавать³⁰. А для этого необходимо создавать условия, при которых появятся соответствующие предпосылки для христианского творчества, то есть прежде всего нужно показать *богословскую необходимость эстетики*, ибо она есть творческое преображение мира. Нужно открыть богословие для эстетики и эстетику для богословия. Поэтому теозстетика представляется совершенно необходимой сегодня.

Х. У. фон Бальтазар называет сложившуюся ситуацию «деэстетизацией богословия» (*Entästhetisierung der Theologie*)³¹. Отказ от красоты приводит к тому, что мир предстает лишь «голой материей», которая «как бы уничтожает мое значение как животной твари», человек лишается способности любить, у него остается лишь моральный долг, который он со временем начинает ненавидеть:

Красота, которую уже не любит и не пестует даже религия, но которая, подобно маске, сдернутой с человеческого лица, обнаруживает на нем черты, которые рискуют никогда не быть распознанными. Красота, в которую мы больше не отваживаемся верить и которую превратили в эфемерность, чтобы проще было от нее избавиться, но которая (как сегодня выясняется) требует столько же мужества и решимости, сколько истина и доброта, и которая не дает себя отделить от двух других своих сестер без того, чтобы в таинственном акте мести не увлечь за собой обе другие. Кто при ее упоминании презрительно поджимает губы, как если бы она была декоративной деталью мещанского прошлого, тот наверняка уже не способен молиться и в скором времени лишится способности любить. XIX век в своем страстном дурмане еще цеплялся за края одежды беглянки, но черты разрушающегося старого мира... сам мир, наполненный Божьим светом, становится

³⁰ Я приведу лишь одно, но таких свидетельств довольно много, к сожалению. Как вспоминала Л. Ратнер, член Союза художников, «Кстати, до сих пор в православии есть такое мнение, что искусство — это жизнь душевного человека, не просвещенного духовно; что искусство заражено грехом, и за счет своего очарования оно может заражать грехом других. И когда я пришла в Церковь, вдруг оказалось, что я занимаюсь чем-то недозволенным. <...> Однако невозможно заниматься искусством, чувствуя, что оно тебе запрещено, что это что-то греховное. Постепенно я перестала выставляться, перестала общаться со своими друзьями, которые меня ценили как художника. Потом почти перестала рисовать. В конце концов я стала погружаться в глубокую депрессию... В какой-то момент я дошла до того, что стала думать: зачем я крестилась, зачем я в эту Церковь вообще пришла, загубила свою жизнь. <...> Собственно, эту историю я рассказала, чтобы было понятно, как я пришла к идее, что любое искусство — от Бога, если оно — настоящее искусство» [Ратнер, 2020, 14–15, 17]. Действительно, искусство *может* за счет своего очарования «заражать грехом других», но лишь потому, что это не христианское искусство...

³¹ См.: [Бальтазар, 2019, 29–61].

призраком и сном, романтикой, а вскоре станет только музыкой, но там, где про-
реживаются облака, проступает невнятная картина страха, нагой материи; и, по-
скольку ничего больше нет, но все же что-то надо обнимать, человеку нашего века
рекомендуют петь эти невозможные гимны, от которых он теряет всякое желание
любить. То же, что для человека больше невозможно, к чему он утратил способ-
ность, делается для него нестерпимым, и он всеми силами стремится это отрицать
или истребить [Бальтазар, 2019, 4-5].

Иначе говоря, утрата красоты имеет не только эстетическое (в узком смысле)
значение, она оказывается фундаментальной величиной, без которой христианство
теряет что-то настолько существенное, что это просто меняет ход истории. Если кра-
сота, истина и добро связаны между собой — а это именно так, — то вполне естествен-
но, что пренебрежение чем-то одним приводит к утрате и других аспектов бытия.
Ибо кто при упоминании красоты презрительно поджимает губы, «тот наверняка уже
не способен молиться и в скором времени лишится способности любить»...

4. Вместо заключения

Все любимое прекрасно. Как же можно любить добро, если оно не прекрасно?
Зачем нужна истина, если она уродлива? Конечно, и добро, и истина будут призна-
ваться, но лишь из вежливости, как бы по инерции. И вот мы имеем современную
ситуацию, с ее постправдой, новой этикой и всем прочим. Вместе с тем это по-
рождает и достаточно популярные сегодня богословские программы, нацеленные
на то, чтобы избавиться от предрассудков прошлого, сделать богословие более со-
временным, то есть признать, что мир «„течет“, как нечто становящееся, как посто-
янно изменяющаяся ложь, которая никогда не приближается к истине, *ибо никакой
„истины“ нет*» (Ницше: *Воля к власти*, 2005, 342). Пустота в сердце, которая приво-
дит к помутнению разума. Как следствие, неспособность любить. Но как говорит
апостол, «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин 4:8).
Бальтазар добавляет: «Любящие больше других знают о Боге, им и должна принад-
лежать теология» [Бальтазар, 2022, 12].

Из сказанного следует, что деэстетизация богословия — это одна из причин
кризиса христианства, которая приводит к отчуждению от культуры, к разделению
религиозного и секулярного. Теоэстетика есть настоящий призыв исправить эту
ситуацию. Причем важно отметить, что в этом призыве нет ничего нового ни для хри-
стианства, ни для искусства, поскольку первое всегда выражало себя в искусстве,
а второе обесмысливается без религиозной составляющей. Мне кажется, весьма удач-
ную и емкую формулировку теоэстетического видения искусства дает Б. Пастернак:
«...искусство всегда служит красоте, а красота есть счастье обладания формой, форма
же есть органический ключ существования, формой должно владеть все живущее,
чтобы существовать и, таким образом, искусство, в том числе и трагическое, есть рас-
сказ о счастье существования» (Пастернак, 2005, 748). В этой краткой фразе в сжатом
виде представлен комплекс понятий, с которыми работает теоэстетика: счастье, суще-
ствование, форма, красота, искусство. Пожалуй, трудно найти более точное и краткое
объяснение того, что такое теоэстетика. Ведь и богословие, в меньшей степени, чем
искусство, есть рассказ о счастье существования.

Источники и литература

Источники

1. Basilii Caesariensis — *S. Basilii Caesariensis. De legendis gentilium* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca)* / Ed. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 31. Col. 564C–589A.
2. Irenaeus Lugdunensis — *S. Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca)* / Ed. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 7. Col. 433–1224.
3. Justinus Martyr — *S. Justinus Martyr. Apologia secunda* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca)* / Ed. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 6. Col. 441–470.
4. Pseudo-Dionysius Areopagita — *Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca)* / Ed. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. T. 3. Col. 586–996.
5. Tertullianus — *Tertullianus. Apologeticus* // *Patrologiae cursus completus (Series Latina)* / Ed. par J.-P. Migne. En 221 t. Paris, 1844–1855. T. 1. Col. 257–536.
6. Бродский (1992) — *Бродский И.* Меньше единицы // *Иностранная литература*. М., 1992. № 10. С. 234.
7. Гегель (1975) — *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1975. Т. 2. 695 с.
8. Кант (1994) — *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 4. 630 с.
9. Ницше: *Воля к власти* (2005) — *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. М.: Культурная революция, 2005. 880 с.
10. Ницше: *Рождение трагедии* (2012) — *Ницше Ф.* Рождение трагедии // *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2012. Т. 1. Ч. 1. С. 7–144.
11. Пастернак (2005) — *Пастернак Б. Л.* Доктор Живаго. Избранное. М.: Эксмо, 2005. 624 с.
12. Толстой (1983) — *Толстой Л. Н.* Что такое искусство? // *Толстой Л. Н.* Собрание сочинений: в 22 т. М.: Художественная литература, 1983. Т. 15. С. 41–221.
13. Hegel (2004) — *Hegel G. W. F.* Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826 / Hrsg. A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon und K. Berr. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004. 297 S.

Литература

14. Аверинцев (2006) — *Аверинцев С. С.* Красота изначальная // *Аверинцев С. С.* София-Логос. Словарь / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Киев: Дух і літера, 2006. С. 603–609.
15. Антоний Сурожский (2020) — *Антоний Сурожский, митр.* Красота и уродство: Беседы об искусстве и реальности. М.: Никея, 2020. 192 с.
16. Бальтазар (2013а) — *Бальтазар Г. У. фон.* Богословие и эстетика // *Богословие красоты* / Под ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. М.: ББИ, 2013. С. 1–11.
17. Бальтазар (2013б) — *Бальтазар Г. У. фон.* Теология. Т. 1: Истина мира. М.: ББИ, 2013. XXIV + 301 с.
18. Бальтазар (2019) — *Бальтазар Г. У. фон.* Слава Господа. Богословская эстетика. Т. 1: Созерцание формы. М.: ББИ, 2019. XIV + 659 с.
19. Бальтазар (2020) — *Бальтазар Г. У. фон.* Слава Господа. Богословская эстетика. Т. 2: Сферы стилей. Ч. 1: Клерикальные стили. М.: ББИ, 2020. VIII + 380 с.
20. Бальтазар (2021а) — *Бальтазар Х. У. фон.* Достояна веры лишь любовь. М.: Теоэстетика, 2022. 192 с.
21. Бальтазар (2021б) — *Бальтазар Г. У. фон.* Космическая литургия: Миросозерцание Максима Исповедника. М.: Познание, 2021. 320 с.
22. Богословие красоты (2013) — *Богословие красоты* / Под ред. А. Бодрова, М. Толстолуженко. М.: ББИ, 2013. 220 с.
23. Вайнберг (2008) — *Вайнберг С.* Мечты об окончательной теории: Физика в поисках самых фундаментальных законов природы. М.: ЛКИ, 2008. 253 с.

24. Вдовина (2019) — *Вдовина Г. В.* Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. 592 с.
25. Вебер (1990а) — *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // *Вебер М.* Избранные произведения / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990. С. 707–735.
26. Вебер (1990б) — *Вебер М.* О некоторых категориях понимающей социологии // *Вебер М.* Избранные произведения / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990. С. 495–546.
27. Вебер (1990в) — *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.
28. Гуерьеро (2009) — *Гуерьеро Э.* Ханс Урс фон Бальтазар. М.: Духовная библиотека, 2009. 328 с.
29. Давыдов (2020) — *Давыдов О. Б.* Откровение Любви. Тринитарная истина бытия. М.: ББИ, 2020. 658 с.
30. Давыдов (2021) — *Давыдов О. Б.* Сияние формы. Этюды о красоте, благе и истине. М.: ББИ, 2021. 279 с.
31. Евдокимов (2005) — *Евдокимов П.* Искусство иконы: Богословие красоты. Клин: Христианская жизнь, 2005. 384 с.
32. Зонтаг (2011) — *Зонтаг С.* Тезис о красоте // *Неприкосновенный запас: Дебаты о политике и культуре.* М., 2011. № 2. С. 191–199.
33. Клеман (2004) — *Клеман О.* Отблески света: Православное богословие красоты. М.: ББИ, 2004. 100 с.
34. Лаут (2020) — *Лаут Э. прот.* Современные православные мыслители: от «Добротолубия» до нашего времени. М.: Паломник, 2020. 620 с.
35. Мануссакис (2014) — *Мануссакис Дж. П.* Бог после метафизики: Богословская эстетика. Киев: Дух і Літера, 2014. 416 с.
36. Марков (2020) — *Марков А. В.* Софийность иконописи в искусствоведении и теории культуры С. С. Аверинцева // *Сборник трудов Якутской духовной семинарии.* Якутск, 2020. Т. 8. С. 122–136.
37. Милбанк (2022) — *Милбанк Дж.* Теология и социальная теория: По ту сторону секулярного разума. М.: Теоэстетика, 2022. 736 с.
38. Овчаренко (2018) — *Овчаренко А. В.* Красота после эстетики: Становление новой богословской категории // *Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение.* М., 2018. Вып. 75. С. 48–64.
39. Ратнер (2020) — *Ратнер Л. Н.* Искусство: язык Бога. От античности до авангарда. М.: Никея, 2020. 304 с.
40. Рукавишников (2018) — *Рукавишников А. Г.* Богословие красоты П. Н. Евдокимова: опыт эстетической экзегетики // *Соловьевские исследования.* 2018. № 4 (60). С. 109–119.
41. Рукавишников (2019) — *Рукавишников А. Г.* К вопросу об имплицитном и эксплицитном модусах функционирования теологической эстетики // *Вестник РХГА.* СПб., 2019. Т. 20. Вып. 2. С. 199–208.
42. Скрутон (2021) — *Скрутон Р.* Красота. М.: Теоэстетика, 2021. 376 с.
43. Солонченко (2021) — *Солонченко А. А.* Тринитарные концепции Г. У. фон Бальтазара и Д. Харта: сходства и различия // *Богословский вестник. Сергиев Посад,* 2021. № 1 (40). С. 74–92.
44. Татаренко (2017) — *Татаренко Н. А.* Понятия искусства и идеала в гегелевской эстетике в свете новых источников // *История философии.* 2017. Т. 22. № 1. С. 27–37.
45. Тейлор (2017) — *Тейлор Ч.* Секулярный век. М.: ББИ, 2017. XIV, 967 с.
46. Узланер (2020) — *Узланер Д.* Постсекулярный поворот: Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. 416 с.
47. Филоненко (2018) — *Филоненко А. С.* Присутствие Другого и благодарность: Контуры евхаристической антропологии. Харьков: Александр Савчук, 2018. 392 с.
48. Филоненко (2022) — *Филоненко А. С.* Теоэстетика. 7 лекций о красоте. М.: Никея, 2022. 272 с.

49. Харт (2010) — *Харт Д. Б.* Красота бесконечного: Эстетика христианской истины. М.: ББИ, 2010. 673 с.
50. Ямпольская (2011) — *Ямпольская А.* Феноменология как снятие метафизики? // Логос. М., 2011. № 3 (82). С. 107–123.
51. Balthasar (1984) — *Balthasar H. U. von.* Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1984. Bd. II: Fächer der Stile. 2. Teil: Laikale Stile. 527 S.
52. Balthasar (1988) — *Balthasar H. U. von.* Der Unbekannte jenseits des Wortes // Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III. Ein-siedeln: Johannes Verlag, 1988. S. 95–105.
53. Ehrung eines Schweizer Theologen // Basler Volksblatt. Basel, 1965. März, 29.
54. Taylor (2006) — *Taylor Ch.* Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989. 624 p.

И. Б. Гаврилов, П. К. Иванов

К характеристике философско-педагогической антропологии П. Д. Юркевича

УДК 1(091)(470):37.01

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_198

Аннотация: Статья посвящена философско-педагогической антропологии одного из крупнейших представителей киевской школы духовно-академической философии П. Д. Юркевича. Показано, что Юркевич позиционировал педагогику в качестве практической философии, призванной указать пути содействия образованию и раскрытию в человеке нравственно-этического начала. Отталкиваясь от православного учения об аскетике, он трактовал термин «воспитание» в смысле питания тела духом, одухотворения. На основе ранее разработанных им «метафизики сердца» и «метафизики любви» ученый создал своего рода «педагогику любящего сердца», направленную на формирование гармонично развитой личности. С помощью глубокого анализа феномена сердца в своей философско-педагогической антропологии Юркевич возвысил педагогическое знание от частных вопросов до уровня целостного мирозерцания. В современных условиях развития информационного общества особого внимания заслуживает тезис Юркевича о том, что получаемая человеком информация оказывает прямое влияние на его волю и характер, почему ученику необходимо сообщать знания только о том, что достойно знания. По мнению авторов статьи, обращение к наследию выдающегося философа может помочь в процессе становления в России национальной системы образования.

Ключевые слова: П. Д. Юркевич, философская антропология, педагогическая антропология, духовно-академическая философия, русская религиозная философия, киевская школа духовно-академической философии, образование, обучение, воспитание, «педагогика любящего сердца».

Об авторах: **Игорь Борисович Гаврилов**

Кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: igo7777@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3307-9774>

Павел Константинович Иванов

Магистр теологии, преподаватель кафедры богословия и аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: pkivanov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6853-8179>

Для цитирования: Гаврилов И. Б., Иванов П. К. К характеристике философско-педагогической антропологии П. Д. Юркевича // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 198–208.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Igor B. Gavrilov, Pavel K. Ivanov

Toward a Characterization of the Philosophical and Pedagogical Anthropology of P. D. Yurkevich

UDK 1(091)(470):37.01

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_198

Abstract: The article is devoted to the philosophical and pedagogical anthropology of one of the largest representatives of the Kiev school of theological and academic philosophy, P. D. Yurkevich. It is shown that Yurkevich positioned pedagogy as a practical philosophy, designed to indicate ways to promote education and reveal the moral and ethical principle in a person. Starting from the Orthodox teaching on asceticism, he interpreted the term “education” in the sense of nourishing the body with the spirit, spiritualization. On the basis of the “metaphysics of the heart” and “metaphysics of love” previously developed by him, the scholar created a kind of “pedagogy of a loving heart”, aimed at the formation of a harmoniously developed personality. With the help of a deep analysis of the phenomenon of the heart in his philosophical and pedagogical anthropology, Yurkevich elevated pedagogical knowledge from particular questions to the level of a holistic worldview. In modern conditions of the development of the information society, Yurkevich’s thesis deserves special attention that the information received by a person has a direct impact on his will and character, why the student needs to be given knowledge only about what is worthy of knowledge. According to the authors of the article, an appeal to the legacy of an outstanding philosopher can help in the process of establishing a national education system in Russia.

Keywords: P. D. Yurkevich, philosophical anthropology, pedagogical anthropology, theological and academic philosophy, Russian religious philosophy, Kiev school of theological and academic philosophy, education, training, upbringing, “loving heart pedagogy”.

About the authors: **Igor Borisovich Gavrilov**

Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of Theology, St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: igo7777@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3307-9774>

Pavel Konstantinovich Ivanov

Master of Theology, Lecturer at the Department of Theology and Postgraduate Student at St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: pkivanov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6853-8179>

For citation: Gavrilov I. B., Ivanov P. K. Toward a Characterization of the Philosophical and Pedagogical Anthropology of P. D. Yurkevich. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 198–208.

В начале XXI в., после десятилетий забвения, труды выдающегося отечественного философа, богослова и педагога, ординарного профессора, декана историко-филологического факультета Московского университета Памфила Даниловича Юркевича (1826–1874) стали привлекать внимание исследователей. Было защищено несколько диссертаций, опубликован ряд статей, рассматривающих, в частности, философско-педагогические и психолого-педагогические воззрения мыслителя. Несмотря на это, до сих пор П. Д. Юркевич известен скорее как крупный представитель духовно-академической философии и мало кто знает, что он был не менее крупным педагогом — одним из родоначальников отечественной философско-педагогической антропологии.

Среди научных работ по рассматриваемой тематике следует отметить: диссертации С. А. Зайцева [Зайцева, 2001], Т. А. Петруниной [Петрунина, 2004], В. Ю. Пинчук [Пинчук, 2004], Е. А. Плеханова [Плеханов, 2004], М. В. Федоровой [Федорова, 2004], В. Н. Бабиной [Бабина, 2005], Н. Л. Полторацкой [Полторацкая, 2006], В. К. Пичугиной [Пичугина, 2009б] и М. А. Шаровой [Шарова, 2010]; статьи В. И. Ильченко [Ильченко, 2007], Л. И. Сорочик [Сорочик, 2008], В. К. Пичугиной [Пичугина, 2009а], Н. М. Брунчуковой [Брунчукова, 2011], Л. А. Грицай [Грицай, 2011], Б. В. Емельянова [Емельянов, 2011], С. В. Бобрышова [Бобрышов, 2011; Бобрышов, 2015], Т. А. Муравицкой [Муравицкая, 2012], М. И. Макарова [Макаров, 2012; Макаров, 2014], И. В. Гребешева [Гребешев, 2015], М. А. Шаровой [Шарова, 2015; Шарова, 2017а; Шарова, 2017б; Шарова, 2017в], Е. Н. Никулиной [Никулина, 2017], Е. В. Антиповой [Антипова, 2019], С. А. Калугиной [Калугина, 2019], А. П. Матвеева [Матвеев, 2019], О. А. Сокирко и Е. Н. Коноваловой [Сокирко, Коновалова, 2019], А. В. Сухоруких [Сухоруких, 2019], Е. А. Цветкова [Цветков, 2019], Н. Л. Полторацкой [Полторацкая, 2020]. Кроме того, частично в разных контекстах философско-педагогическая антропология Юркевича затрагивается в монографиях Е. А. Плеханова [Плеханов, 2002], Б. В. Емельянова [Емельянов, 2014] и С. В. Антонова [Антонов, 2020], а также в статьях А. Т. Павлова [Павлов, 2007], И. Б. Гаврилова и С. В. Антонова [Гаврилов, Антонов, 2019; Гаврилов, Антонов, 2020] и И. Б. Гаврилова и П. К. Иванова [Гаврилов, Иванов, 2021].

В свою эпоху распространения материалистических идей и негативного отношения к идеалистической философии П. Д. Юркевич, по свидетельству современников, на широком общественном уровне услышан не был: «Его философские идеи не создавали в обществе никаких серьезных настроений... Юркевич был слишком высок и слишком серьезен для современного ему общества» [Волынский, 1896, 316–317]. Причину перехода ученого к философско-педагогической проблематике обозначил еще один из первых его биографов и исследователей творчества, земляк, свящ. Александр Ходзицкий в статье, приуроченной к 40-летию со дня кончины Юркевича: «Если общество не способно... воспринимать философскую проповедь идеализма, то остается заняться воспитанием этой способности в грядущих поколениях» [Ходзицкий, 1914, 837–838]. Разработкой теоретических и практических проблем педагогики и психологии мыслитель занимался в третий, последний период своей научной деятельности, в 1864–1872 гг. [Зайцева, 2001, 18]. В частности, эти вопросы рассматриваются в трудах «Чтения о воспитании» (1865), «Курс общей педагогики с приложениями» (1869) — «наиболее замечательной книге по педагогике на русском языке того времени» [Радлов, 1904, 420], а также в ряде статей¹.

Если философия, по мысли Юркевича, изучает человека с точки зрения его сути и предназначения, то педагогика должна объяснять, как именно в результате воспитания можно содействовать становлению и раскрытию в нем нравственно-этического начала [Плеханов, 2002, 206]. С помощью такого подхода Юркевич позиционировал педагогику в качестве практической философии [Плеханов, 2004, 35] и, наряду с его известными современниками Н. И. Пироговым и К. Д. Ушинским, стал

¹ Таких как «Общие основания методики» (1865), «План и силы для первоначальной школы» (1870), «Идеи и факты из истории педагогики. По поводу сочинения Моззалева „Очерки истории воспитания и обучения“» (1870), «Будущность звуковой методы» (1872).

родоначальником гуманистического направления философско-педагогической антропологии. Названные ученые XIX в. заложили основы специального исследования человека как воспитуемого с целью привести образовательный процесс в соответствие с человеческой природой [Пичугина, 2009а, 12].

Источниками педагогической науки Юркевич считал антропологию, основанную на Божественном Откровении и данных психологии, накопленный практический педагогический опыт человечества и научные исследования педагогов-ученых (Юркевич, 1869, 41–42). Следуя учению отцов Православной Церкви², мыслитель был сторонником трихотомической концепции устройства человека, выделяя в нем тело, душу и дух. Согласно данной концепции, дух, будучи во главе всего, должен руководить душой, а через нее и телом. Он есть непосредственный орган богообщения, проявляющийся в религиозной вере, нравственности, устремленности к Истине, Добру и Красоте. Именно дух обуславливает уникальность человеческой личности и ее бессмертие [Петрунина, 2004, 19–20], тогда как тело призвано сделаться его орудием посредством воспитания. Очевидно, Юркевич понимал «воспитание» в его исконном смысле: «вос-питание» — питание тела духом, одухотворение [Сорочик, 2008, 58].

В своем фундаментальном «Курсе общей педагогики» (1869) разработанную им ранее и концептуально оформленную «метафизику сердца» ученый перевел в плоскость педагогической теории и практики, так что методологической основой его философско-педагогической антропологии стала идея кордоцентризма [Ильченко, 2007, 94–95]. Суть ее состоит в том, что центр человеческой личности находится в сердце, где и рождается любовь, без которой не может быть ни веры, ни воспитания, ни истинной внутренней жизни. Поэтому для успеха педагогического процесса Юркевич призывает «переместиться в сердце воспитанника... Без этого искусства вечно останется неисполнимою христианская заповедь любить ближнего как самого себя» (Мк 12:31) (Юркевич, 1869, 67). Благодаря своей способности подвергаться воспитательному воздействию сердце — как духовный центр человека — способно улучшаться [Шарова, 2017б, 58]. В мысли Юркевича любовь предстает этико-теологической категорией — высшим нравственным чувством, тесно связанным с подвигом жертвенности и позволяющим человеку преодолеть свою злую эгоистическую «самость». Таким образом, в процессе воспитания первостепенное значение должно уделяться развитию в ребенке жертвенной любви, которая культивирует в нем человечность [Сорочик, 2008, 59–60]. Воспитанный так человек «уничтожает резкое расстояние между собою и своими ближними... делается способным жертвовать, прощать и покрывать чужие слабости любовью во имя Христова... вносить мир и единство в сердца... людей» (Юркевич, 1990а, 356–357).

Философско-педагогическая концепция мыслителя представляет собой стройную и продуманную систему, включающую определенные цель, факторы, принципы, содержание и методы воспитания. Цель процесса воспитания, согласно Юркевичу, совпадает с целью жизни людей на земле и заключается в содействии им на пути достижения высшего совершенства, идеалом которого выступает Сам Бог (Юркевич, 1869, 9, 21). Кроме того, воспитание призвано способствовать исполнению человеком своего долга в Церкви, семье и государстве, а также его частного призвания, что будет иметь своим результатом становление нравственно-доблестного характера. Конечным плодом этого процесса должна быть «доброта сердца» — разумный и добрый человек, т. е. личность, имеющая представление о добре, желающая добра и могущая его совершать (Юркевич, 1865, 12–13, 30).

Постепенное восхождение человека к духовному совершенству, в полном соответствии с православным аскетическим учением, Юркевич видел практическим продвижением по лестнице добродетелей [Сухоруких, 2019, 18]. Оно «не только обучает воспитанника тому, каким он должен быть, но и делает его таковым», выступая силой,

² См., напр.: *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Минск, 2008. С. 70–71.

«совершающей ломку, перестройку, образование и преобразование во внутренней жизни воспитанника» (Юркевич, 1865, 199). Основанием самой возможности таких перемен является тот факт, что человеческий дух «есть существо воспитывающееся» (Юркевич, 1869, 42). Поэтому и необходимо воспитывать в детях духовность, а «моральная свобода — этот существеннейший признак богоподобия — составляет центр человеческой личности» (Юркевич, 1869, 195). Поскольку воспитание подразумевает требования и ограничения, в этом процессе важно создание пространства свободы индивидуального развития, при том что нравственная свобода приобретает только собственными усилиями путем самопринуждения [Шарова, 2015, 154]. Мыслитель отмечает, что духовной сфере человека присуща уникальность и эта глубина внутренней сердечной жизни не может быть измерена и описана научными средствами [Муравицкая, 2012, 31]. Истинной воспитательной системой, согласно Юркевичу, является та, которая способна воспламенить в сердце ребенка любовь ко всему святому и Божественному, понуждающую его забыть о себе ради служения Правде и Добру (Юркевич, 1865, 10).

Следуя каппадокийскому богословию, Юркевич выделяет в человеке существо, или природу, к которой относит склонности и страсти, и лицо, или ипостась. Именно на лицо воспитанника должно быть направлено «нравственное влияние... помогая ему управлять названным существом» (Юркевич, 1990, 165). Такая парадигма позволяет педагогу понять нравственные искания ученика и помочь ему в решении его нравственных проблем [Брунчукова, 2011, 19]. С другой стороны, мыслитель высоко оценивал значение «общей разумности», вследствие чего полагал, что частные интересы целесообразно подчинять общим целям и общественные формы воспитания должны находиться в приоритете над личностным началом [Шарова, 2017в, 16].

Юркевич обозначил четыре главных взаимосвязанных фактора, т.е. среды воспитания, «формы общего духа или общей воли», осуществляющих педагогический процесс: семья, общество, государство и Церковь. В его концепции семья выступает первой, естественной и основополагающей средой, которая научает ребенка элементарным правилам поведения, причем особая роль здесь отводится матери. Далее, в обществе, человек постигает нормы социальных отношений. Роль государства состоит в подготовке индивида к служению обществу и в исправлении воспитательных ошибок семьи. Наконец, воздействие Церкви, начинающееся почти одновременно с семейным, должно быть главным фактором воспитания, представляющим собой «высший закон и высшее требование» (Юркевич, 1869, 200–212).

Остановимся подробнее на роли и особенностях семейного воспитания в системе Юркевича. Так, мыслитель полагал, что супруги-христиане, осознавая греховную поврежденность человеческой природы, должны стремиться к тому, чтобы их ребенок появился на свет «не от плоти и крови, а от Господа». Исходя из этого, новорожденный будет восприниматься даром Божиим и, воспитывая его, родители призваны выполнять служение, порученное им свыше (Юркевич, 1869, 202). Таковое служение, по сути, направлено на пользу всего человечества и непрерывную передачу культурно-исторического опыта поколений [Шарова, 2017в, 16]. Поэтому супруги должны делать все возможное, чтобы богообразная природа их ребенка в процессе воспитания не искажалась, а, напротив, раскрывалась, т.е. способствовать достижению чадом высшего совершенства. Юркевич особо выделяет значение семейной атмосферы: в хорошей семье ребенок наблюдает и усваивает образы доброй и любящей матери и спокойного, деятельного и справедливого отца, видит семейную жизнь, основанную на любви, взаимном уважении и ответственности. Он впитывает примеры послушания определенным лицам и порядкам и таким образом познает систему нравственных отношений, требующую от человека подавления собственных дурных наклонностей (Юркевич, 1869, 200). Взаимно дополняющие друг друга нравственные силы родителей определяют образ их брака и нравственный дух семьи, под влиянием которого ребенок возрастает в нравственную жизнь с самого рождения [Антипова, 2019, 226]. Положительным результатом воспитания Юркевич называет свободное

следование детьми таким руководящим началам, как любовь, готовность к самопожертвованию и стремление к самосовершенствованию. Исходя отсюда, для успеха педагогического процесса в учебных заведениях, по мысли ученого, должна быть создана светлая и радостная атмосфера взаимоотношений, насколько возможно подобная семейной.

По содержанию Юркевич разделял воспитание на нравственное, нравственно-эстетическое, нравственно-религиозное и физическое, причем каждое из них должно иметь интеллектуальную составляющую. Стержневым он считал нравственное воспитание, а наполнение всех остальных рассматривал на основе принципа нравственного возрастания личности [Зайцева, 2001, 15–16].

Значительное место в концепции мыслителя занимают методы воспитания как сложного и противоречивого процесса субъект-субъектного взаимодействия воспитанника и педагога [Плеханов, 2002, 219]. Важнейшую роль здесь играет авторитет последнего, влияющего на ученика личным примером и служащего нравственным образцом. Согласно Юркевичу, следующему христианским апологетам Древней Церкви [Климент Александрийский, 2018, 99–101], педагогические методы должны основываться на Божественном Откровении, т.е. на том, как Бог научил поступать человека. Педагогу необходимо как бы войти в сердце воспитуемого и увидеть в нем любовь, которую нужно будет взрастить [Антонов, 2020, 70].

Юркевич указывает три различных вида воздействия воспитателя: надзор (управление), обучение и собственно воспитание. Под первым он понимал пресечение действий, которые препятствуют учебному и воспитательному процессу и могут повредить самому ребенку. Обучение же состоит в деятельности, направленной на расширение умственного кругозора воспитанника при одновременном сосредоточении на прочном основании — религиозно-нравственных убеждениях. В отличие от обучения, воспитание, в свою очередь, нацелено не только на разум, но и на волю ребенка, вызывая приятные или неприятные ощущения и таким образом формируя добрые и устраняя дурные наклонности. Стоит подчеркнуть, что воспитание, по Юркевичу, не есть некая дрессировка: сообщая навыки, оно связывает их с убеждениями, почему они должны переходить в самостоятельный характер (Юркевич, 1865, 14). Для успешного протекания этого процесса необходима дисциплина, позволяющая воле ребенка, поднимаясь над влияниями среды, восходить до разума и обретать свободу своей личности от впечатлений и желаний. Весьма актуальной является мысль ученого о том, что дисциплинарные правила призваны способствовать поддержанию хорошего настроения и бодрого духа детей, чему, кроме прочего, помогает предоставление им некоторой свободы. Основным методом воспитательного воздействия Юркевич считал требование, причем применяться оно должно не только непосредственно педагогом, но и во всех воспитательных средах (семье, обществе, государстве, Церкви). Таким образом, мыслитель был сторонником создания единой программы воспитания человека [Зайцева, 2001, 16].

Из частных воспитательных мер Юркевич называет надзор, наставление, напоминание, предостережение, увещание, совет, просьбу [Цветков, 2019, 34]. С воспитательными мерами он связывает побуждения (мотивы) выполнения требований, к которому относит похвалу, порицание, обещание, угрозу, строгость, наказание. Наиболее действенны, по его мнению, первые два, причем порицание, частое использование которого ведет к натянутости и даже враждебности отношений воспитанника и педагога, должно применяться крайне редко. Все перечисленные меры сопряжены с возникающими в процессе их использования чувствами чести, стыда и страха, однако последнее, являясь отрицательным результатом воспитания, должно возникать как можно реже. Телесные наказания мыслитель находил бесполезными и даже вредными, хотя их использование оставлял на усмотрение педагога, подчеркивая, что любое наказание призвано оказывать позитивное воздействие не только на заслужившего его, но и на сверстников. Такой результат возможен лишь в том случае, если педагог любит детей и справедлив к ним, а они это понимают [Зайцева, 2001, 16–17].

Особо в своих педагогических размышлениях Юркевич отмечает понятие совести, выделяя «внешнюю совесть», представляющую собой честь (Юркевич, 1869, 164) — нравственные поступки, направленные из глубины сердца во внешний мир, и «внутреннюю совесть» — любовь к Богу и ближнему [Сорочик, 2008, 59]. Закономерно, что совесть «внутренняя» служит нравственной основой для проявления совести «внешней».

Юркевич разработал учение о психике как сфере идеального, возникающей в результате познания духом окружающего мира [Пинчук, 2004, 18]. В согласии с древнейшими философскими представлениями, а также с более поздним христианским учением о душе он выделяет три основных душевных способности — познание, чувствование и желание (соответствуют таким категориям, как разум, чувства и воля). Они отвечают троякому призванию человека — к Истине, Красоте и Добру [Муравицкая, 2012, 31].

По мысли ученого, разум создает образы предметов внутри человека, производит некое знание, самого его не затрагивающее. Чувства же, напротив, касаются его, будучи приятными или неприятными. Воля, в свой черед, проявляется в стремлении производить перемену внутри человека или вовне. Исходя из этого, в своей философско-педагогической концепции Юркевич сугубо подчеркивает необходимость равномерного и многостороннего развития воспитанников. Ум без восприимчивого сердца и сильного характера, нежное сердце и безволие или волевой нрав в сочетании с неразумием и проч. — все это, по мысли профессора, печальные следствия одностороннего и неравномерного развития душевных способностей (Юркевич, 1865, 32–33). Из приведенных описаний можно заметить, что они соответствуют православному аскетическому учению о том, что именно духовный ум (*νοῦς*) является высшей силой, «инстанцией» человеческого естества, дающей «бесстрастное», не затрагивающее человека знание и в силу этого способной контролировать движения сердца. С другой стороны, философ выступает против переноса духовной жизни «из глубины сердца в светлую область спокойного, бесстрастного и безучастного разума» (Юркевич, 2004, 181), поскольку это может привести к уравниванию таких понятий, как разумность и нравственность, и отсюда — к «разумному» оправданию зла.

Юркевич полагал, что обучение должно раскрывать не только практическую значимость знания, но и его духовную ценность, развивать способность к усвоению «идеальной стороны жизни», что свойственно религии. Поэтому, по его убеждению, не всегда нужно обучение религиозности, но в любом случае необходима религиозность обучения. Воплощение этого в системе образования возможно лишь тогда, когда жизнь школы будет основана на началах соборности, формирующей радостное нравственное сообщество детей и педагогов [Плеханов, 2002, 216–217]. Данный путь, при его успешной реализации, может содействовать возвращению к истинной иерархии ценностей в образовательном процессе и становлению многосторонне развитых личностей [Полторацкая, 2020, 75].

Огромное значение мыслитель придавал воле, производящей своеобразный синтез знаний и чувств, подчеркивая, что человек может желать лишь того, о чем знает и что ему представляется приятным. Таким образом, воля выступает средоточием, сердцевинной человеческой личности, а ее воспитание — формирование нравственно-доблестного характера — является важнейшей задачей педагога (Юркевич, 1865, 33). Это тем более понятно, поскольку осуществление добрых дел и формирование добрых навыков (добродетелей) требует не только понимания и желания, но и понуждения воли ребенка и отрока со стороны педагога, а затем — самопонууждения и самовоспитания человека на протяжении всей жизни [Шарова, 2017в, 16]. Развитая воля является признаком состоявшегося характера [Зайцева, 2001, 11]: человек с характером четко осознает свои возможности, желания и обязанности.

В наше время формирования информационного общества особого внимания заслуживает тезис Юркевича о том, что сообщаемая ребенку информация вызывает у него определенные чувствования и оказывает прямое влияние на его волю и характер (Юркевич, 1865, 175). Например, неясные, неопределенные понятия и данные потенциально делают воспитанника нерешительным и слабыхарактерным. Учитель,

заостряющий внимание на негативных явлениях в мире, подрывает в ученике нравственное мужество и препятствует развитию в нем гражданина, способного на подвиг и самопожертвование для общего блага. Воздействие получаемой ребенком информации на чистоту, благородство и силу его характера бесспорно, поскольку знание разума, поступая в сердце, не остается абстрактным понятием, а превращается в душевное состояние [Сокирко, Коновалова, 2019, 336–337]. Из показанной взаимосвязи Юркевич выводит важнейшее педагогическое правило: ученику нужно сообщать знания только о том, что достойно знания (Юркевич, 1865, 175–177).

Однако те или иные предметы и явления могут влиять на воспитанника не только в виде информации, но и в качестве образов, первоначально рождающих чувства, почему ученый уделяет не меньшее внимание и воспитанию сердца ребенка [Емельянов, 2011, 162]. Вообще, он выделяет три вида познания: исследующее разнообразие явлений — опытное познание, исследующее законы явлений — умственное познание, и постигающее красоту и величие явлений — познание эстетическое. По мнению Юркевича, образование, лишенное эстетической составляющей, не достигает своей главной цели. В созерцании красоты природы, а также величественных явлений и фактов истории человечества, пишет он, знание и любовь, ум и сердце соединяются. В этом и состоит нравственно воспитывающее значение прекрасного: человек становится лучше, когда он видит лучшее (Юркевич, 1865, 198–201). Таким образом, Юркевич настаивает на необходимости в процессе обучения и воспитания баланса разума и сердца — главенства разума в обучении и сердца в воспитании [Матвеев, 2019, 111–112].

Итак, развитие познавательных способностей человека, наиболее подробно рассмотренное П. Д. Юркевичем, не являясь основной целью воспитания, содействует формированию эмоциональных и волевых способностей в их целостности. Можно сказать, что на основе ранее разработанных им концепций «метафизики сердца» и «метафизики любви» ученый создал своего рода «педагогику любящего сердца», направленную на возвращение целостной и гармоничной личности. Он убедительно показал, что феномен сердца отражает неразрывную связь всех сфер душевной жизни в деле обучения и воспитания. Благодаря творческому развитию своего учения, с помощью феномена сердца в педагогическом преломлении, мыслитель возвысил педагогическое знание от частных вопросов до уровня целостного мирозерцания. Также следует отметить, что Юркевич одним из первых в отечественной философско-педагогической мысли выделил в процессе воспитания в качестве главного нравственное направление, представив его как стержень, объединяющий все многообразие педагогических наук. Можно подытожить, что философско-педагогическая антропология мыслителя имеет своей целью духовное становление человека в пространстве священной культуры Православной Церкви.

Рассмотренная концепция П. Д. Юркевича приобретает особое значение в ситуации мировоззренческого кризиса современного российского общества и отечественного образования. Обращение к наследию выдающегося философа может помочь в процессе становления в России национальной системы образования.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: Российское Библийское общество, 2013. 2047 с.
2. Климент Александрийский (2018) — *Климент Александрийский*. Педагог. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018. 344 с.
3. Феофан Затворник (2008) — *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Минск: Изд-во Свято-Елисаветинского монастыря, 2008. 288 с.

4. Юркевич (1869) — *Юркевич П. Д.* Курс общей педагогики. С приложениями. М.: Тип. Грачева и К°, 1869. 404 с.
5. Юркевич (1990а) — *Юркевич П. Д.* Мир с ближними как условие христианского общежития // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 351–357.
6. Юркевич (1990б) — *Юркевич П. Д.* Непосредственное нравственное влияние // Антология педагогической мысли России второй половины XIX — начала XX в. / Сост. П. А. Лебедев. М.: Педагогика, 1990. С. 165–177.
7. Юркевич (2004) — *Юркевич П. Д.* О воспитании / Сост. А. П. Фурсов. М.: Школьная пресса, 2004. 187 с.
8. Юркевич (1865) — *Юркевич П. Д.* Чтения о воспитании. М.: Тип. Каткова и К°, 1865. 272 с.

Литература

9. Антипова (2019) — *Антипова Е. В.* К вопросу об основных факторах становления личности ребенка в педагогическом наследии П. Д. Юркевича // Романовские чтения — 13: Сб. ст. Международной науч. конф., посвящ. 105-летию МГУ им. А. А. Кулешова / Под ред. А. С. Мельниковой. Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 2019. С. 225–226.
10. Антонов (2020) — *Антонов С. В.* Вера как гносеологический императив по учению Памфила Даниловича Юркевича. СПб.: Покров, 2020. 80 с.
11. Бабина (2005) — *Бабина В. Н.* Метафизика сердца в русской философии второй половины XIX века: П. Д. Юркевич: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2005. 26 с.
12. Бобрышов (2011) — *Бобрышов С. В.* Требования к личностным и профессиональным качествам учителя в первых отечественных учебных пособиях по педагогике // Историко-педагогический журнал. 2011. № 1. С. 50–59.
13. Бобрышов (2015) — *Бобрышов С. В.* Нравственность в представлениях авторов отечественных учебных пособий по педагогике второй половины XIX века // Историко-педагогический журнал. 2015. № 3. С. 72–87.
14. Брунчукова (2011) — *Брунчукова Н. М.* П. Д. Юркевич о роли философии в нравственном воспитании личности // Ярославский педагогический вестник. 2011. Т. 2. № 2. С. 17–21.
15. Волынский (1896) — *Волынский А. Л.* Русские критики. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1896. 827 с.
16. Гаврилов, Антонов (2019) — *Гаврилов И. Б., Антонов С. В.* Памфил Данилович Юркевич: защита философии и полемика с нигилизмом // Христианское чтение. 2019. № 6. С. 178–189. DOI: 10.24411/1814-5574-2019-10116.
17. Гаврилов, Антонов (2020) — *Гаврилов И. Б., Антонов С. В.* Из истории антинигилистической полемики 1860-х гг. // Русско-Византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 110–126. DOI: 10.24411/2588-0276-2020-10006.
18. Гаврилов, Иванов (2021) — *Гаврилов И. Б., Иванов П. К.* К характеристике «метафизики сердца» П. Д. Юркевича // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 218–226. DOI: 10.47132/1814-5574_2021_3_218.
19. Гребешев (2015) — *Гребешев И. В.* Становление философской педагогики и философии образования персоналистического типа в России в XIX в. URL: http://j-spacetime.com/actual%20content/t8v1/t8v1_PDF/2227-9490e-approvr_e-ast8-1.2015.22-Гребешев.pdf (дата обращения: 27.01.2022).
20. Грицай (2011) — *Грицай Л. А.* Смысл семьи и семейного воспитания в трудах русских мыслителей второй половины XIX — начала XX в. // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2011. № 3. С. 82–88.
21. Емельянов (2011) — *Емельянов Б. В.* Памфил Юркевич: Постулаты педагогической антропологии // Известия Урал. гос. ун-та. Сер. 3: Общественные науки. 2011. № 1 (88). С. 159–167.
22. Емельянов (2014) — *Емельянов Б. В.* Русская философия как человековедение: избранное. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2014. 331 с.
23. Зайцева (2001) — *Зайцева С. А.* Психолого-педагогическое наследие П. Д. Юркевича: автореф. дис. ... канд. психол. наук. СПб., 2001. 21 с.

24. Ильченко (2007) — *Ильченко В. И.* Памфил Юркевич — подвижник духовного единения православной Руси // Педагогика. 2003. № 7. С. 93–97.
25. Калугина (2019) — *Калугина С. А.* Проблемы методики личностно-центрированного обучения в философии П. Д. Юркевича // Развитие военной педагогики в XXI веке: Материалы VI Межвузовской научно-практ. конф. «100-летию Военной академии связи посвящается». 18 апр. 2019. СПб.: Изд-во ВВМ, 2019. С. 276–281.
26. Макаров (2012) — *Макаров М. И.* Провиденциалистская идея воспитания личности в отечественной педагогике второй половины XIX — первой половины XX вв. // Вестник ТГПУ. 2012. № 2 (117). С. 27–31.
27. Макаров (2014) — *Макаров М. И.* Категория «добродетельная жизнь» в педагогических нравоучительных трудах отечественных авторов духовных академий второй половины XIX века // Вестник СурГПУ. 2014. № 1 (28). С. 5–12.
28. Матвеев (2019) — *Матвеев А. П.* Духовно-нравственный потенциал педагогики П. Д. Юркевича на уроках русского языка как иностранного в медицинском вузе // Семья и школа в духовно-нравственном воспитании детей: Материалы Всероссийской науч.-практ. конф. 02 окт. 2019. Чита: Забайкальский гос. ун-т, 2019. С. 110–114.
29. Муравицкая (2012) — *Муравицкая Т. А.* Религиозно-философская антропология П. Д. Юркевича как основание педагогической концепции // Научный диалог. 2012. № 10. С. 19–33.
30. Никулина (2017) — *Никулина Е. Н.* Представления о возрастной периодизации в российской педагогической мысли конца XVIII — середины XIX века: от А. Ф. Бестужева до свт. Феофана Затворника // Вестник ПСТГУ. Сер. IV: Педагогика. Психология. 2017. Вып. 47. С. 77–92.
31. Павлов (2007) — *Павлов А. Т. П. Д. Юркевич* в Московском университете // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2007. № 3. С. 97–108.
32. Петрунина (2004) — *Петрунина Т. А.* Философско-антропологические основания российской педагогики XIX — начала XX в.: автореф. дис. ... докт. филос. наук. Екатеринбург, 2004. 35 с.
33. Пинчук (2004) — *Пинчук В. Ю.* Метафизическая психология в русском духовно-академическом теизме XIX века: автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2004. 20 с.
34. Пичугина (2009a) — *Пичугина В. К.* Антрополого-педагогические концепции в России второй половины XIX — начала XX в. // Известия ВГПУ. Сер.: Педагогические науки. 2009. № 1 (35). С. 10–14.
35. Пичугина (2009b) — *Пичугина В. К.* Антрополого-педагогические концепции в России второй половины XIX — начала XX века: автореф. дис. ... канд. пед. наук. Волгоград, 2009. 28 с.
36. Плеханов (2002) — *Плеханов Е. А.* Философско-педагогическая антропология «нового богословия». Владимир: ВГПУ, 2002. 264 с.
37. Плеханов (2004) — *Плеханов Е. А.* Становление и развитие религиозно-антропологической концепции образования в отечественной педагогике (вторая половина XIX — начало XX вв.): автореф. дис. ... докт. пед. наук. Елец, 2004. 46 с.
38. Полторацкая (2006) — *Полторацкая Н. Л.* Педагогическое сопровождение нравственного воспитания личности в научном наследии П. Д. Юркевича: автореф. дис. ... канд. пед. наук. Смоленск, 2006. 19 с.
39. Полторацкая (2020) — *Полторацкая Н. Л.* П. Д. Юркевич о роли православной духовности в деле воспитания // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. 2020. № 6. С. 72–76.
40. Радлов (1904) — *Радлов Э. Л.* Юркевич (Памфил Данилович) // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Т. XLI. СПб., 1904. С. 420.
41. Сокирко, Коновалова (2019) — *Сокирко О. А., Коновалова Е. Н.* Философия сердца Г. С. Сковороды и П. Д. Юркевича // Потенциал интеллектуально одаренной молодежи — развитию науки и образования: Материалы VIII Международного науч. форума молодых ученых, инноваторов, студентов и школьников: в 2 т. / Под общ. ред. Т. В. Золиной. Астрахань: ГАОУ АО ВО «АГАСУ», 2019. С. 333–337.

42. Сорочик (2008) — *Сорочик Л. И.* Совесть и любовь как смыслообразующие ценности в философии Памфила Даниловича Юркевича // Гуманитарный вектор. 2008. № 2. С. 58–61.
43. Сухоруких (2019) — *Сухоруких А. В.* Аксиология духовного становления в отечественной образовательной культуре // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. 2019. № 4 (32). Т. 2. С. 13–22.
44. Федорова (2004) — *Федорова М. В.* Сравнительный анализ философской антропологии П. Д. Юркевича и В. И. Несмелова: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Нижний Новгород, 2004. 29 с.
45. Ходзицкий (1914) — *Ходзицкий А., свящ.* Профессор философии Памфил Данилович Юркевич (1826–1874 гг.): очерк жизни, литературной деятельности и богословско-философского мировоззрения // Вера и разум. 1914. № 18. С. 803–830; № 20. С. 180–212; № 22. С. 558–580; № 24. С. 835–860.
46. Цветков (2019) — *Цветков Е. А.* П. Д. Юркевич — основоположник отечественной систематической научной педагогики // Педагогика и психология образования. 2019. № 4. С. 22–38. DOI: 10.31862/2500-297X-2019-4-22-38.
47. Шарова (2010) — *Шарова М. А.* Философия образования в русской мысли второй половины XIX века (историко-философский анализ): автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2010. 26 с.
48. Шарова (2015) — *Шарова М. А.* Влияние философии на становление психолого-педагогического знания в XIX веке (по работам С. С. Гогоцкого и П. Д. Юркевича) // Евразийский Союз Ученых. 2015. № 7 (16). С. 152–154.
49. Шарова (2017а) — *Шарова М. А.* К определению предмета теоретической психологии в философии П. Д. Юркевича // Гуманитарий Юга России. 2017. Т. 6. № 5. С. 109–118. DOI: 10.23683/2227-8656.2017.5.9.
50. Шарова (2017б) — *Шарова М. А.* «Метафизика сердца» в контексте философской антропологии П. Д. Юркевича // Успехи современной науки и образования. 2017. Т. 2. № 1. С. 56–60.
51. Шарова (2017в) — *Шарова М. А.* Философско-психологические взгляды П. Д. Юркевича (Анализ работ «Чтения о воспитании» и «Курс общей педагогики с приложениями») // Общество: философия, история, культура. 2017. № 11. С. 13–16. DOI: 10.24158/fik.2017.11.2.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 2

2022

Р. Р. Вахитов

К современному прочтению сменовеховства 1920-х гг.

**Рецензия на книгу: «Смена Вех [1921]» /
Предисловие Ю. В. Пущаева. Переиздание под редакцией
и послесловие М. А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2021.
(Исследования по истории русской мысли. Т. 30)**

УДК 94(1-87)(=161.1)+94(47):321
DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_209

Аннотация: Статья представляет собой рецензию на современное переиздание сборника «Смена вех», выпущенного впервые в Праге в 1921 г. Сборник «Смена вех» стал важным интеллектуальным событием в жизни русской послереволюционной эмиграции и Советской России. Его авторы, и прежде всего Н. В. Устрялов, выступили как создатели идеологии национал-большевизма. Национал-большевизм был попыткой признать революцию, совершившуюся в России, с национальных, патриотических, некоммунистических позиций. Устрялов развивал свою версию концепции буржуазного термидора советской революции. В постсоветский период сборник переиздавался мало. Исследователи 1990-х и 2000-х гг. чаще всего воспринимали его идеи негативно. К этому подталкивала и трагическая судьба участников сборника, погибших в годы репрессий 1930-х. Вместе с тем современная эпоха позволяет более многогранно и сложно оценить национал-большевизм и его роль в истории советской России. Новое издание «Смены вех» снабжено предисловием Ю. В. Пущаева и послесловием М. А. Колерова, которые содержат обзор идей сменовеховцев, их исследований, а также вписывают их в контекст современности.

Ключевые слова: сменовеховство, «Смена вех», Н. В. Устрялов, СССР, Россия, «национализация Октября».

Об авторе: **Рустем Ринатович Вахитов**

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Башкирского государственного университета (г. Уфа) и кафедры философии, истории и социального инжиниринга Уфимского государственного нефтяного технического университета.

E-mail: Rust_R_Vahitov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9161-0899>

Для цитирования: Вахитов Р. Р. К современному прочтению сменовеховства 1920-х гг. Рецензия на книгу: «Смена Вех [1921]» / Предисловие Ю. В. Пущаева. Переиздание под редакцией и послесловие М. А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2021. (Исследования по истории русской мысли. Т. 30) // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 209–215.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Rustem R. Vakhitov

Towards a Modern Reading of the “Smenovekhovstvo” of the 1920s.

**A Review of “Smena Vekh [Changing of Milestones] [1921]” /
Predislovie Yu. V. Pushchaeva. Pereizdanie pod redakciej
i posleslovie M. A. Kolerova. M.: Modest Kolerov, 2021.
(Issledovaniya po istorii russkoj mysli. T. 30)**

UDK 94(1-87)(=161.1)+94(47):321

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_209

Abstract: The article is a review of the modern re-edition of the collection “Change of Milestones”, first published in Prague in 1921. The collection “Change of Milestones” became an important intellectual event in the life of the Russian post-Revolutionary emigration and Soviet Russia. Its authors and, above all, N.V. Ustryalov acted as the creators of the ideology of National Bolshevism. National Bolshevism was an attempt to recognize the Revolution that took place in Russia from national, patriotic, non-Communist positions. Ustryalov developed his version of the concept of the bourgeois Thermidor of the Soviet Revolution. In the post-Soviet period, the collection was rarely reprinted. Researchers in the 1990s and 2000s most often perceived his ideas negatively. This was also prompted by the tragic fate of the participants in the collection, who died during the years of repression in the 1930s. At the same time, the modern era allows for a more multifaceted and difficult assessment of National Bolshevism and its role in the history of Soviet Russia. The new edition of “Changes of Milestones” is provided with a preface by Yu. V. Pushchaev and an afterword by M. A. Kolerov, which provide an overview of the ideas of Smenovekhovsty, their research, and also fit them into the context of modernity.

Keywords: smenovekhovstvo, “Change of Milestones”, N. V. Ustryalov, USSR, Russia, “nationalization of October”.

About the author: **Rustem Rinatovich Vakhitov**

Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies of the Bashkir State University (Ufa) and the Department of Philosophy, History and Social Engineering of the Ufa State Petroleum Technical University.

E-mail: Rust_R_Vahitov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9161-0899>

For citation: Vakhitov R.R. Towards a Modern Reading of the “Smenovekhovstvo” of the 1920s. A Review of “Smena Vekh [Changing of Milestones] [1921]” / Predislovie Yu. V. Pushchaeva. Pereizdanie pod redakciej i posleslovie M. A. Kolerova. M.: Modest Kolerov, 2021. (Issledovaniya po istorii russkoj mysli. T. 30). *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 209–215.

Переиздание знаменитой «Смены вех» в год ее столетнего юбилея было и ожидается. В последнее время пошли и еще долго будут идти «круглые даты» громких интеллектуальных событий начала прошлого века: столетие сборников «Скифы», «Из глубины», евразийского «Исхода к Востоку». Однако это и несколько неожиданно. Несмотря на то, что «Смена вех» в свое время прогремела на все русское зарубежье и даже была перепечатана в большевистской России, казалось бы, теперь об этом сборнике все уже прочно забыли, кроме специалистов-историков русской мысли. Об этом хорошо пишет в предисловии к новому изданию Ю. В. Пущаев (вообще ради одних только предисловия Ю. В. Пущаева и послесловия М. А. Колерова стоит приобрести эту книгу, потому что они дают новую оптику для ее прочтения, заставляющую взглянуть под парадоксальным углом и на события прошлого, и на нашу современность). Пущаев заявляет, что за весь постсоветский период это всего лишь второе переиздание сборника: «Удивительно и достойно внимания и обдумывания, что, в отличие от многократно переиздававшихся в постсоветское время сборников „Вехи“ и „Из глубины“, „Смена вех“ за последние тридцать лет была издана лишь однажды. Получается, что сейчас вы держите ее второе полное издание за эти годы. В первый и последний до 2021 года раз она вышла в 1992 году в издательстве „Русская книга“...» [Пущаев, 2021]. На самом деле за год до рецензируемого издания, в 2020-м, в издательстве РГХА в Санкт-Петербурге должна была выйти книга «Сменовеховство: pro et contra». В ней анонсировалось переиздание фрагментов статей сборника «Смена вех». Раздел был посвящен изложению позиции идейного вождя эмигрантского сменовеховства Н. В. Устрялова, еще раздел представлял левое, внутрисоветское сменовеховство (в нем можно найти отрывки из статей Исаии Лежнева — не менее интересной фигуры, которая сегодня почти забыта), наконец, были там и отзывы о сменовеховстве советских вождей и идеологов белой эмиграции.

Тем не менее Пущаев по существу прав. Во-первых, анонс этой книги уже год как размещен в интернете, а сама книга, насколько нам известно, в книжных магазинах еще не появлялась. И, во-вторых, добротное издание РГХА, рисующее сменовеховство в контексте современной ему эпохи, — это «подарок» специалистам, историкам общественной мысли. А автор предисловия к новому изданию имел в виду иное. Он пишет не столько об академическом изучении места сменовеховства в интеллектуальной истории России XX в., сколько о своеобразной актуальности некоторых идей сменовеховства. Новое издание «Смены вех» адресовано, таким образом, к несколько иной, гораздо более широкой аудитории. Само его появление говорит об изменившейся идеологической атмосфере в современной России.

В начале 90-х была мода на реставраторские веяния. Оценка сменовеховства белой эмиграции значительной частью интеллигенции 90-х, которая предпочитала Ильина Устрялову, казалась безупречной и самоочевидной. Поход «в красную Каноссу» представлялся как нечто постыдное, недостойное даже упоминания. Сменовеховцы — либералы и русские националисты начала XX в. — оказались не нужны либералам и русским националистам конца XX в. Как оказались, они были не интересны и коммунистам 90-м, чего, конечно, нельзя сказать об их предшественниках — Ленине, Троцком и Сталине.

Это было по крайней мере странно. Ведь сменовеховцы, по сути, оказались правы. Самым главным в их выступлении являлось вовсе не признание советской власти бывшими белогвардейцами, о чем больше всего говорилось, а вера в то, что революция, как некий девятый вал, схлынет — и останется... обычное «буржуазное государство», Россия. Лапидарнее других об этом сказал Иосиф Сталин, который вообще любил простые и убийственно-логичные формулировки: «Устрялов — это представитель буржуазных специалистов и вообще новой буржуазии. Он — классовый враг пролетариата... Но враги бывают разные... есть и такие враги, которые сотрудничают с Советской властью и борются против тех, которые стоят на точке зрения свержения Советской власти, надеясь на то, что диктатура будет помаленьку ослабевать, перерождаться и пойдет потом навстречу интересам новой буржуазии. К последней

категории врагов принадлежит Устрялов» [Сталин, 1948, 14]. Но, собственно, так оно и произошло. Сменовеховцы ошиблись только со сроками. Устрялову казалось, что уже со введением НЭПа советская власть стала перерождаться в сторону буржуазного государства. Осталось только немного подождать, и бывшие коммунисты, подобно французским термидорианцам, запойут хвалы прежней «национальной России». Но это «немного» растянулось на 60 с лишним лет. Когда же произошло, ни сами «русские термидорианцы», ни их противники, оставшиеся верными лозунгам «русского якобинства», вспоминать о «пражских пророках» не захотели, ибо еще давно было сказано: «нет пророка в своем Отечестве». Только сейчас, когда страсти немного улеглись, ситуация меняется...

Мы еще вернемся к тому, как она меняется и почему, а пока обратимся к началу, когда небольшой сборник, вышедший в Праге в 1921 г., стал предметом чрезвычайно широкого и страстного обсуждения по обе стороны границы РСФСР (СССР предстояло еще возникнуть через год). Напомним самые основные факты.

В сборник этот входили статьи шести авторов: Ю. В. Ключникова, Н. В. Устрялова, С. С. Лукьянова, А. В. Бобрищева-Пушкина, С. С. Чахотина и Ю. Н. Потехина. Все они после гражданской войны оказались за пределами Родины. Большинство из них до революции были связаны с кругами кадетов и октябристов (октябристом был Бобрищев-Пушкин, кадетами — Ключников и Устрялов) и с белым движением (Ключников, например, был министром иностранных дел в правительстве Колчака). Ю. В. Пущаев прав в том, что все участники сборника, кроме Устрялова, представляли собой довольно-таки средних публицистов. «Душой» сборника, безусловно, был Николай Васильевич Устрялов. «Страстотерпец великодержавья», как метко охарактеризовал его С. М. Сергеев [Сергеев, 2003], Устрялов был ученый-правовед, философ, талантливый яркий политический писатель, до революции — идеолог правого крыла кадетов, в годы гражданской войны — руководитель пропагандистского департамента колчаковского правительства. У Устрялова был не только литературный дар, у него была своя оригинальная концепция политической истории. Развивая ее, он из идеолога антибольшевизма еще в 1920 г. превратился в защитника советской власти с позиций русского великодержавия. Обосновавшись в Харбине, Устрялов выпускает сборник «В борьбе за Россию» (1920), где провозглашает, что сотрудничество белых с Антантой превращает большевиков из фанатиков Интернационала в патриотов, борющихся за национальную независимость нового российского государства (потом В. В. Шульгин скажет об этом: «белая идея переползла фронты гражданской войны. Большевики думают, что они воюют за Интернационал, а они воюют за Великую Россию»). Устрялов приветствует доктрину «социалистического патриотизма» Ленина, переход в Красную армию генерала Брусилова, НЭП, обуржуазивание и «национализацию» Октября. Эти идеи он высказывает в «Смене вех», в статье «Patriotica» и в дальнейших изданиях. Однако название сборнику дала статья Ключникова, гораздо менее яркая, но протягивающая ниточку к знаменитым «Вехам». И вновь трудно не признать правоту Ю. В. Пущаева, который пишет о том, что по своей научной значимости авторы «Вех» стоят много выше авторов «Смены вех», кроме разве что Устрялова. Тем не менее, переключка действительно была. «Веховцы» осуждали русскую интеллигенцию за ее беспочвенность, заигрывания с революционной стихией, за ее противостояние российскому государству. Интеллигенция в лице кадетов, эсеров, Мережковского и Чернова, Философова и Милюкова, как известно, осудила «веховцев» как «предателей». «Сменовеховцы» бросали аналогичный упрек тем же самым персонажам, которые уже оказались в эмиграции, но призывали и готовы были продолжать борьбу против уж российского государства. Другое дело, что государство теперь было иным и именовалось Российская Советская Федеративная Социалистическая республика, возглавлялось же оно тем же самым Лениным, который назвал «Вехи» «помоями на русскую интеллигенцию», солидаризируясь в этом со своими противниками вроде Милюкова. Но в том и состояла специфика позиций Устрялова и правых сменовеховцев (ее назовут еще «национал-большевизм», это

название Устрялов предпочитал «сменовеховству», которое многие стали воспринимать как откровенный оппортунизм), что интеллигентский радикальный большевизм они считали переходящим, а саму революцию — народным бунтом, который большевики лишь оседлали, а не вызвали, и который, подняв наверх новых людей, вскоре выбросит на «свалку истории» первых вождей Октября (как это произошло и во Франции в XVIII в.). «Какое глубочайшее недоразумение — считать русскую революцию не национальной! — восклицал Устрялов. — Разве не началась она, революция наша, и не развивалась через типичнейший русский бунт, „бессмысленный и беспощадный“ с первого взгляда, но всегда таящий в себе какие-то нравственные глубины, какую-то своеобразную „правду“» (Смена Вех, с. 46).

«Смена вех» вызвала широчайшую реакцию и породила целое общественное движение. После сборника стал выходить журнал с одноименным названием (с 1921 по 1922 г. вышло 20 номеров!), где печатались не только эмигрантские, но и советские авторы из среды некоммунистической интеллигенции. Затем вместо него стала выходить газета «Накануне» (1922–1924), где сотрудничали Есенин, Булгаков, Пильняк, Мандельштам, Зощенко. Литературное приложение к «Накануне» возглавлял граф А. Н. Толстой (тогда еще эмигрант). Теперь уже документально доказано, что финансирование этих изданий шло из Москвы (хотя сами издатели тогда сей факт пытались скрыть и подобные обвинения отвергали) [Колеров, 2018, 173]. Правда, исследователь российского «Третьего пути» А. В. Квакин правильно замечает: «Можно было бы выпустить на выделенные суммы сборник, наладить издание газеты или журнала, но в реальности речь шла о массовой поддержке идей „Смены вех“» [Квакин, 2006, 8].

Сменовеховская пропаганда, действительно, встретила массовый отклик за границей — более 120 тысяч русских беженцев вернулись в 1920-е гг. на Родину. Как правило, они не были коммунистами и к советской власти у них были свои претензии. Но они были патриоты и считали, что правительства в России могут быть разными, а Россия одна и она нуждается в помощи. Большевики с удовольствием их принимали: страна лежала в руинах после гражданской войны, нужно было восстанавливать промышленность, системы образования, здравоохранения, а среди возвращенцев большинство были высококлассными специалистами еще той, имперской выучки — профессора, учителя, врачи, инженеры, журналисты, писатели. Советская власть брала их на работу в качестве «спецов». Отдельная тема — военные спецы, бывшие царские и белые офицеры, которые помогли создать «военный щит» РСФСР и СССР.

В СССР «Смена вех» была переиздана огромным тиражом и без всяких цензурных изменений по личному распоряжению В. И. Ленина. Позднее стали выходить и другие сменовеховские журналы — для внутренних «буржуазных специалистов». Сменовеховство посчитали очень полезным для советской власти явлением и Ленин, и Сталин, и Троцкий (хотя в среде коммунистических руководителей были противники заигрывания с «бывшими белыми», например Бухарин). В результате Устрялов, за которым не стояло никакой партии, никакой влиятельной группировки, который ничего не имел, кроме идей и острого пера, превращается в одного из влиятельнейших теневого идеологов Советской России (живя при этом за ее пределами, в тысячах километров от Москвы!). На съездах партии сторонники Троцкого бросали в лицо сталинцам: «вы продались Устрялову!» (будто речь не об эмигрантском профессоре, а о могущественном диктаторе с государственной казной!).

Разумеется, правая часть эмиграции восприняла сменовеховцев как предателей, «фактопоклонники» — самый мягкий эпитет, которым их удостаивали эмигрантские издания. Интересен разбор позиций сменовеховцев в статье прот. Г. В. Флоровского «О патриотизме праведном и греховном», напечатанной в евразийском сборнике «На путях» (потом прот. Г. Флоровский и евразийцев обвинит в сменовеховстве) [Флоровский, 1922].

Мало кто знает, что в РСФСР в 1922 г., легально — сохранялись еще некоторые демократические вольности! — вышел сборник, как тогда говорили, «старовеховцев»,

то есть критиков сменовеховства справа. Назывался он «О смене вех», и участвовали в нем Изгоев (который был участником «Вех»), Клеменс, Губер и Петрищев.

Дальнейшая судьба сменовеховцев оказалась печальной. Те из них, кто вернулся в СССР, в конце концов погибли в годы сталинских «чисток». Ключников был расстрелян в 1938-м, Бобрищев-Пушкин — в 1937-м, Лукьянов — в 1938-м, Потехин — в 1937-м. Избежал гибели в застенках НКВД лишь Чахотин, работавший за границей и вернувшийся в СССР уже в послесталинскую эпоху, в 1958-м. Наиболее трагично сложилась судьба Устрялова. В 1935 г. он вернулся с семьей в СССР, вел себя подчеркнуто лояльно, преподавал в вузах, печатался в советской прессе (в «Правде» вышла его статья о сталинской конституции, написанная в соответствии с советским официозом), но в 1937-м он был арестован, обвинен в связях с Тухачевским и в сотрудничестве с японской разведкой и на следующий день после суда расстрелян. Интересно, что, судя по его письмам к харбинскому сослуживцу Г. Дикому, Устрялов понимал, что едет «на Голгофу» и что он станет жертвой начавшихся в 1930-х репрессий. 22 апреля 1935 г., перед отъездом, он писал своему товарищу: «Государство ныне строится, как в годы Петра, суровыми и жесткими методами, подчас на костях и слезах. В своей публицистике я осознавал этот процесс, уясняя его смысл, и неоднократно призывал понять и оправдать его. Тем настоятельнее необходимость сделать из этих ответственных призывов не только логический, но, когда нужно, и жизненный вывод. Ежели государству понадобятся и мои собственные „кости“, — что же делать, нельзя ему в них отказывать» [Устрялов, 1999].

Исходя из этого Пуцаев в своем предисловии пишет о «трагической провальности опыта сменовеховства». Мы не согласны с этим. Сменовеховство как движение вполне удалось. Благодаря ему десятки тысяч лучших профессионалов вернулись в Советскую Россию и за короткий срок удалось отстроить страну, модернизировать ее, подготовиться против новой войны с «объединенным Западом» — гитлеровской «Festung Europa». В победу в Великой Отечественной войне внесли свой вклад офицеры-сменовеховцы, вспомним легендарного генерала Карбышева, менее известных генералов Крузе, Бахтина. Идеология русского патриотизма, воодушевлявшая советских граждан в эпоху военного лихолетья, была выкована писателями-сменовеховцами Алексеем Толстым и Ильей Эренбургом. Начало толстовской военной книги статей «Родина» — «За эти месяцы тяжелой борьбы, решающей нашу судьбу, мы все глубже познаем кровную связь с тобой и все мучительнее любим тебя, Родина» [Толстой, 1941] — восхитило бы Устрялова. В стране, где марксизм — официальная идеология, признанный писатель пишет не о схватке с мировым капиталом, а о любви к России, к Родине!

После войны, в 1950–1980-е гг., СССР, конечно, уже больше напоминал не экспериментальное большевистское государство времен «военного коммунизма», а возрожденную Российскую империю. Погоны офицеров, форма школьников, новогодние елки, почитание Суворова и Кутузова, Пушкина и Достоевского — все это говорило о том, что «национализация Октября», о которой писал Устрялов, практически сбылась (и сменовеховцы и тут сыграли свою роль: в 70-е на революцию глядели уже не глазами Троцкого или даже Сталина, а глазами героев «Хождения по мукам» А. Н. Толстого). Тяжелое чувство оставляли лишь «остаточные» гонения на Русскую Православную Церковь в 1960–1970-е, несовместимое с ее историческим значением для России унизительно-куцее место культуuroобразующей конфессии в жизни общества и отношение к ней государства. Но Устрялов (при всем своем просветизме бывший воцерковленным православным христианином!) верил, что и «религиозный Брест» большевиков — отступление по отношению к религии — тоже рано или поздно произойдет. Перед отъездом в СССР он писал: «И если восстановлена родина, то и вера, обновленная, преображенная, — будет утверждена в своих правах. Разве диамат не призван возродить философский идеал-реализм? А там — уже рукой подать до системы религиозной культуры... Бросьте же хныкать, други, бросьте пожимать плечами — и ниц перед мудростью истории, перед величием нашей

России!..» [Устрялов, 1999]. И, в общем-то, и это случилось — в годы перестройки, в год 1000-летия принятия христианства Киевской Русью. Перестройка с ее идеями экономических свобод, православного ренессанса и в то же время демократизации «русского социализма» несла в себе вообще-то головокружительные и до сих пор не осмысленные возможности. Россия могла пойти по пути углубления сменовеховского синтеза, но... победили новые радикалы, теперь уже не марксистского, а неолиберального толка. И стране снова пришлось пройти через чудовищно тяжелые социально-экономические эксперименты.

В наши дни часто можно услышать — не только от философов, осмысляющих сменовеховство и пути Росси, но и из уст высокопоставленных политиков — о необходимости преодоления идеологического раскола в обществе, о символическом примирении «красных» и «белых». Однако, как правильно отмечает Ю. В. Пущаев в предисловии к новому изданию «Смены вех», сменовеховство и было первым опытом такого примирения. Поэтому перепубликация «Смены вех» именно в наши дни актуальна и важна. Хочется поблагодарить за нее издательство «Модест Колеров» и его руководителя М. А. Колерова, который уже много лет берет на себя благородный труд публикации работ русских религиозных философов Серебряного века и их современных исследователей.

Источники и литература

Источники

1. Смена Вех (1922) — Смена Вех. Сборник статей: Ю. В. Ключникова, С. С. Лукьянова, А. В. Бобрищева-Пушкина, С. С. Чахотина и Ю. Н. Потехина. Июль 1921 г. Прага. Переиздано заводуправлением Полиграфической Промышленности гор. Смоленска. Январь 1922 г.

Литература

2. Квакин (2006) — *Квакин А. В.* Между белыми и красными. Русская интеллигенция 1920–1930 годов в поисках третьего пути. М.: Центрполиграф, 2006. 411 С.

3. Колеров (2018) — *Колеров М. А.* Археология русского политического идеализма: 1904–1927. Очерки и документы. М., 2018. 352 с.

4. Пущаев (2021) — *Пущаев Ю. В.* «Исторические уроки сменовеховства: сто лет спустя». URL: <https://politconservatism.ru/articles/istoricheskie-uroki-smenovehovstva-sto-let-spustya> (дата обращения: 05.03.2022).

5. Сталин (1948) — *Сталин И. В.* Полное собрание сочинений. М.: ОГИЗ, 1948. Т. 9.

6. Сергеев (2003) — *Сергеев С. М.* Страстотерпец великодержавья // *Устрялов Н. В.* Национал-большевизм М.: Эксмо, 2003. 656 с.

7. Толстой (1941) — *Толстой А.* «Родина». URL: https://bookscafe.net/read/tolstoy_aleksey_nikolaevich-rodina-256220.html#p1 (дата обращения: 05.03.2022).

8. Устрялов (1999) — *Устрялов Н. В.* Письма Н. В. Устрялова Г. Н. Дикому из Харбина. 1930–1935 гг. Публикация и комментарии О. А. Воробьева. 1999. URL: <http://magister.msk.ru/library/philos/ustryalov/ustry011.htm> (дата обращения: 05.03.2022).

9. Флоровский (1922) — *Флоровский Г. В.* На путях. Утверждение евразийцев. Берлин: Геликон, 1922. Кн. 2. 356 с.

И. А. Виноградов

Н. В. Гоголь и Алтайская миссия преподобного Макария (Глухарёва).

К 175-летию преставления святого

УДК 271.2-76(571.15)+929

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_216

Аннотация: В статье исследуется пересечение судеб двух выдающихся личностей первой половины XIX в.: алтайского миссионера прп. Макария (Глухарёва) и известного писателя Н. В. Гоголя. Во взаимоотношениях Гоголя и о. Макария предстает довольно странным то, что в конце 1839 г. Гоголь пригласил авторитетного, уважаемого пастыря к своим сестрам в качестве «личного» законоучителя. Это произошло несмотря на крайнюю занятость священника — и было им принято. Высказывается предположение, что между архим. Макарием и Гоголем существовала договоренность, чтобы, в случае успешно налаженного на уроках контакта между духовным наставником и его ученицами, привлечь их затем к деятельности Алтайской миссии. В ту пору для просвещения женского населения Алтая о. Макарий остро нуждался в миссионерах-женщинах. Об этом он составил специальную записку, представленную в 1839 г. императору Николаю I. По-видимому, тогда же он поделился этой озабоченностью с Н. В. Гоголем и после разговора с ним согласился стать наставником юных сестер писателя, предполагая вместе с ним, что те могут пополнить ряды миссии. Затрагиваются проблемы соотношения светского и духовного образования, выявляется религиозный характер братской заботы Гоголя о воспитании сестер, а также реминисценции размышлений о них в его поэме «Мертвые души». Детальное исследование общения Н. В. Гоголя и архим. Макария предпринимается впервые.

Ключевые слова: Н. В. Гоголь, преподобный Макарий (Глухарёв), Алтайская миссия, подвижничество, миссионерство, просвещение, образование, биография, творчество, духовное наследие.

Об авторе: **Игорь Алексеевич Виноградов**

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

E-mail: info@imli.ru

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

Для цитирования: Виноградов И. А. Н. В. Гоголь и Алтайская миссия преподобного Макария (Глухарёва). К 175-летию преставления святого // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 216–226.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Igor A. Vinogradov

**Nikolai Gogol and the Altai Mission
of the Venerable Macarius (Glukharev).**

On Occasion of the 175th Anniversary of the Repose of St. Macarius

UDK 271.2-76(571.15)+929

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_216

Abstract: The article examines the intersection of the destinies of two prominent personalities of the first half of the 19th century: the Altai missionary St. Macarius (Glukharev) and the famous writer N. V. Gogol. In the relationship between Gogol and Fr. Macarius, it seems rather strange that at the end of 1839 Gogol invited an authoritative, respected pastor to his sisters as a “personal” teacher of the law. This happened despite the extremely busy existence of the priest and was accepted by him. It is suggested that Archim. Macarius and Gogol agreed that, in the event of successful contact between the spiritual mentor and his students during the lessons, they would then be involved in the activities of the Altai Mission. At that time, in order to educate the female population of Altai, Fr. Macarius was in dire need of female missionaries. He wrote a special note about this, presented in 1839 to Emperor Nicholas I. Apparently, at the same time he shared this concern with N. V. Gogol and, after a conversation with him, agreed to become a mentor to the young sisters of the writer, suggesting that they can join the ranks of the mission. The problems of the relationship between secular and spiritual education are touched upon, the religious nature of Gogol’s fraternal concern for the upbringing of his sisters, as well as the reminiscence of reflections on them in his poem *Dead Souls*, is revealed. A detailed study of communication between N. V. Gogol and Archim. Macarius is undertaken here for the first time.

Keywords: Nikolai Gogol, Venerable Macarius (Glukharev), Altai mission, asceticism, missionary work, enlightenment, education, biography, creativity, spiritual heritage.

About the author: **Igor Alexeevich Vinogradov**

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

E-mail: info@imli.ru

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

For citation: Vinogradov I. A. Nikolai Gogol and the Altai Mission of the Venerable Macarius (Glukharev). On Occasion of the 175th Anniversary of the Repose of St. Macarius. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 216–226.

Н. В. Гоголь (1809–1852), православный художник и мыслитель, предки которого были священниками, за свою жизнь удостоился общения с людьми, из которых впоследствии по крайней мере семеро были прославлены в лике святых. Этим общением писатель еще раз подтвердил правоту слов св. пророка Давида: «С преподобным преподобен будеши... И со избранным избран будеши...» (Пс 17:26–27). Среди современников-святых, с которыми встречался Гоголь, — свт. Иннокентий Херсонский, Филарет Московский, Феофан Затворник, прпп. Макарий и Моисей Оптинские, Антоний Радонежский и, наконец, Макарий Алтайский, малоизученному общению которого с Гоголем посвящена настоящая работа. Преподобный Макарий (в миру Михаил Яковлевич Глухарёв, 1792–1847), известный миссионер Алтая, в соборе Костромских святых был прославлен уже сорок лет назад, в 1981 г.; общецерковно канонизирован в 2000 г.

Преподобный Макарий был пострижен в монашество в 1818 г.; он подвизался в разное время в нескольких монастырях: был настоятелем костромского Богоявленско-Анастасиина монастыря (и одновременно ректором Костромского семинарии); встречался с прп. Серафимом Саровским; бывал в Оптиной пустыни и Киево-Печерской лавре, проживал в Китаевском киевском Троицком монастыре. После Алтая был назначен настоятелем Болховского Троицкого Оптина монастыря Орловской епархии, где и скончался. Перу архим. Макария принадлежит сочинение «Мысли об улучшении общественного воспитания в духовном звании» (1828), где предлагался проект нового образовательного учреждения монастырского типа. Проект был одобрен свт. Филаретом Московским. Помимо переводческой деятельности, писал также стихи и канты духовного содержания [Пивоваров и др., 2016].

К тому времени, когда с о. Макарием познакомился Гоголь, за его плечами был уже богатый опыт образования и крещения народов обширного края России — Алтая (за что, собственно, он и был прославлен как Макарий Алтайский). Пути Гоголя и алтайского миссионера пересеклись в конце 1839 г. в Москве, где временно проживал о. Макарий и куда Гоголь привез своих сестер Анну (1821–1893) и Елисавету (1824–1864), которые только что вышли из петербургского Патриотического института благородных девиц. Именно как к известному специалисту, не понаслышке знакомому с проблемами образования, и обратился Гоголь к архим. Макарию, обеспокоенный тогда неудовлетворительным, как он считал, воспитанием своих сестер в петербургском институте.

В свое время, в 1830-х гг., Н. В. Гоголь сам на протяжении пяти лет был преподавателем этого института [Виноградов, 2017–2018, т. 2, 91–93, 413–414] — и, в свою очередь, был хорошо знаком с преподавательской практикой того времени. Достаточно напомнить известные его строки в «Мертвых душах» о женских пансионах, к числу которых относился и Патриотический институт (это был закрытый женский пансион с программой гимназий): «Хорошее воспитание, как известно, получается в пансионах. А в пансионах, как известно, три главные предмета составляют основу человеческих добродетелей: французский язык, необходимый для счастья семейственной жизни, фортепьяно, для доставления приятных минут супругу, и, наконец, собственно хозяйственная часть: вязание кошельков и других сюрпризов» (Гоголь, 2009–2010, т. 5, 26–27).

В 1836 г. Петр Александрович Плетнев, благодаря которому Н. В. Гоголь получил место в Патриотическом институте, в первом номере пушкинско-гоголевского «Современника» писал: «Устройство заведений для образования женского пола ни в чем не требует улучшения. Поверхностные только судьи, не входящие в подробности этого дела, не умеющие обнять его со всех сторон, могут оставаться при своем сомнении» [Плетнев, 1836, 7].

На практике, однако, выходило не совсем так, как утверждал Плетнев. Гоголь был реалистом и, полемизируя с Плетневым, не преминул отметить недостатки пансионного воспитания в своей поэме. А основания для неутешительных выводов он с очевидностью почерпнул из личных наблюдений над воспитанницами института, в первую очередь над своими сестрами.

Еще в 1833 г. в письме к матери он замечал о сестре Елисавете: «У ней <...> нет никакого сердца, ни доброго, ни злого... <...> За пустую игрушку она забывает все

на свете» (Гоголь, 2009–2010, т. 10, 225). Отсюда берет свое начало гоголевская характеристика «мертвой души», которая представляет собой теплохладное «ни то, ни се», ни доброе, ни злое [Виноградов, 2017–2018, т. 2, 18–19, 257–258]. Спустя 20 лет после смерти Гоголя другая его сестра — Анна, вспоминая о том времени, когда они с сестрой покинули институт, рассказывала о характере брата одной из своих знакомых, С. Г. Гетекомер. Та с ее слов записала: «Гоголь терпеть не мог кокетства и светской мишуры. По окончании института сестры его начали выезжать, и вот однажды им для первого бала были сшиты бальные платья. Как и для всех молодых девушек, только что расставшихся с институтом, этот случай был для них праздником, а по тем временам, пожалуй, и целым событием. Оживленные разговоры в доме о нарядах и об ожидаемом вечере не прекращались, и присутствовавший при них Гоголь не переставал возмущаться пустотою и легкомыслием своих сестер. Ему все это до того, наконец, надоело, что он добыл ножницы, и если бы сестры вовремя не скрылись, то бальные костюмы на них оказались бы, наверно, в самом жалком виде. После этого случая сестры стали осторожнее со своим братом» [Виноградов, 2017–2018, т. 2, 375]. Ранее, в письме к В. С. Аксаковой от 24 марта 1853 г., Анна Васильевна, вспоминая об этом же случае, добавляла, что спасти свое платье ей удалось лишь тем, что она «легла на него» [Виноградов, 2017–2018, т. 2, 375].

Следует со всей определенностью подчеркнуть, что в гоголевском «ужасном» сестер внушении «религиозной нетерпимости» не было. Именно Гоголь, всегда с любовью и вниманием относившийся к сестрам, и покупал, с братской заботливостью, на свои деньги все их наряды и платья. Сам, со списком вещей и украшений, ездил по магазинам и выбирал для них всю необходимую, как он говорил, «экипировку» [Виноградов, 2001, 507], вплоть до рубаш, булавок, шпилек и пр. (Гоголь, 2009–2010, т. 9, 484) (из института подросшие Анна и Елисавета вышли только в гимназических платьях).

Однако случай с сестрами, их увлеченное обсуждение бальных нарядов и развлечений, с очевидностью отозвался опять-таки в «Мертвых душах» — в содержании комического диалога двух дам о нарядах в девятой главе поэмы: «„Да, поздравляю вас: оборок больше не носят. <...> На место их фестончики“. — „Как фестончики?“ — „Фестончики, всё фестончики, и сзади фестончики, и на рукавах фестончики, и вокруг плеч фестончики, и внизу фестончики, везде фестончики“» [Гоголь, 1951, 494–495]. Этот диалог появился в сохранившейся черновой редакции поэмы именно в период тесного общения Гоголя с сестрами в 1840 г.

Неудивительно, что сразу по приезде в Москву Гоголь постарался вплотную заняться воспитанием сестер, считая их духовный уровень недостаточным. Потому-то он и пригласил к сестрам для новых уроков архим. Макария (Глухарёва). Об этом Гоголь писал матери в Васильевку: «Я им доставил общество не шумное и рассеянное, но тихое и приятное, которое бы действовало на их нравственность. К счастью моему, сюда приехал архимандрит Макарий — муж, известный своею святою жизнью, редкими добродетелями и пламенною ревностью к вере. Я просил его, и он [был] так добр, что, несмотря на неименье времени и кучу дел, приезжает к нам и научает сестер моих великим истинам христианским. Я сам по нескольким часам останавливаюсь и слушаю его, и никогда не слышал я, чтобы пастырь так глубоко, с таким убеждением, с такою мудростью и простотою говорил» (Гоголь, 2009–2010, т. 11, 283; письмо от 25 января 1840 г.).

Судя, однако, по воспоминаниям одной из сестер Гоголя, Елисаветы (пожалуй, в то время наиболее легкомысленной из них), уроки архим. Макария не произвели на нее столь же глубокого впечатления, как на брата. Спустя много лет Елисавета Васильевна о беседах о. Макария вспоминала не без доли иронии, причем сообщала, вопреки словам брата, что «миссионер» (имя которого она запамтовала) приходил к ним будто бы только два раза — что едва ли соответствует действительности. Факты свидетельствуют, что их общение продолжалось более двух месяцев, с конца декабря 1839 г. до начала марта 1840 г. В конце жизни Елисавета Васильевна вспоминала: «К нам два раза приходил миссионер, приехавший издалика и всеми уважаемый в Москве. Он приезжал искать себе спутников или спутниц, чтобы проповедовать

христианскую веру. Брат его просил быть у нас и наставить нас на путь истинный; нам очень не нравилось это, но что же делать, надо было повиноваться — сидеть с наклоненными головами и говорить про себя: „помилуй мя, Боже!“; он же по слабости и старости (о. Макарию в то время на самом деле было только сорок семь лет. — *И. В.*) засыпал и забывал об нас, у нас же шеи разболелись, и я, видя, что он уснул, подняла голову. Анет (т. е. сестра Анна. — *И. В.*) потихоньку взглянула на меня, и мы расхохотались, что его пробудило; а может, он так был погружен в духовные мысли. Он нам говорит: „Ничего, соблазнил лукавый, продолжайте опять, нагните головки“. Наконец у нас начали болеть затылки и виски, <и> мы расплакались. Он приписал это умилению и везде расхваливал нас, так что раз за нами прислана была зимняя карета от какой-то дамы Глебовой...» [Виноградов, 2017–2018, т. 2, 395].

Далее Елисавета Васильевна рассказывала о своем визите с сестрой в известное в Москве семейство Глебовых-Стрешневых, проживавших на Большой Никитской. (Этот московский дом, где побывали сестры Гоголя, сохранился; в нем размещается теперь «Геликон-опера».) Устроителем встречи была известная в Москве своей набожностью и благотворительностью Прасковья Петровна Глебова-Стрешнева. Уезжая в 1840 г. на Алтай, о. Макарий поручил ей сбор и хранение денег для Алтайской миссии. (Впоследствии, в 1847 г., П. П. Глебова-Стрешнева вышла замуж за монаха-расстригу Федора Федоровича Томашевского, ставшего купцом, и уехала с ним в Тулу, где умерла в 1857 г.)

Н. В. Гоголь с Прасковьей Петровной Глебовой-Стрешневой знаком не был и потому отклонил приглашение, — «нам же, — продолжала Елисавета Васильевна, — сказал ехать, и нам ужасно не хотелось ехать, но нечего делать, надо было послушаться»: «Нас лишь занимало знать, куда нас везут, кто эта дама, хорош ли у нее дом, — „судя по экипажу, должно быть, богатая, чудесная карета с форейтором и человек в богатой ливрее“, — наконец, подъезжаем к двухэтажному дому, человек указывает нам, куда идти, входим в гостиную, где сидят несколько дам-старушек, и между ними О[тец] Макарий читает вслух Евангелие. Одна из старушек подошла к нам, <...> указала нам места, и чтение продолжалось. Для нас это был большой шаг — в первый раз выехать одним в незнакомое общество, когда мы были так застенчивы и так молоды. <...> После мы узнали, что О[тец] Макарий нас <...> расхвалил, что мы плакали от умиления <...> при его чтении» [Виноградов, 2017–2018, т. 2, 395–396].

Как это ни удивительно, но сохранилось сразу три письма самого архим. Макария об этом визите (в литературе о Гоголе эти письма оставались до настоящего времени невестребованными). 9 января 1840 г. он писал П. П. Глебовой-Стрешневой: «Достопочтеннейшая Госпожа и раба Христова Прасковья Петровна! Сестры Г[осподина] Гоголя, девицы Анна и Елисавета Васильевны уведомили меня сей час, что они могут сегодня приехать к Вам, если Вы пошлете за ними возок, в каком бы часу то ни было. Если же Вам не время принять их сегодня, то покорнейше прошу известить меня, когда и в какие часы Вы будете иметь время на это, дабы я мог передать им приглашение Ваше. Между тем, как здесь представляется Вам случай сотворить утешение непорочным детям Отца Небесного и Вашим сестрам во Христе Иисусе, и соделать доброе дело, или, лучше сказать, положить основание для целого здания добрых дел, естли то Провидению Божию благоугодно; то пожелайте, пред Сердцеведцем, поступить самым обязательнейшим образом, например, пошлите возок, или карету, и служителя в ливрее за каретою, с приказанием — говорить, отворять и затворять дверцы, и прочее и прочее, как можно почтительнее, — первые впечатления чрезвычайно важны и глубоки — и далеки могут быть в добрых последствиях и плодах к общей радости о Господе, от Него же всякая благодать и дар просящим с верою и уповающим на Него. Предадим сами себя и друг друга и всю жизнь нашу Его беспредельному милосердию. Да будет Он посреди Вас, когда Вас трое соберется о имени Его. А[рхимандрит] Макарий» (Письма, 1905, 349–350).

Действительно, как теперь известно из позднейших воспоминаний Елисаветы Васильевны, присылка богатой кареты с форейтором — и человеком в ливрее — оказалась для нее весьма памятной.

Из писем о. Макария следует, что в начале января встреча не состоялась. Новый визит был намечен месяц спустя, на 6 февраля. В этот день о. Макарий писал П. П. Глебовой-Стрешневой: «Естьли нет препятствий к исполнению вчерашнего намерения познакомиться с девицами Гоголевыми; то покорнейше прошу Вас, Достопочтеннейшая Госпожа и раба Христова, послать к ним экипаж, чтобы они могли приехать к Вам. Но, к сожалению, я не могу провести вечер сегодняшний в беседе со всеми вами; меня отозвали в малолетный кадетский Корпус, а оттуда я должен ехать к Г[осподину] [С. А.] Маслову. — Или лучше приехать к Вам? Но я не знаю, каково это принято будет, что я и вчера у Вас был, и сегодня буду; а притом надобно, чтобы Вы уведомили меня, пошлете ли за Гоголевыми, и, если они приехали бы, то сани Ваши были бы присланы за мною в семь часов вечера. Терпите и действуйте в духе Христовом! А[рхимандрит] Макарий» (Письма, 1905, 351).

Визит сестер Гоголя в дом на Большой Никитской состоялся, однако, еще позднее, в период до 7 марта 1840 г., когда архим. Макарий наконец выехал из Москвы на Алтай. В недатированной записке к П. П. Глебовой-Стрешневой о. Макарий сообщал: «Девушки Гоголевы обещались у Вас обедать сегодня, Достопочтеннейшая Госпожа и раба Христова; а между тем и я приеду во 2-м часу, и наша сестра о Господе София (имеется в виду С. Г. де Вальмонт. — *И. В.*) вскоре после меня. Итак, несите великодушно тяготы ближних Ваших, и сим образом исполняйте закон Христов. А[рхимандрит] Макарий» (Письма, 1905, 351).

Согласно этой записке, на вечере вместе с сестрами Гоголя присутствовала известная впоследствии алтайская миссионерка, помощница о. Макария София Густавовна де Вальмонт (Valmond; род. около 1800). С. Г. де Вальмонт была выпускницей Смольного института благородных девиц 1818 г., дочерью убитого в Бородинском сражении штабс-капитана Нарвского полка Густава Филипповича де Вальмонта. Она стала первой подвижницей-женщиной, сменившей столичное комфортабельное жительство на суровый Алтай.

Можно только догадываться, видел ли Гоголь возможных помощниц о. Макария в своих сестрах — таких же, как Софья Вальмонт, воспитанницах петербургского института. Свидетельств об этом не сохранилось, однако возможность такого пути для Гоголевых сестер существовала. (Разлука с родными, с матерью и братом, помехой для Анны и Елисаветы, очевидно, не являлась. Во всяком случае младшую из них, Елисавету, Гоголь в том же году оставил в Москве на два года на воспитание в чужом семействе. Да и до того они провели вдали от матери безвыездно семь лет в институте.)

В характере взаимоотношений Гоголя с о. Макарием обращает на себя внимание одно не вполне ясное обстоятельство. Странно само по себе, что уважаемый, обремененный многими хлопотами и заботами пастырь — постоянно занятый делами миссии и, в частности, переводами Библии с древнееврейского языка — соглашается вдруг, «несмотря на неименно времени и кучу дел», давать частные уроки двум юным девушкам. Непонятно также и то, почему, со своей стороны, Гоголь не счел неуместным обратиться с такой просьбой к архимандриту. Это почти то же, как просить о подобном одолжении епископа. К тому же и Закон Божий сестры Гоголя в Патриотическом институте в Петербурге все-таки изучали. И законоучителем их в институте был пастырь тоже незаурядный — протоиерей Казанского собора П. Н. Мысловский (1777–1846) (о. Петр Мысловский известен, в частности, тем, что, будучи духовником декабристов, привел многих из них к покаянию).

Тем не менее приглашение архим. Макария на роль «личного» законоучителя гоголевых сестер состоялось. Разгадка этой странности, возможно, заключается в том, что между Гоголем и о. Макарием существовала предварительная договоренность: уроки Закона Божия, кроме своей прямой цели, выступали своего рода предлогом для привлечения — если получится — сестер Гоголя к миссии. В этой связи становятся более понятными приведенные выше слова о. Макария в письме к П. П. Глебовой-Стрешневой о том, что впечатления, которые могут получить сестры Гоголя от визита к ней, «чрезвычайно важны и глубоки — и далеки могут быть в добрых последствиях

и плодах», — а также слова о том, что, приглашая к себе сестер, та может сделать не просто «доброе дело», но — «лучше сказать» — «положить основание для целого здания добрых дел», если «то Провидению Божию» будет «благоугодно» (курсив мой. — *И. В.*). Слова эти могут показаться крайним преувеличением (какого, на самом деле, «целого здания добрых дел» можно ожидать от рядовой встречи!), если не иметь в виду особых намерений Гоголя и о. Макария.

На Алтай архим. Макарий уехал в 1840 г. в сопровождении двух новых сотрудников, А. Г. Левицкого (Ловицкого; 1809–1874; с 1845 г. — иером. Акакий) и С. Г. де Вальмонт (Письма, 1905, 34, 383). Среди его сподвижников-миссионеров на Алтае было несколько мужчин — и только одна женщина, которая и появилась в миссии в 1840 г. Лишь София Вальмонт, достаточно образованная, могла в полной мере выполнять миссионерское служение. 6 февраля 1841 г. о. Макарий сообщал П. П. Глебовой-Стрешневой: «Кроме девицы Софии, служит при Миссии одна преклонных к старости лет вдова, Прасковья... (имеется в виду П. М. Ландышева. — *И. В.*) <...> Старица Прасковья печет хлеба на братьев, живущих в Майминском стане; начальствует в Богдельне, и на часть ее перепадает дела послушания довольно черные, которые она обрабатывала донныне с достохвальным терпением и усердием...» (Письма, 1905, 383).

Для просвещения женского населения Алтая архим. Макарий испытывал острую нужду в миссионерах-женщинах, а потому, видимо, и согласился быть наставником юных сестер Гоголя — предполагая вместе с ним, что те могут пополнить ряды миссии. О назначении С. Г. де Вальмонт в Алтайскую миссию отец Макарий 12 августа 1841 г. писал Н. И. Ананьину: «Девица София Вальмонд, воспитанница Смольного института в С.-Петербурге, приехала сюда учить новокрещенных девочек грамоте, и вообще содействовать церковной миссии, по женскому полу, в распространении истин Евангельских в здешнем народе; я пригласил ее сюда, быв увлечен убеждением в справедливости предположений моих, представленных Высоким Властям... она отправилась из Москвы не иначе, как испросив письмом у Московского митрополита [Филарета] благословение...» (Письма, 1905, 309). Под «предположениями», «представленными Высоким Властям», о. Макарий имел в виду отправленную им в январе 1839 г. Святейшему Синоду и императору Николаю I свою пространную записку «Мысли о способах к успешному распространению Христианской веры между Евреями, Магометанами и язычниками в Российской державе», в которой немало страниц посвятил вопросу о важности женского миссионерства (Макарий Алтайский, 1894, 9–15, 99–130); [Филимонов, 1888, 148]. В том же году архим. Макарий сообщал о своей новой сподвижнице, С. Г. де Вальмонт, П. П. Глебовой-Стрешневой: «Ревностные труды... сей благородной сестры... явно содействовали к успехам служения Миссии в здешнем краю. Она помогает больным... старается путями приветливого обращения с девицами, вдовами и замужними женщинами распространять между ними познание истин Евангельских... учит девочек грамоте» (Письма, 1905, 384); «Учит по-прежнему девочек, учится и сама в школе Креста» (Письма, 1905, 401).

Гоголь тогда, по-видимому, довольно тесно общался с о. Макарием. Свидетельством того может служить не только его письмо к матери от 25 января 1840 г. (уже цитированное), но и одна из реминисценций того времени в первом томе «Мертвых душ» перевода архим. Макария на русский язык Книги св. пророка Исаии [Виноградов, 2017–2018, т. 3, 396] (именно этот перевод был тогда завершен о. Макарием [Филимонов, 146]). Вполне вероятно, что св. Макарий поделился с Гоголем и своей насущной озабоченностью о миссионерстве женщин.

О плане устройства сестер в Алтайскую миссию (если таковой в самом деле существовал) матери Гоголь по понятным причинам сообщать не стал. (Вскоре, в начале апреля 1840 г., та приехала в Москву и забрала с собой на родину дочь Анну.) Вероятно, эти же намерения Гоголя относительно сестер объясняют и некоторую его досаду на них: он готовил их к Алтайской миссии, а те, не подозревая о планах брата, хлопотали только о нарядах и развлечениях. Сестрам в итоге о своих намерениях по поводу их судьбы Гоголь тоже не сообщил. Хотя они знали, что о. Макарий

«приезжал искать себе спутников или спутниц, чтобы проповедовать христианскую веру» (как об этом сообщала в своих мемуарах Елисавета Васильевна), однако обе так и остались в уверенности, что к «какой-то даме Глебовой» их возили лишь потому, что о. Макарий рассказал о них как чувствительных барышнях, умилившись до слез его уроками. На самом деле настоящей целью встречи было, вероятно, познакомиться юных кандидаток в миссию с Софией де Вальмонт, уже принявшей решение ехать на Алтай, — представить ей тех, с кем ей бок о бок предстояло бы трудиться.

Уместно добавить, что тема сибирской духовной миссии возникла несколько лет спустя еще у одной женщины из окружения Гоголя. Осенью 1845 г. с Гоголем в Риме познакомилась Екатерина Александровна Хитрово (1805–1856), в ту пору домашняя воспитательница юного П. П. Дурново (позднее — генерал от инфантерии); впоследствии, с 1852 г., — сестра-надзирательница основанной в 1850 г. А. С. Стурдзой Одесской общины сердобольных сестер. Со Стурдзой в 1851 г. Хитрово познакомил именно Гоголь. По его совету она, по-видимому, и вступила в общину [Виноградов, 2017–2018, т. 7, 47, 58]. Служение Е. А. Хитрово на этом поприще обратило на себя внимание великой княгини Елены Павловны: в период Крымской войны в 1854–1855 гг. Хитрово была призвана в Симферополь в качестве настоятельницы сердобольных сестер Симферопольской Крестовоздвиженской общины. Деятельность Хитрово в Симферополе (где она скончалась от тифа) высоко оценил академик М. И. Пирогов.

По-видимому, беседы о подвижничестве пути женщины велись между Хитрово и Гоголем еще в 1845–1846 гг. В 1846 г. сразу после знакомства с Гоголем она сообщила своей сводной сестре: «Я познакомилась с Гоголем... <...> Он не только умен, но и нравственен чрезвычайно. Всякое слово его пробуждает доброе чувство в душе» [Виноградов, 2017–2018, т. 5, 249]. Переехав тогда с семьей воспитанника в Неаполь, Хитрово вспоминала о Риме: «Там все напоминает о... цели возвышенной, к которой надобно идти узкими вратами» [Неофит Неводчиков, 1864, 125]. Спустя еще некоторое время Е. А. Хитрово писала названной сестре уже из Венеции: «Да, я скоро возвращусь, и очень радуюсь этому. А хороши здесь небеса и виды, и весело скользить в гондоле. Как-то легко чувствуется, но не глубоко, — и я, на все это смотря, вздыхаю о пустой, суровой земле, как Сибирь, в которую, если б была возможность, уехала б, кажется, при какой-нибудь миссии...» [Неофит Неводчиков, 1864, 125]. Строки об отправлении в Сибирь при духовной миссии выглядят для девушки, находящейся в роскошной южной стране, неожиданно и странно, если не иметь в виду, что они могли быть навеяны рассказами Гоголя о прп. Макарии и его Алтайской миссии.

Есть, таким образом, достаточные основания полагать, что совместный план Гоголя и о. Макария относительно привлечения сестер Анны и Елисаветы Васильевны к «распространению истин Евангельских» среди женщин Алтая в действительности обсуждался. Однако, так или иначе, воплотиться ему было не суждено. Несомненно, Гоголь видел и понимал, что уроки отца Макария, преподаваемые его сестрам, при всем авторитете и выдающихся способностях пастыря, несмотря на его трогательные заботы о богатой, впечатляющей для юных барышень карете — и о подчеркнутой почтительности сопровождающего человека в ливрее, — оказали на них в духовном отношении, в отличие от самого Гоголя, малое влияние. По-видимому, и этот опыт отразился позднее в том выводе Гоголя о состоянии церковной проповеди — об отношении к ней современников, — который содержится в его известной книге «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847). Гоголь писал, что пастырское слово очень часто остается втуне, люди «глухи к словам» священника. Не без горечи он замечал, что «многие из духовных... уныли... [и] почти уверились, что их теперь никто не слушает, что слова и проповедь роняются на воздух — и зло пустило так глубоко свои корни, что нельзя уже и думать об его искорененье» (Гоголь, 2009–2010, т. 6, 94). — Тем не менее, уповая на действенность слова, Гоголь одновременно тут же восклицал: «Скорбью ангела загорится наша поэзия и, ударивши по всем струнам, какие ни есть в русском человеке, внесет в самые огрубелые души святыню того, чего никакие силы и орудия не могут утвердить в человеке...» (Гоголь, 2009–2010, т. 6, 196).

Позднее, в 1845 г., Александра Осиповна Смирнова сообщала Гоголю из Калуги: «В губернии сидят там и сям по монастырям люди удивительные; но влияние их не распространяется за монастырские ограды. В 180-ти верстах от нас, в Болхове, живет Макарий, тот, который был у бурят; в Петербурге он никому не полюбился и сидит теперь под гнетом, обучает детей и лечит больных; преобразовал свой монастырь, который славился развратом» (Гоголь, 2009–2010, т. 13, 251).

Смирнова, конечно, питалась слухами. Но точно под стать нелестной характеристике Болховского монастыря по приезду туда прп. Макария были городские обыватели Болхова. Среди них — самых первых лиц города — были, к примеру, такие, которые не знали даже словосочетания «Символ веры», а из молитв называли только «Вотчу»: так один из них, встречавший о. Макария, называл молитву «Отче наш»: «Верую не прочитаю, а Вотчу знаю» (Письма, 1905, 50). Поле для пастырской деятельности открывалось для св. Макария, так же как позднее для св. праведного Иоанна Кронштадтского, тоже предполагавшего посвятить себя миссионерской деятельности в Сибири и Северной Америке, не меньшее, чем в далеком Алтае.

О кончине о. Макария в Болхове 18 мая 1847 г. историк Михаил Петрович Погодин сообщал Н. В. Гоголю: «Отец Макарий скончался, и прекрасной кончиной» (Гоголь, 2009–2010, т. 14, 401); он «скончался в тот [самый] день, в который назначил свой выезд... [в] Иерусалим» (Гоголь, 2009–2010, т. 14, 322). Задуманное паломничество в земной Иерусалим стало для прп. Макария Алтайского отправлением в Иерусалим Небесный.

Позднее А. О. Смирнова, сообщая В. А. Жуковскому о смерти самого Гоголя, писала: «Какая трогательная смерть! Так скончался недавно Макарий, в Болховском монастыре настоятель...» [Виноградов, 2017–2018, т. 7, 394].

Подытоживая старания Н. В. Гоголя по воспитанию родных сестер, надо сказать, что в конце концов писатель все же добился своей цели. Сестру Елисавету в 1840 г. он, после уроков о. Макария, определил ко вдове Прасковье Ивановне Раевской (1788–1846), набожной и благочестивой женщине, которая, проведя по смерти мужа уже пять лет в монастыре, оставила его лишь ради заботы о маленькой племяннице — «по случаю несогласия между собой ее родителей» [Виноградов, 2017–2018, т. 3, 427]. После двухлетнего проживания у Раевской юная Елисавета Васильевна в корне переменялась, что с удовлетворением отмечал и сам Гоголь, и его знакомые [Виноградов, 2001, 511]. Вполне усвоила уроки брата и старшая сестра, Анна.

Известно, что еще одна сестра Гоголя, самая младшая — Ольга, под влиянием брата даже собиралась пойти в монастырь [Виноградов, 2017–2018, т. 7, 72]. И сама мать Гоголя, по свидетельству первого гоголевского биографа, П. А. Кулиша, была похожа на «игуменью монастыря» [Виноградов, 2015: 12]. Не случайно в своем духовном завещании (в разделе «Совет сестрам») Гоголь советует родным обратиться их родовое имение в «монастырь», выстроив «посреди двора» еще одну церковь (Гоголь, 2009–2010, т. 6, 413) к уже имеющейся неподалеку (построенной еще отцом писателя).

Получалось прямо по Ф. М. Достоевскому, который говорил, что, если помещица, та же гоголевская Коробочка, станет настоящей, совершенной христианкой, матерью для крестьян, то от крепостного права и следа не останется: «Да, конечно, господа насмешники, — писал Достоевский, — настоящих христиан еще ужасно мало (хотя они и есть)» (Достоевский, 1984, 164).

Желание Гоголя, высказанное в его духовном завещании — открыть в одном селении, в родном гнезде, сразу две церкви, и даже монастырь, — определенно перекликается с его известным суждением о влиянии монастырей на народную жизнь. Проезжая в 1850 г. Оптину пустынь, Гоголь говорил земляку Михаилу Максимовичу: «Пустынь эта распространяет благочестие в народе. <...> И я не раз замечал подобное влияние таких обителей» [Виноградов, 2017–2018, т. 6, 511]. До настоящего времени не был отмечен один важный контекст этого значимого гоголевского высказывания. Слова Н. В. Гоголя о благотворном влиянии обителей на окрестных жителей перекликаются с одним из его обобщающих рассуждений в «Выбранных местах из переписки с друзьями» о всей России. В этом рассуждении Гоголь приводит мнение французского

писателя-путешественника Астольфа де Кюстина (1790–1857), литератора, известного своим откровенно враждебным отношением к Российской империи. Гоголь пишет: «Широкие черты человека величавого носятся и слышатся по всей Русской земле так сильно, что даже чужеземцы... ими поражаются... <...> Еще недавно один из них, издавший свои записки с тем именно, чтобы показать... с дурной стороны России (маркиз Кюстин), не мог скрыть изумленья... <...> при виде простых обитателей деревенских изб наших. Как пораженный, останавливался он перед нашими маститыми беловласыми старцами, сидящими у порогов изб своих, которые казались ему величавыми патриархами древних библейских времен» (Гоголь, 2009–2010, т. 6, 192).

Во свидетельство того, насколько благотворно влияние Церкви и монастырей на народную жизнь, Гоголь — безусловно, *намеренно*, — обратился к «независимому» источнику, более того — к источнику, как сам он подчеркивает, пропитанному враждой к России. Дело в том, что Кюстин в своей книге (Custine, 1843), исполненной, по оценке В. В. Кожина, «восторга, страха и проклятия» в адрес России [Кожин, 1999, 169], когда сообщает о «благородных, увенчанных сединами» русских крестьянах, то тут же упоминает либо об «окрестной церквушке» (Кюстин, 1996, т. 1, 309), либо пишет об этом, находясь в самом монастыре (Кюстин, 1996, т. 2, 183). В частности, именно в Свято-Троицкой Сергиевой лавре Кюстин написал те самые строки, которые привлекли такое внимание Гоголя. Известно, как отзывался о русском народе Хлестаков-Белинский — что это, мол, «глубоко атеистический» народ (Гоголь, 2009–2010, т. 14, 370). Но вот что писал в те же годы о русском народе французский, враждебно настроенный к России публицист Кюстин: «В Троицкой лавре, в двадцати лье от Москвы, 17 августа 1839 года. <...> Нигде более, чем в этой части России, не видал я столько прекрасных старческих лиц — и безволосых, и седых. Лики Иеговы, непревзойденно писанные первым учеником Леонардо да Винчи, — творения не столь идеальные, как думалось мне [ранее] при виде фресок Луини в Лайнате, Лугано, Милане. Здесь такие лики встречаются вживе на пороге любой хижини; эти красавцы старики — румяные, круглощечие, с блестящими голубыми глазами, с умиротворенным выражением на лице, с серебристою, переливающеюся на солнце бородой, оттеняющею безмятежно-благожелательную улыбку на устах... <...> Надобно побывать среди русских селян, чтобы постичь чистый образ патриархального общества и возблагодарить Господа за тот блаженный удел, что даровал Он, невзирая на все ошибки правительств, этим кротким созданиям, между рождением и смертью которых пролегал... долгая череда лет, прожитых в невинности. <...> Словно патриархи нашего времени, они на склоне лет своих величаво вкушают покой... <...> Если б из своего путешествия в Россию я привез одно лишь воспоминание об этих безмятежных старцах, сидящих у незапиравшихся дверей, — я и тогда не пожалел бы о тяготах поездки, в которой повидал людей, столь непохожих на крестьян любой другой страны» (Кюстин, 1996, т. 2, 185–186).

Таким образом, на то, что монастыри «распространяют благочестие в народе», обращал внимание не один Гоголь. Труды монастырей и монастырских учреждений, в том числе Алтайской миссии прп. Макария, и всех тех монастырей, где он подвизался, были и остаются самым важным началом народной жизни. Только это воспитующее начало — «непотрясаемый камень нашей Церкви» (Гоголь, 2009–2010, т. 6, 160), — образует, по Гоголю, настоящего русского человека. В 1849 г. он писал графине Анне М. Виельгорской: «Для того, чтобы сделаться русским, нужно обратиться к источнику... <...> К источнику всего русского, к Нему Самому [к Спасителю] следует за этим обратиться» (Гоголь, 2009–2010, т. 15, 169, 171). Именно этот духовный источник и был определяющим для Гоголя в воспитании его сестер.

Изучение жития прп. Макария Алтайского и биографии и творчества Н. В. Гоголя дает возможность дополнить новыми фактами еще одну страницу истории Алтайской миссии и охарактеризовать гоголевские стремления по духовному воспитанию родных сестер, заботы об устройстве их судьбы (возможно, в качестве сотрудниц Алтайской миссии архим. Макария) как наглядное проявление веры и религиозности писателя, определявших замысел и содержание его поэмы «Мертвые души».

Источники и литература

Источники

1. Гоголь (1951) — *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч.: [в 14 т.]. Т. 6 / Текст и комм. подгот. В. А. Жданов и Э. Е. Зайденшнур. [Л.]: АН СССР, 1951. 924 с.
2. Гоголь (2009–2010) — *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. (15 кн.) / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009–2010. Т. 1–17. 664 + 688 + 680 + 744 + 816 + 720 + 968 + 392 + 488 + 704 + 592 + 608 + 624 + 816 + 936 с.
3. Достоевский (1984) — *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя. Ежемесячное издание. Год III. Единственный выпуск на 1880 // *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1984. Т. 26. С. 129–174.
4. Кюстин (1996) — *Кюстин А., де.* Россия в 1839 году: в 2 т. / Пер. с фр. под ред. В. Мильчиной. М.: Изд-во Сабашниковых, 1996. Т. 1–2. 480 + 528 с.
5. Макарий Алтайский (1894) — [*Макарий Алтайский, преподобный*]. Мысли о способах к успешному распространению Христианской веры между Евреями, Магометанами и язычниками в Российской державе. Архимандрита Макария Глухарева С предисловием Священника С. В. Страхова. М.: Типография А. И. Снегиревой, 1894. 131 с.
6. Неофит Неводчиков (1864) — *Неводчиков Н., свящ.* [впоследствии архиепископ Кишиневский Неофит]. Воспоминания об Екатерине Александровне Хитрово // Херсонские епархиальные ведомости. 1864. № 3. С. 118–128; № 4. С. 260–281; № 7. С. 348–370.
7. Письма (1905) — Письма архимандрита Макария Глухарева, основателя Алтайской Миссии. С биографическим очерком, портретами, видом и двумя факсимиле / Под ред. К. В. Харламповича. Казань: Центральная типография, 1905. 558 с.
8. Плетнев (1836) — [*Плетнев П. А.*] Императрица Мария // Современник. 1836. Т. 1. С. 4–13.
9. Custine (1843) — [*Custine A. de*]. La Russie en 1839. Par le marquis de Custine. [En 3 tomes]. Paris: Librairie D’Amyot, 1843. 354 + 416 + 470 p.

Литература

10. Виноградов (2001) — *Виноградов И. А.* Примечания // Неизданный Гоголь. Изд. подгот. И. А. Виноградов. М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 2001. С. 431–590.
11. Виноградов (2015) — *Виноградов И. А.* Гоголь в Нежинской гимназии высших наук: Из истории образования в России. М.: ИМЛИ РАН, 2015. 352 с.
12. Виноградов (2017–2018) — *Виноградов И. А.* Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). С родословной летописью (1405–1808): в 7 т. М.: ИМЛИ РАН, 2017–2018. Т. 1–7. 736 + 672 + 672 + 704 + 928 + 656 + 640 с.
13. Кожин (1999) — *Кожин В.* Маркиз де Кюстин как восхищенный созерцатель России: К 160-летию знаменитого путешествия // Москва. 1999. № 3. С. 164–169.
14. Пивоваров и др. (2016) — *Пивоваров Б., прот., Павлова О. А., Ахмадиева С. Ф., Третьякова М. К., Тихомиров Б. А.* Макарий (Глухарев Михаил Яковлевич...) // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2016. Т. 42. С. 434–444.
15. Филимонов (1888) — [*Филимонов Д. Д.*] Материалы для биографии основателя Алтайской миссии Архимандрита Макария. Д. Фил-нова. М.: Университетская типография: 1888. 225 с.

В. В. Цысь, О. П. Цысь

Культурно-просветительская работа сибирских и дальневосточных отделов Императорского Православного Палестинского общества в конце XIX — начале XX вв.

УДК 271.2(571)-784-9

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_227

Аннотация: В статье рассмотрены основные направления культурно-просветительской работы сибирских и дальневосточных отделов Императорского Православного Палестинского общества, заключавшиеся в организации и проведении чтений о Святой Земле и русском паломничестве, в издании и распространении литературы по палестинской тематике. Отмечено, что наибольших масштабов данная работа достигла в первые годы XX в., а ведущую роль в подготовке чтений играли преподаватели духовных учебных заведений, благочинные и часть приходских священников, в меньшей степени — учителя церковно-приходских школ. В проведении Палестинских чтений выделены два этапа, хронологической границей которых служит Первая русская революция. Установлено, что в отдельные годы число слушателей превышало 350 тысяч, а количество чтений могло доходить до тысячи. Хотя круг учреждений, где проводились Палестинские чтения, к Первой мировой войне сужается, это не являлось свидетельством отказа духовенства от просветительской работы. Прослежена постепенная эволюция тематики религиозно-нравственных чтений для народа, в которую посвященные Святой Земле сюжеты включаются в качестве одного из органичных элементов. Сделан вывод о том, что Палестинские чтения способствовали распространению духовного просвещения, росту паломничества сибиряков в Святую Землю.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Императорское Православное Палестинское общество, Палестинские чтения, региональные отделы, епархиальные архиереи, религиозно-нравственное просвещение, культурно-просветительская работа, Святая Земля, приходское духовенство, Сибирь и Дальний Восток.

Об авторах: **Валерий Валентинович Цысь**

Доктор исторических наук, профессор кафедры истории России и документоведения, ФГБОУ ВО «Нижевартовский государственный университет».

E-mail: tsysv@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9695-3900>

Ольга Петровна Цысь

Кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России и документоведения, ФГБОУ ВО «Нижевартовский государственный университет».

E-mail: tsyso@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6351-8259>

Для цитирования: Цысь В. В., Цысь О. П. Культурно-просветительская работа сибирских и дальневосточных отделов Императорского Православного Палестинского общества в конце XIX — начале XX вв. // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 227–244.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-09-41001.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Valery V. Tsys, Olga P. Tsys

Cultural and Educational Work of the Siberian and Far Eastern Departments of the Imperial Orthodox Palestinian Society in the late 19th to Early 20th Centuries

UDK 271.2(571)-784-9

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_227

Abstract: The article examines the main directions of the cultural and educational work of the Siberian and Far Eastern departments of the Imperial Orthodox Palestine Society, which consisted in organizing and conducting readings about the Holy Land and Russian pilgrimages, publishing and distributing literature on Palestinian topics. It is noted that this work reached the largest scale in the early years of the twentieth century, and the leading role in the preparation of readings was played by teachers of theological educational institutions, deaneries and some parish priests, to a lesser extent by teachers of parish schools. In the conduct of the Palestinian readings, two stages are highlighted, the chronological boundary of which is the First Russian Revolution. It is estimated that in some years the number of listeners exceeded 350 thousand, and the number of readings could reach a thousand. Although the circle of institutions where the Palestinian readings were held narrowed by the First World War, this was not evidence of the refusal of the clergy from educational work. The gradual evolution of the subjects of religious and moral readings for the people is traced, in which subjects dedicated to the Holy Land are included as one of the organic elements. It is concluded that the Palestinian readings contributed to the spread of spiritual enlightenment, the growth of Siberians' pilgrimage to the Holy Land.

Keywords: Russian Orthodox Church, Imperial Orthodox Palestinian Society, Palestinian Readings, regional departments, diocesan bishops, religious and moral education, cultural and educational work, Holy Land, parish clergy, Siberia and the Far East.

About the authors: **Valery Valentinovich Tsys**

Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Russian History and Documentation, Nizhnevartovsk State University.

E-mail: tsysv@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9695-3900>

Olga Petrovna Tsys

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Russian History and Documentation, Nizhnevartovsk State University.

E-mail: tsyo@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6351-8259>

For citation: Tsys V.V., Tsys O.P. Cultural and Educational Work of the Siberian and Far Eastern Departments of the Imperial Orthodox Palestinian Society in the late 19th to Early 20th Centuries. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 227–244.

Funding: The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of Project No. 21-09-41001.

Различного рода публичные лекции, собеседования, вечера с конца XIX в. становятся одними из важнейших внешних проявлений возрастающей общественной активности, методом и свидетельством распространения просвещения в различных слоях населения. Именно таким способом в рассматриваемое время можно было заниматься популяризацией знаний и идей. Разумеется, Русская Православная Церковь не оставалась в стороне от этого процесса.

Проведение публичных чтений становится повсеместной практикой в предреволюционный период. Особой известностью пользовались чтения, организуемые в Москве Обществом любителей духовного просвещения (см. подр.: [Розанов, 2000]). Они рассматривались как противовес «грубым и низменным развлечениям» наподобие игры в карты, «винопития» и т.п. Вот как об этом писали на страницах «Енисейских епархиальных ведомостей»: «Полезно от чтений то, что посещающие их слышат доброе слово. Затем, польза в разумном и согласном с учением Церкви проведении праздничного времени. Не всякому человеку бывает весело в праздник без дела. Грамотный возьмется за книжку, а неграмотному что делать?.. Они [чтения] могут сделать жизнь крестьянина далеко лучшею, чем она есть в настоящее время» [О народных чтениях, 1903, 64]. Кроме того, это был способ отвлечь часть активной молодежи от разрушительных революционных идей.

Изучение вопросов организации и проведения публичных просветительских чтений на территории Сибири и Дальнего Востока в конце XIX — начале XX вв. проводилось в рамках работ, посвященных деятельности общественных организаций региона, а также в нескольких небольших по объему тезисах и статьях (см., напр.: [Дегальцева, 2002; Попов, 2006; Чернышова, 2002; Шушканова, 2019] и др.). Однако история Палестинских чтений не входила в сферу интересов современных исследователей. Раскрытие данной темы позволит охарактеризовать особенности совместной деятельности государства и Русской Православной Церкви, направленной на решение просветительских задач.

Организацией культурно-просветительских мероприятий занимались как церковные власти, так и различные православные общественные организации, прежде всего епархиальные братства: во имя Христа Спасителя (Якутск), св. вмч. Димитрия Солунского (Тобольск), во имя Рождества Пресвятой Богородицы (Красноярск), св. Димитрия, митрополита Ростовского (Томск).

В Восточной Сибири, в частности в Иркутске, в 1890-х гг. создается даже специальная комиссия для подготовки религиозно-нравственных чтений как нового вида духовного просвещения [Дрибас, 2005, 20]. «Комиссия духовно-нравственных чтений» во главе с ректором духовной семинарии архим. Никанором (Надеждиным) была создана по распоряжению преосвящ. Макария (Невского) и в Томской епархии в 1892 г. По назначении на Якутскую кафедру резолюцией теперь уже епископа Никанора 14 октября 1899 г. была учреждена «комиссия религиозно-нравственных чтений» во главе с ректором местной духовной семинарии протоиереем Ф. А. Стуковым. Аналогичная комиссия действовала и в Благовещенской епархии под председательством ректора духовной семинарии архим. Дионисия (Прозоровского) [Деятельность отделов ИППО, 1904, 80].

Первоначально местами проведения чтений являлись архиерейские дома, духовные семинарии, а круг посетителей был достаточно узок. Но с конца XIX в. происходит расширение как аудитории слушателей, так и географии проведения чтений за счет образовательных учреждений и храмов. Разнообразнее становится и освещаемая тематика.

Так, в Якутске при преосвящ. Никаноре проводились внебогослужебные чтения, сопровождавшиеся пением, при епархиальном женском училище, при миссионерской второклассной школе. Кроме того, по воскресеньям в покоях самого владыки проводились «богословско-литературные собеседования преподавателей семинарии» [Хроника, 1903, 103]. В Благовещенске сам еп. Никодим (Боков) практиковал собеседования в архиерейском доме и в Никольской церковно-приходской школе; в Тобольске чтения и собеседования организовывались в кафедральном соборе, каторжных

тюрьмах, больнице приказа общественного призрения, Благовещенском приходском училище; в Томске — в архиерейском доме, духовных учебных заведениях, кафедральном соборе и т. д.

Тематика отличалась разнообразием. Повсеместно практиковались беседы, чтения прогивораскольнические и противосектантские, в поддержку трезвого образа жизни. Например, в Якутском епархиальном женском училище они были посвящены, в том числе, быту якутов, для чего по специальному заказу изготовили 50 картин на стекле для демонстрации с помощью «волшебного фонаря» [Религиозно-нравственное чтение в ЕЖУ, 1903, 359–360]. В 1909 г. в Никольской школе Благовещенска местным духовенством проводились чтения на такие темы, как «Женский вопрос. Женщина по воззрению современной науки и по христианскому учению», «Социализм и христианство», «Печальные недочеты современного воспитания» и т. п. [Отчет Благовещенского православного братства, 1910, 92]. Поводом могли послужить юбилейные события: 1600-летие Миланского эдикта, 300-летие дома Романовых, 900-летие со дня кончины равноапостольного князя Владимира и др. Однако, разумеется, преобладала религиозно-нравственная, духовно-просветительская тематика.

Наблюдалось тесное взаимодействие православных общественных организаций при проведении различных мероприятий, тем более что их членами зачастую выступали одни и те же люди, а общее руководство осуществлялось епархиальным архиереем или его доверенным лицом. Подобного рода культурно-просветительская работа велась и региональными отделами Православного Палестинского общества, созданного в 1882 г. (в 1889 г. получившего наименование «Императорского») по инициативе и под непосредственным руководством великого князя Сергея Александровича.

Следует отметить, что, несмотря на географическую отделенность Святой Земли от Сибири, духовная связь восточной окраины Российской империи с Палестиной существовала едва ли не с первых шагов по утверждению здесь христианства (Подр. см.: [Цысь В., Цысь О., 2013]). С момента создания Православного Палестинского общества сибирские архиереи оказывали ему посильную помощь. Уже в одном из первых отчетов, зачитанном на заседании 30 декабря 1883 г., среди наиболее крупных пожертвований названы 658 руб. 90 коп. от епископа Якутского и Вилюйского Дионисия (Хитрова) [Отчет православного Палестинского общества, 1884, 145]. Эта связь еще более окрепла после организации региональных отделов Императорского Православного Палестинского общества (далее — ИППО). Старейшим не только в Сибири, но и в России в целом являлся *Якутский* отдел (создан 21 марта 1893 г.). В его состав входило: в 1893 г. — 20, 1894 г. — 34, 1895 г. — 57, 1896 г. — 68, 1897 г. — 62, 1898 г. — 61, 1899 г. — 69 чел. (из них 19 «инородцев», преимущественно якутов) [Якутский отдел ИППО, 1900, 4], на начало 1904 г. — 47 чел. (в том числе 11 представителей духовенства, включая также преподавателей духовной семинарии, 4 — высшего чиновничества: губернатор, вице-губернатор, товарищ прокурора, полицмейстер, 16 «инородцев») (Подсчитано по: [Якутский отдел ИППО, 1904, 7–8]). До Первой мировой войны состав отдела оставался стабильным, сохраняясь в пределах 50 членов [Хроника и известия, 1913, 175].

23 июля 1897 г. организован *Камчатский* отдел ИППО. В его состав первоначально вошел 31 чел. [Открытие отдела ИППО, 1897]. Специальным рескриптом на имя епископа Приамурского и Благовещенского Иннокентия (Солодчина) великий князь Сергей Александрович сообщил, что с 1 января 1899 г. «ввиду преобразования епархии Камчатской в Владивостокскую имеет именоваться отделом *Благовещенским*, и район его действий ограничивается пределами вверенной Вам епархии» [Рескрипт, 1899, 56–57]. Данный отдел имел в своем составе на 1903 г. 55 чел. [Деятельность отделов ИППО, 1904, 15], на 1904 г. — 38 чел. [Отчет Благовещенского, 1904, 209], на 1911 г. — не менее 32 [Годовое собрание Благовещенского отдела ИППО, 1911, 142–144], на 1915 г. — 41 чел. (в том числе 14 представителей духовенства) [Вознесенский, 1916, 217]. *Енисейский* отдел был организован 29 марта 1898 г. и насчитывал в момент своего создания 14 чел., в 1901 г. — 11 чел., в 1903 г. — 21 чел. [Деятельность отделов ИППО, 1904, 15]. В дальнейшем число членов данного отдела не превышало трех десятков человек.

Динамика численности открытого 6 апреля 1897 г. *Тобольского* отдела ИППО может быть представлена следующим образом: 1897 г. — 49 чел., 1898 г. — 59, 1903 г. — 56, 1905 г. — 36, 1911 г. — 31, 1914 г. — 20 чел. [Отчет Тобольского отдела ИППО, 1898, 135–136; Отчет Тобольского отдела ИППО, 1899, 170–171; Отчет Тобольского отдела ИППО, 1903, 104–106; Отчет Тобольского отдела ИППО, 1906, 78–79; Отчет Тобольского отдела ИППО, 1912, 26–27; Отчет Тобольского отдела ИППО, 1914, 15]. Созданный 3 апреля 1894 г. *Томский* отдел ИППО являлся самым многочисленным в Азиатской части Российской империи: 1899 г. — 89 чел., 1903 г. — 150, 1906 г. — 94, 1911 г. — 59, 1914 г. — 56, 1917 г. — 52 [Собрание Томского отдела ИППО, 1899, 31; Общее собрание Томского отдела ИППО, 1903, 43; Общее собрание Томского отдела ИППО, 1907, 36; Журнал годичного собрания Томского отдела ИППО, 1914, 531; Годичное собрание Томского отдела ИППО, 1917, 221; РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Д. 1211. Л. 12 об.; РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2181. Л. 2 об.]. Последним в дореволюционной истории ИППО и 52-м по счету стал *Забайкальский (Читинский)* отдел, открытый 3 апреля 1916 г. В силу ограниченного временного ресурса развернуть сколько-нибудь заметную деятельность он не успел.

Всего же в разные периоды в составе сибирских и дальневосточных отделов числилось суммарно от 327 чел. в 1903 г. до 180 чел. (цифра ориентировочная, т.к. некоторые отделы в это время сообщали примерные сведения о своих членах) к началу Первой мировой войны. Наблюдалась следующая динамика изменения состава ИППО в Сибири и на Дальнем Востоке. Рост в первые годы после создания отделов достиг пика в начале XX в. Затем, после бурных событий 1905–1907 гг., происходит постепенное снижение числа членов общества примерно вдвое относительно максимальных величин с последующей стабилизацией. Небольшую численность компенсировал факт присутствия в их составе политической, экономической и интеллектуальной элиты: губернаторов или вице-губернаторов, полицейских, крупнейших предпринимателей, епархиальных архиереев, благочинных, преподавателей духовных семинарий.

Почему отделы ИППО были созданы далеко не во всех епархиях азиатской части России? Отвечая этот вопрос, можно, на наш взгляд, указать не только на объективные, но и на субъективные факторы, в частности на *роль епархиальных архиереев* в организации и деятельности отделов. Во-первых, сказывалось влияние предшествовавшей хиротонии многолетней миссионерской деятельности, что предполагало наличие опыта постоянного взаимодействия с различными этническими и социальными группами. Так, преосвященный Якутский и Вилюйский Мелетий (Якимов) состоял в разных научно-просветительских организациях. Преосвященного отличала активная жизненная позиция. Еще в 1861 г. он участвовал в служении панихиды по крестьянам села Бездна, за что был исключен из Казанской духовной академии и отправлен в Сибирь. Пребывая на Якутской кафедре, он много времени уделял привлечению общественного внимания к борьбе с проказой. По его инициативе 16 августа 1892 г. было учреждено Якутское церковное братство во имя Христа Спасителя. Владыка Мелетий являлся автором многочисленных литературных трудов. По его духовному завещанию 1400 томов личной библиотеки, включая палестинские издания, было передано Якутскому епархиальному женскому училищу. Еще 16 января 1884 г., будучи в должности епископа Селенгинского, викария Иркутской епархии, преосвященный вступил в ИППО.

Как миссионер начинал свой путь служения на ниве духовного просвещения основатель Томского отдела ИППО митр. Макарий (Невский). Известно, что его предшественник на ниве миссионерского служения на Алтае архим. Макарий (Глухарев) неоднократно выражал настойчивое желание побывать в Святой Земле. Сам же преосвящ. Макарий (Невский) внес огромный вклад в открытие новых приходов, организацию школ, развитие православной благотворительности в Томской епархии, был активным участником общественно-политических процессов в регионе (например, в качестве главы местного отделения Союза Русского народа).

Важным представляется и то обстоятельство, что в частности, преосвященный Енисейский и Красноярский Акакий (Заклинский), будучи иеродиаконном посольской церкви в Константинополе, в течение пяти лет служил под началом

о. Антонина (Капустина), в будущем одного из основателей «Русской Палестины», побывал в Святой Земле в 1858 г., посетил Иерусалим, Назарет, Тивериаду. В 1865 г. в рапорте на имя митр. Исидора (Никольского) он выражал готовность потрудиться в Русской духовной миссии в Иерусалиме [Ростислав Деятов, 2012]. Хотя этому намерению не суждено было сбыться, вероятно, данное обстоятельство могло повлиять на решение преосвященного об открытии Енисейского отдела ИППО.

Еще один фактор — наличие успешного опыта работы в одном из региональных отделов ИППО. Так, в открытии Забайкальского отдела немаловажную роль сыграл епископ Забайкальский и Нерчинский Мелетий (Заборовский; 1869–1946), ранее занимавший должности товарища председателя Томского отдела ИППО (1911–1912), председателя Якутского отдела ИППО (1912–1916).

В то же время можно выделить периоды своеобразных «затиший» в работе некоторых отделов при определенных архиереях: при преосвященном Якутском и Вилюйском Никодиме (Преображенском) в 1896–1898 гг., при епископе Тобольском и Сибирском Варнаве (Накропине) в 1914–1917 гг. и др.

Публичные чтения, посвященные истории, географии, современному состоянию Святой Земли, а также русскому паломничеству, являлись основной формой культурно-просветительской работы региональных отделов ИППО с середины 90-х гг. XIX в.

В *Якутском отделе* к организации Палестинских чтений привлекались наблюдатели и заведующие церковных школ епархии. Помимо церковно-просветительских школ, Палестинские чтения устраивались в здании Якутского городского общественного собрания, духовной семинарии, тюремном замке, женском епархиальном училище, реальном училище. Докладчиками выступали как ректор, так и преподаватели духовной семинарии, приходские священники, начальница епархиального женского училища. Местом проведения чтений являлись Якутск, Средне-Колымск, Вилюйск, Витимо-Олекминские прииски.

Однако в Якутской епархии, как и вообще на территориях, населенных преимущественно «инородцами», встречались объективные препятствия для развертывания культурно-просветительской работы. К их числу могут быть отнесены: низкая плотность населения и разбросанность селений, из-за чего сложно было собрать вместе даже прихожан на богослужения, тем более на чтения; отсутствие литературы о Святой Земле на национальных языках. В связи с последним уже в 1899 г. преосвящ. Никанор распорядился «производить чтения не только на русском наречии, но и с переводом их, хотя кратко, на язык Якутский, как родной и единственный (за редкими исключениями) язык местных обитателей-инородцев» [Якутский отдел ИППО, 1900, 4]. Данное решение было реализовано лишь частично. Известно, что в архиерейском доме Палестинские чтения велись на русском языке, с синхронным переводом на якутский [Якутский отдел ИППО, 1900, 4].

В первые годы существования *Томского отдела* чтения регулярно организовывались только в читальном зале архиерейского дома [РГИА. Ф. 796. Оп. 446. Д. 1536. Л. 52–52 об.; Д. 1752. Л. 50 об. — 51]. Ситуация изменилась в 1899 г., когда еп. Макарием (Невским) рассылается обращение к 40 настоятелям церквей наиболее крупных населенных пунктов с предложением провести бесплатные народные чтения о Святой Земле с использованием печатных изданий ИППО, отправленные вместе с данным воззванием. Не ограничиваясь этим, преосвященный дополнительно предлагает 15 благочинным организовать чтения в центрах своих церковных округов. Предписания епископа Томского и Барнаульского были восприняты как руководство к действию. Палестинские чтения с этого момента начали проводиться повсеместно и достаточно регулярно. В 1899–1900 гг. они организуются в 58 городах, селах и деревнях, включая Барнаул, Мариинск, Кузнецк, Ново-Николаевск, Кольвань, Нарым, Каинск, Змеиногорск [Собрание Томского отдела ИППО, 1899, 31]. В 1900–1901 гг. число населенных пунктов, где регистрируются Палестинские чтения, достигло 179 — максимальной величины за все время существования Томского отдела [Отчет Томского отдела ИППО, 1901, 17]. Далее в источниках приводятся следующие показатели: 1902–1903 гг. — «более

130 приходов», 1904–1905 гг. — 5 городов и 127 селений, 1907–1908 гг. — 4 города, 60 селений и приходов, 1910–1911 гг. — 3 города и 55 приходов [Общее собрание Томского отдела ИППО, 1903, 44; Сибирская жизнь, 1905; Годичное собрание Томского отдела ИППО, 1909, 435; Годичное собрание Томского отдела ИППО, 1911, 517].

В первый год после открытия *Тобольского отдела* Палестинские чтения проводятся лишь в губернском и уездных центрах: Тобольске, Тюмени, Туринске, Березове, Кургане, Ялуторовске. Впоследствии рост их количества и расширение географии отмечались ежегодно вплоть до 1914 г. В отчетном 1901–1902 г. (считался с 1 марта, далее — о.г.) в Тобольской епархии было зарегистрировано 27 населенных пунктов, в которых организуется 103 чтения [Деятельность отделов ИППО, 1902, 27–28]. Уже через год таких населенных пунктов было 58, чтений — 161 [Отчет Тобольского отдела ИППО, 1903, 104]. В 1904–1905 о.г. число чтений сократилось до 69 [Отчет Тобольского отдела ИППО, 1905, 205]. В 1912–1913 о.г. провели 492 чтения [Отчет Тобольского отдела ИППО, 1914, 10–11]. Местами проведения чтений в городах являлись общественные учреждения и школы. Например, в Тобольске они устраивались в церквях, «Народном доме», «доме трудолюбия», мещанской богадельне, больнице приказа общественного призрения, военном собрании, тюремном замке, во всех средних учебных заведениях, в Тюмени — в Николаевском приходском училище, женской гимназии, 2-м приходском училище, театре А. И. Текутьева, в Ялуторовске — в уездном, приходском и городском училищах, «народной аудитории», прогимназии, в Кургане — в духовном училище, тюремном замке, в Березове — в чайной общества трезвости, и т. д. (см., напр.: [Отчет Тобольского отдела ИППО, 1909, 89–99]). В селах работа по устройству чтений велась в школах и церквях, в деревнях — в часовнях и домах прихожан.

В *Енисейской епархии* в первые годы существования отдела ИППО чтения проводились лишь в двух школах Красноярска. С 1901 г. география расширилась, охватив уездные города Ачинск, Минусинск, Енисейск, Канск, а также 14 сел: Шарыповское, Сагайское, Рыбинское и др. [Отчет Енисейского отдела ИППО, 1902, 286]. В 1902 г. Палестинские чтения были организованы уже в 45 пунктах: помимо губернского и уездных центров, в Минусинском уезде — в 14 селах, Ачинском — в 11, Канском — в 1, Красноярском — 5 (подсчитано по: [Отчет Енисейского отдела ИППО, 1903, 261–271]). Общее число чтений в 18 пунктах (откуда поступили точные сведения) составило 124. В 1903 г. чтения проводились уже только в Красноярске, Енисейске и Минусинске, а также в Минусинском уезде — в 10 селах, Ачинском — в 4 селах (подсчитано по: [О деятельности Енисейского отдела ИППО, 1904, 390–397, 417–421]), но количество чтений достигло 149 по 16 пунктам. Больше число чтений в Минусинском уезде, возможно, связано с преобладанием здесь старожильского, консервативного по воззрениям населения (см.: [Дворецкая и др., 2019, 1334]). В 1910–1911 и 1911–1912 о.г. Палестинские чтения систематически проводились лишь в шести пунктах Енисейской епархии (от 3 до 13 чтений в каждом, всего ежегодно около 50 чтений) [Отчет Енисейского отдела ИППО, 1912, 5–7; Отчет Енисейского отдела ИППО, 1913, 4–8]. Лекторами выступали в основном приходские священники, их помощниками — диаконы и псаломщики. В отличие от других отделов, здесь реже организаторами чтений являлись учителя церковно-приходских школ.

В *Благовещенском отделе* в апреле 1902 г. была создана «Комиссия по устройству и ведению в г. Благовещенске чтений и бесед о Св. Земле» во главе с ректором духовной семинарии архим. Дионисием (Прозоровским) — действительным членом ИППО [Отчет Благовещенского отдела ИППО, 1904, 210]. Если в 1902 г. в епархиальном центре Палестинские чтения организовывались раз в две недели в Никольской церковно-приходской школе, то уже в 1904 г. местами их проведения определяются пять городских церковно-приходских школ, где лекторами являлись приходские священники. Предварительно информация о готовящихся чтениях распространялась через городские газеты и путем объявлений в храмах после богослужений. В 1904–1905 о.г. в Благовещенске прошло 17 Палестинских чтений, на которых присутствовало не менее 3 тыс. чел. (подсчитано по: [Отчет Благовещенского отдела ИППО,

1905, 193–204]). В Благовещенской епархии география чтений не вышла за пределы административного центра. Здесь сказались, вероятно, небольшие размеры епархии, ее отдаленность от Палестины и, соответственно, ограниченные возможности организации паломничества.

Число слушателей в первые годы XX в. иногда достигало огромных величин. Обычными являлись цифры 200–300 чел. на одном чтении. Так, в Николаевской школе Благовещенска в 1902 г. оно составило около 1 тыс. чел., в церкви села Ново-Марьясовского Енисейской епархии — около 500 чел. [Деятельность отделов ИППО, 1904, 55]. В Томской епархии количество слушателей на одном чтении колебалось от 20 до 650 человек. Среднее число присутствующих составляло в 1899–1900 о.г. 143 чел., в 1900–1901 о.г. — 106 чел., в 1907–1908 о.г. — 93 чел., 1910–1911 о.г. — 76 чел. (подсчитано по: [Отчет Томского отдела ИППО, 1901, 17; Годичное собрание Томского отдела ИППО, 1909, 435; Годичное собрание Томского отдела ИППО, 1911, 517]). В Тобольской епархии по данным в 1901–1902 о.г. на чтениях присутствовало в среднем по 95 чел., в 1911 г. — 60 чел., в 1912 г. — 64 чел., в 1913 г. — 77 чел. (подсчитано по: [Деятельность отделов ИППО, 1902, 21–22; Отчет Тобольского отдела ИППО, 1911, 13; Отчет Тобольского отдела ИППО, 1912, 23; Отчет Тобольского отдела ИППО, 1914, 12]). В Благовещенске в среднем на одно чтение приходилось в 1901–1902 о.г. — до 150 чел., в 1902–1903 о.г. — 250 чел., в 1903–1904 о.г. — 300 чел. [Отчет Благовещенского отдела ИППО, 1904, 212]. В Енисейской епархии в 1902 г. число слушателей на одном чтении колебалось в 1902 г. от 30 до 300, в 1903 г. — от 20 до 360 чел. (см.: [Отчет Енисейского отдела ИППО, 1903, 261–271; О деятельности Енисейского, 1904, 390–397, 417–421]). Наибольшее число посетителей чтений в одном месте в течение года было достигнуто в Томском архиерейском доме в 1899–1900 о.г. — около 15 тыс. чел. [Деятельность отделов ИППО, 1900, 436]. К 1907 г. этот показатель уменьшился до 3 тыс. чел. [РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2244. Л. 31 об.].

Общее же количество присутствующих подсчитать вряд ли возможно, но даже по скромным оценкам оно в отдельные годы составляло не менее 350 тыс. чел. по всем отделам ИППО Азиатской России. Всего же по стране в целом число слушателей доходило до 4 млн, а чтений — 34 тыс. [Годовое общее собрание ИППО, 1905, 350–351].

В отчетах отмечается, что если первое время публика была весьма разнородной и часто менялась, то постепенно Палестинские чтения обрели своих постоянных посетителей. В сельской местности тема Святой Земли привлекала своей новизной неизбалованных подобного рода мероприятиями жителей. Например, в с. Усть-Абаканском Минусинского уезда Енисейской епархии на организованных приходским священником в церкви первых Палестинских чтений в начале января 1902 г. присутствовал 101 чел., при том что все его население составляло 181 чел. [Отчет Енисейского отдела ИППО, 1903, 262]. На втором чтении число слушателей уменьшилось до 50 чел. Поэтому третье чтение священник провел за пределами села для жителей «улусов», благодаря чему количество присутствующих возросло до 80. В дальнейшем чтения проводились в здании приходского училища для 50–60 чел., из которых до половины составляли учащиеся [Отчет Енисейского отдела ИППО, 1903, 262–263]. При этом наблюдалась следующая особенность: грамотным раздавались брошюры с текстом преосвящ. Макария (Невского) о Святой Земле, малограмотным — «Палестинские листки», неграмотным — виды Святой Земли.

В докладе о деятельности ИППО за 1911–1912 о.г. отмечалось, что наиболее многолюдны Палестинские чтения в церквях, то есть такие, где нет световых картин, но где «все присутствующие с воодушевлением принимают участие в общем пении молитв» [Доклад общему годовому собранию ИППО, 1913, 209]. С этим мнением вряд ли можно полностью согласиться. Хотя храмы и являлись распространенными местами проведения чтений, нужно отметить, что по объективным причинам это ограничивало тематику лекций и формы подачи информации. Здесь невозможно было использовать «волшебные фонари» или же сочетать религиозно-нравственные и светские жанры. В данном отношении наиболее подходящим вариантом оставались

школы. Эта же мысль подтверждается, в частности, свящ. Г. Климовским — одним из организаторов Палестинский чтений в Красноярске: «Религиозно-нравственные народные чтения лучше устраивать в школе, а не в храме, так как в школьном помещении публика может чувствовать себя свободнее: сидеть, спрашивать, выражать свое удовольствие слышанным» [Климовский, 1913, 34].

Оптимальным временем проведения чтений считался период между 1 октября и последней неделей Великого поста. В крайнем случае можно было ограничиваться неделей Ваий, непосредственно предшествовавшей Вербному сбору. Однако встречались примеры, когда чтения организовывались раз в месяц (иногда и чаще) в течение всего календарного года.

Таким образом, организация и проведение Палестинских чтений выстраивались по определенной логике, соблюдение которой могло дать наивысший эффект. Их тематика соответствовала программе, разработанной Советом ИППО. В нее включались следующие отделы: 1. Священная география, 2. Священная история, 3. Русское паломничество, 4. Современное положение Святой Земли, 5. Церковная история.

При реализации данной программы члены ИППО неизбежно сталкивались с вопросом доступности литературы, которая могла бы привлекаться лекторами. Использование для подготовки чтений и распространение среди слушателей изданий на палестинскую тематику являлось одним из условий успешной культурно-просветительской работы отделов. Здесь можно выделить два направления. Первое — употребление литературы, полученной по почте от Совета ИППО (см., напр., таблицу 1).

Таблица 1

Количество Палестинских изданий, полученных сибирскими и дальневосточными отделами ИППО в 1902–1903 отчетном году
(составлено по: [Деятельность отделов ИППО, 1904, 19])

<i>Отдел</i>	<i>Получено литературы для проведения чтений (экз.)</i>	<i>Получено литературы для бесплатной раздачи (экз.)</i>	<i>Получено видов Св. Земли для бесплатной раздачи (экз.)</i>	<i>Всего (экз.)</i>
Благовещенский	680	–	4800	5480
Енисейский	760	12000	8000	20760
Тобольский	975	12000	16000	28975
Томский	1075	13000	16000	30075
Якутский	375	1200	3200	4775
Итого:	3865	38200	48000	90065

В отчетной документации всех отделов содержится множество упоминаний о большом интересе посетителей чтений к розданным брошюрам и листкам с видами Святой Земли. Иногда прихожане, если им не хватало листов, выражали желание приобрести их за деньги [Отчет Томского отдела ИППО, 1902, 26]. В Тобольской епархии палестинские издания рассылались во все сельские школы, которых насчитывалось более 400 [Отчет Тобольского отдела ИППО, 1909, 99].

Второе направление — публикация работ членов местных отделов ИППО, что практиковалось в Томске и Тобольске (см., напр.: [Курочкин, 1899]). Бесплатные листки для раздачи печатались не только в Санкт-Петербурге, но и в типографии Тобольского Епархиального братства св. вмч. Димитрия Солунского. Палестинская тематика находила отражение на страницах епархиальных ведомостей. Публикуемый материал можно сгруппировать следующим образом: 1) официальная информация (сообщения о Вербном сборе, правила организации чтений, рескрипты и резолюции вел. кн. Сергея Александровича или вел. кн. Елизаветы Федоровны, отчеты отделов ИППО и др.); 2) исторические сочинения о Святой Земле и паломничестве (см., напр.: [Платонов,

1902; В. Ив-ский, 1898; Бирюков, 1899; Гусев, 1910]); 3) сведения о современном положении Палестины, предназначенные для потенциальных паломников (о погодных условиях в текущем сезоне, об эпидемиях и возможном карантине, об обмене валюты и т.п.); 4) работа епархиального отдела, в основном по организации и проведению Палестинских чтений; 5) краткие сообщения реферативного характера о Святой Земле и ИППО, произнесенные на годовых собраниях отделов или предназначенные для зачитывания перед слушателями (см., напр.: [Святая Земля, 1911]); 6) объявления (о продаже изданий ИППО, о необходимости своевременного предоставления отчетов организаторами чтений); 7) дневники, записки паломников-сибиряков, побывавших в Святой Земле (см.: [Из дневника семинариста, 1909; Федюшин, 1902; Туринский свящ. С-л-х-в, 1906, 1907 и др.]) – немногочисленная, но очень информативная группа публикаций, представляющая наибольший интерес.

В период Первой мировой войны в содержании информационных материалов сибирских и дальневосточных отделов ИППО произошли значительные перемены. С закрытием российских учреждений на Святой Земле и прекращением паломничества основное внимание теперь уделяется сведениям о текущем положении Палестины и ее предполагаемом будущем после поражения Центральных держав. В «Якутских епархиальных ведомостях» сообщалось об угрозах, которым подвергаются христианские святыни, «о массовых эксцессах в Иерусалиме: разгромлена русская духовная миссия, подворья, здания Палестинского общества...», высказывались опасения, что поражение турок может вызвать резню христианского населения в регионе [Во Святой Земле, 1915, 106–107]. Авторы публикуемых в этот период материалов патриотической направленности выражали надежду на скорое освобождение Иерусалима от «мусульманского ига», сообщали о предполагаемом активном участии России в решении судеб Палестины (см., напр.: [Годичное собрание Томского отдела ИППО, 1915, 321]). Как отмечалось на заседании Благовещенского отдела, «Проповеди и воззвания Общества, а равно и чтения о Св. Земле в некоторых приходах епархии велись, но сведения о том в канцелярию Отдела не были представлены». Тем не менее предполагалось, что «в ближайшем времени ознакомление нашей отдаленной окраины с задачами и характером Палестинского Общества примет более широкий масштаб и, став на прочную основу, проникнет и в низа и в глубокие уголки Амурского края» [Вознесенский, 1916, 218]. В целом же практически каждый год на страницах всех епархиальных изданий можно было найти тот или иной материал о Святой Земле.

В каждом из отделов имелись подборки или даже библиотеки палестинских изданий. В Якутске в ночь на 28 апреля 1902 г. в архиерейском доме, где хранилась такая библиотека, произошел пожар, в результате чего все книги сгорели. Однако оперативно были приняты меры по восстановлению утраченного. Осенью того же года из Петербурга было получено 28 заказных бандеролей с изданиями ИППО [Якутский отдел ИППО, 1903, 246]. К 1904 г. в библиотеке Якутского отдела насчитывалось до 450 экз. серии «Чтения о Св. Земле», выпускаемой ИППО, различные внесерийные беседы, Палестинские листки, «Сообщения ИППО», нормативно-распорядительная документация ИППО и мн. др. Иногда, если предоставлялась такая возможность, владыка лично раздавал организаторам чтений по одному экземпляру присланных от Совета ИППО брошюр: «Пасха в Иерусалиме», «Державные защитники и покровители Св. земли», «Святая земля для христианства и России», «Судьбы Иерусалима и русские паломники», «Физическая география Палестины», «Вход Господень в Иерусалим по сказаниям святых евангелистов» [Львов, 1914, 93]. Кроме того, Якутским отделом ИППО в 1901 г. принимается решение выделить 150–200 руб. на выпуск изданий ИППО на якутском. Однако намерение не было реализовано, как отмечалось в отчете отдела, из-за перегруженности местной типографии заказами [Якутский отдел ИППО, 1904, 6]. Тем не менее, было переведено «Поучение в неделю Ваий», которое включается в состав «Сборника поучений на якутском языке», выпущенного в 1902 г.

В Тобольске библиотека, служившая подспорьем для лекторов, создается в начале XX в. Изначально она содержала лишь около полутора десятков наименований книг,

брошюр и журналов. К 1908 г. количество книг в ее фондах увеличилось. В собрании насчитывалось 100 экземпляров «Правил для устройства чтений», комплект из 68 выпусков «Чтений о Святой Земле», более 200 «туманных картин» с видами Св. Земли [Отчет Тобольского отдела ИППО, 1914, 13]. Аналогичная библиотека в Томске предназначалась в основном для подготовки Палестинских чтений в архиерейском доме. В Красноярске собрание палестинских изданий находилось сначала в библиотеке Братства Рождества Пресвятой Богородицы, затем — в местном духовном училище, куда при необходимости обращались организаторы чтений (литературу и виды Св. Земли можно было получить путем рассылки) [От Енисейского отдела ИППО, 1910, 6].

В использовании для подготовки чтений различной литературы можно выявить некоторую последовательность. Во-первых, происходило расширение круга используемых сочинений. Например, в Енисейском отделе в 1899 г. привлекались труды пяти авторов, в 1902 г. — восьми, 1903 г. — 24 (подсчитано по: [Отчет Енисейского отдела ИППО, 1900, 326–327; Отчет Енисейского отдела ИППО, 1903, 227–235, 261–265; О деятельности Енисейского отдела ИППО, 1904, 391–397, 417–419]). Во-вторых, сформировался круг наиболее популярных среди лекторов сочинений, которые упоминаются неоднократно в отчетах за разные годы и в разных географических пунктах. Популярностью пользовались «Беседы о Святой Земле» свящ. Н. Панова (5 выпусков), «Беседа о Святой Земле и Императорском Православном Палестинском Обществе» товарища председателя Нижегородского отдела ИППО М. С. Пальмова, работы митр. Макария (Невского), «О Святой Земле: двенадцать чтений для народа» прот. В. Г. Певцова, «Описание Святой Земли» профессора богословия Московского университета Н. А. Елеонского, «Святая Земля по следам русских паломников» известного палестиноведа, сотрудника ИППО с 1886 г. В. Д. Юшманова, «Любовь к Святой Земле» (с 1910-х гг.) прот. И. И. Восторгова и др.

В целом же в проведении Палестинских чтений можно выделить два этапа, хронологической границей которых служит Первая русская революция. До нее процесс шел по нарастающей, после — существенно замедляется. Постепенно в культурно-просветительской работе региональных отделов ИППО проявляются и неблагоприятные тенденции. В 1905–1907 гг., как отмечалось на общем собрании ИППО 20 января 1908 г., Палестинские чтения стали встречать «ряд затруднений и со стороны революционеров, отвлекающих народ от них, и от многих других прискорбных явлений нашего времени» [Годовое общее собрание ИППО, 1908, 26]. На снижение внимания к Палестинским чтениям повлияли не только революционные потрясения, но и периодически повторяющиеся спады в русском паломничестве в Святую Землю из-за эпидемий и войн (итало-турецкой и балканских). Резкое их сокращение произошло с началом Первой мировой войны, переключившей внимание российского общества на более актуальные проблемы борьбы с внешним врагом.

Хотя круг учреждений, где проводились Палестинские чтения, сужался, это не являлось свидетельством отказа духовенства от просветительской работы. Так, в постановлении съезда депутатов духовенства Благовещенской епархии от 4 июля 1910 г. отмечалось: «Устройство религиозно-нравственных чтений в приходах епархии признать не только желательным, но и необходимым; для чего рекомендовать духовенству ввести таковые чтения в воскресные и праздничные дни, преимущественно в зданиях церковных школ, а там где таковых школ нет, то в помещениях министерских школ... чтения могут быть не только религиозно-нравственного, но и общеобразовательного характера и производиться по заранее выработанной программе, образуясь с условиями бытовой прихожан, по предварительном оповещении в церкви, после литургии о времени и месте чтений» [Журнал № 25, 1910, 261–262]. Религиозно-нравственные чтения по-прежнему проводились. Но их тематика становится несколько иной. В частности, в начале 1910-х гг. все больше внимания уделяется борьбе за трезвость. Сами чтения стали носить более разносторонний, комплексный характер. Например, в церковно-приходской школе при Всехсвятской церкви Красноярска в 1909–1910 о.г. было проведено 20 воскресных религиозно-нравственных

чтений, из которых шесть было о Святой Земле. Остальные посвящались таким темам, как «Как улучшить жизнь людей», «Чарка в омут утянула», «Ссора до добра не доведет», «Подвиг Ивана Сусанина» и др. [Касаткин, 1910, 21–23; Отчет Енисейского отдела ИППО, 1910, 2–3]

В организации чтений немаловажную роль играл административный фактор: позиция правящего архиерея, его отношение к деятельности ИППО. Тем не менее, никакие предписания сверху не могли бы сделать Палестинские чтения значимым явлением общественной жизни без участия представителей церковной интеллигенции, к числу которой можно отнести преподавателей духовных учебных заведений, преимущественно семинарий, наиболее образованную и активную часть приходских священников. Именно на их долю выпадала основная масса текущих обязанностей по организации работы отделов. Как правило, они также входили в состав других общественно-религиозных организаций, активно занимались научной, просветительской деятельностью.

Можно отметить члена Енисейского отдела ИППО прот. Николая Петровича Асташевского (1848–1937) — ректора Красноярской духовной семинарии (с 1897 г., в 1914 г. переведен ректором Тобольской духовной семинарии), являвшегося также цензором «Енисейских епархиальных ведомостей»; Константина Алексеевича Успенского (1851–1906) — товарища председателя Енисейского отдела ИППО (с марта 1897 г.), редактора «Енисейских епархиальных ведомостей» [Малашин, 2011, 216–222].

В Якутском отделе одну из ключевых ролей играл Федор Андреевич Стуков (1856 — не ранее 1917) — сын диакона из Забайкалья, выпускник Казанской духовной академии со степенью кандидата богословия (1884). Он состоял инспектором, преподавателем (с 1893 г.), затем ректором (с 1895 г.) Якутской духовной семинарии, редактором епархиальных ведомостей (1895–1900), председателем епархиального училищного совета (с 1895 г.) и мн. др. (см.: [Мельникова, 2020; Список лиц, 1903, 266–268]). Он состоял товарищем председателя Якутского епархиального церковного братства, членом местного комитета Русского Православного миссионерского общества и Якутской переводческой комиссии. Известен также как духовный писатель.

В Томском отделе одной из наиболее деятельных фигур являлся Алексей Иванович Левочский (1864 — после 1923) — смотритель Томского духовного училища, член-сотрудник Томского отдела ИППО с 21 мая 1894 г., автор текста Палестинских чтений № 34 (см.: [Левочский, 1896]), пожизненный действительный член ИППО с 19 января 1897 г., впоследствии один из организаторов Тамбовского отдела ИППО.

Еще одна известная личность — Алексей Михайлович Курочкин (1862 — после 1917), инспектор, затем ректор (с 1912 г.) Томской духовной семинарии, действительный член ИППО с 16 ноября 1897 г., казначей Томского отдела ИППО с 7 марта 1896 г. по март 1898 г., делопроизводитель Томского отдела ИППО с ноября 1897 г. по 1917 г. В 1899 г. «за ревностное исполнение обязанностей делопроизводителя Томского отдела ИППО и за содействие распространению сведений о Св. Земле и деятельности Общества, постановлением Совета Общества избран в пожизненные действительные члены Общества...» [РГИА. Ф. 796. Оп. 437. Д. 2080]. В декабре 1899 г. ему выражена «искренняя благодарность Августейшего председателя... за полезные и усердные труды по Томскому отделу Общества». На протяжении многих лет А. М. Курочкин был главным докладчиком на чтениях в архиерейском доме и на общих собраниях Томского отдела.

В целом следует признать, что чтения, организованные отделами ИППО, выполняли одновременно три задачи: образовательную, воспитательную и финансовую. Они выделялись доступностью содержания и разнообразием тематики и вполне соответствовали запросам времени. Палестинские чтения затрагивали вечные вопросы жизни через призму современных проблем. Новые темы, новые формы подачи материала, непринужденное общение с аудиторией, наглядность — все это позволяло сблизить интересы Церкви и мирян, укрепить взаимное доверие между ними. Как отмечалось на одном из годовых общих собраний ИППО, «Если благодаря этим чтениям даже один из тысячи слушателей вынесет более ясное, более точное понимание

великих событий, совершившихся некогда в Св. Земле, то смеем думать, что труд и деньги, потраченные на это, были бесполезны» [Годовое общее собрание ИППО, 1900, 259]. Об этом же говорилось на страницах «Енисейских епархиальных ведомостей»: «Так как приобретение для сельского населения книг и брошюр о Св. Земле сопряжено с некоторыми затруднениями, к тому же пользование ими последними доступно лишь грамотным людям, каковых в нашей деревне не большинство, то естественно, что чтения о Святой Земле должны явиться самым действенным способом и могущественным средством для проведения в среду сельского населения ясных и верных сведений из священной истории и современной жизни Св. Земли» [От Енисейского отдела ИППО, 1910, 3].

Поскольку священная история являлась обязательной частью такого предмета, как Закон Божий, то Палестинские чтения, на наш взгляд, позволяли дополнить и углубить получаемые в рамках изучения данной дисциплины знания. Тем более что нередко со стороны духовенства, занимавшегося преподаванием в церковно-приходских школах, звучали сетования на то, что Закон Божий является слишком отвлеченным от повседневных крестьянских нужд, что он «скучен» для детей, что это «один из самых мертвых предметов в курсе народных школ» (см.: [Крестин, 1909]). Палестинские чтения хотя бы отчасти позволяли решить данный вопрос.

Постепенно накапливался опыт организации, вырабатывались определенные приемы проведения чтений, приходило понимание того, что их содержание должно носить комплексный, разносторонний характер. Своего рода предварительным итогом можно назвать обобщающие рекомендации, касавшиеся религиозно-нравственных чтений в целом [К сведению устроителей, 1914, 416–420]. Авторы выявили «благоприятствующие обстоятельства», к числу которых отнесли «материал, обстановку и форму его передачи». В качестве обязательных условий успешной просветительской работы ими называется тщательный подбор литературы, сопровождение текста световыми картинками, следование определенной тематической структуре. В последнем случае предлагалось выделить три «отдела»: религиозно-нравственный, литературно-исторический, противоалкогольный. В свою очередь, в литературно-историческом отделе выделяется пять подразделов, включая русскую историю, географию, естествоведение. Органической частью первого подраздела «Священная история» названы сведения о Святой Земле по изданиям ИППО [К сведению устроителей, 1914, 417]. Таким образом, информацию о Палестине предлагалось включать в общую программу религиозно-нравственных чтений, где нашлось бы место и произведениям Гаршина, Мамина-Сибиряка, и рассказам об изобретении паровых машин, открытии Америки, покорении Сибири Ермаком, воздухоплавании и мн. др. О том, что эта программа не оставалась только на бумаге, свидетельствуют отчеты о проведении чтений, относящиеся к предвоенному периоду [Религиозно-нравственные чтения, 1909, 42–44; Климовский, 1913, 35–36].

Одним из результатов Палестинских чтений мог быть *рост паломничества сибиряков* в Палестину. Установить здесь строгую зависимость вряд ли возможно, но сохранились отдельные свидетельства следующего характера: «Двое из постоянных слушателей, увлекшись рассказами о св. земле, в конце марта отчетного года сами отправились из Барнаула в св. землю, чтобы помолиться в святых местах» [Отчет Томского отдела ИППО, 1900, 3]; «О таковом желании [совершить паломничество] заявлялось, например, настоятелями в селах Новокусовском, Брюхановском, Тогурском, Хмелевском, а из деревни Новосмоленской, Верх-Ануйского прихода, по свидетельству священника, некоторые ушли в Св. Землю для поклонения» [Отчет Томского отдела ИППО, 1902, 8]. В 1908 г. группа из 8 человек, включавшая преподавателя и студентов Красноярской духовной семинарии, а также священника с. Алтатского Ачинского уезда посетила Святую Землю. Преосвящ. Евфимий лично напутствовал отъезжающих и даже выделил им некоторую сумму денег (см.: [Из дневника семинариста, 1909, 37]). Примечательно, что как упомянутое село, так и семинария были местами проведения Палестинских чтений.

По сведениям ИППО, в период с 1 марта 1907 г. по 1 марта 1908 г. из 440 человек, остановившихся на русских подворьях в Иерусалиме, прибыли из Сибири шестеро: из Томской губернии — 2, из Иркутской губернии — 2, из Енисейской губернии — 2 (подсчитано по: [Список лиц, 1908, 192–197, 652–655]). Из 359 лиц, остановившихся на русских подворьях в Иерусалиме с 1 марта 1908 г. по 1 марта 1909 г., 15 (4,2%) представляли сибирские и дальневосточные губернии России: 8 — Енисейскую губернию, 5 — Томскую губернию, 1 — Тобольскую губернию, 1 — Забайкальскую область (подсчитано по: [Список лиц, 1909, 472–479]). Это число тех, кто останавливался в отдельных комнатах, а не в общих палатах, т. е. речь о более состоятельных лицах. В начале XX в. число паломников из сибирских епархий достигало нескольких десятков человек в год (подр. см.: [Цысь В., Цысь О., 2014]). Значительно большим было число тех, кто хотел совершить поклонение святым местам Палестины, но не сумел это сделать по тем или иным причинам: по состоянию здоровья (в основном это были люди в возрасте старше 50 лет), из-за отсутствия достаточных средств, неумения правильно и своевременно оформить документы для выезда.

Таким образом, нельзя не отметить значительный вклад отделов ИППО Сибири и Дальнего Востока в распространение духовного просвещения в крае. Лекции и беседы на религиозно-нравственную тематику, открывавшие новые, ранее неизвестные страницы истории христианства и Церкви, вызывали большой интерес со стороны слушателей различных званий, сословий и возрастов. Положительное значение подобных лекций, даже немногочисленных, несомненно. Чтения удовлетворяли потребность людей в образовании, неформальном общении. Тема Палестины органически включается в систему культурно-просветительской работы, проводимой Русской Православной Церковью в начальной школе и приходах, что особенно заметным становится в период между Первой русской революцией и Первой мировой войной.

Источники и литература

1. Бирюков (1899) — *Бирюков Н.* Иерусалим. История города и русское паломничество к святыням его // Тобольские епархиальные ведомости (далее — ТЕВ). 1899. № 7. Отдел неофиц. С. 135–146.
2. Валитов, Шаповалов (2019) — *Валитов А. А., Шаповалов М. С.* Трансфер образа Палестины в сибирский регион в конце XIX — начале XX века // Вестник Пермского университета. Сер.: История. 2019. Вып. 2(45). С. 44–52.
3. В. Ив-ский (1898) — *В. Ив-ский.* Русские паломники в Святой земле // ТЕВ. 1898. № 6. Отдел неофиц. С. 143–154.
4. Во Святой Земле (1915) — *Во Святой Земле* // Якутские епархиальные ведомости (далее — ЯЕВ). 1915. № 6. Отдел неофиц. С. 106–107.
5. Вознесенский (1916) — *Вознесенский Н.* Речь в годичном заседании членов Благовещенского отдела Императорского Православного Палестинского Общества // Благовещенские епархиальные ведомости (далее — БлЕВ). 1916. № 19–20. Отдел неофиц. С. 211–221.
6. Годичное собрание Томского отдела ИППО (1909) — *Годичное собрание Томского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества* // Томские епархиальные ведомости (далее — ТомЕВ). 1909. № 10. Отдел неофиц. С. 433–436.
7. Годичное собрание Томского отдела ИППО (1911) — *Годичное собрание Томского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества* // ТомЕВ. 1911. № 10. Отдел неофиц. С. 513–518.
8. Годичное собрание Томского отдела ИППО (1915) — *Годичное собрание Томского Отдела ИППО* // ТомЕВ. 1915. № 8. Отдел общецерковный. С. 319–336.
9. Годичное собрание Томского отдела ИППО (1917) — *Годичное собрание членов Томского Отдела православного палестинского общества* // ТомЕВ. 1917. № 9. Отдел общецерковный. С. 217–224.

10. Годовое общее собрание ИППО (1900) — Годовое общее собрание Императорского Православного Палестинского Общества 21 мая 1900 г. // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества (далее — СИППО). СПб., 1900. Т. XI. С. 250–259.
11. Годовое общее собрание ИППО (1905) — Годовое общее собрание Императорского Православного Палестинского Общества 12 декабря 1904 г. // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества (далее — СИППО). Т. XVI. СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1905. С. 346–384.
12. Годовое общее собрание ИППО (1908) — Годовое общее собрание Императорского Православного Палестинского Общества 20 января 1908 года. СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1908. 29 с.
13. Годовое собрание Благовещенского отдела ИППО (1911) — Годовое собрание членов Благовещенского Отдела Императорского Палестинского Общества // БлЕВ. 1911. № 11–12. Отдел неофиц. С. 142–144.
14. Гусев (1910) — *Гусев К., свящ.* Паломничество в Святую землю и его причины // ТЕВ. 1910. № 15. Отдел неофиц. С. 353–357, № 16. Отдел неофиц. С. 379–385.
15. Дворецкая и др. (2019) — *Дворецкая А. П., Коновалова О. В., Терскова А. А.* Эволюция общественно-политических воззрений духовенства Енисейской губернии в период революционных потрясений начала XX в. // Былые годы. 2019. Т. 3. № 53. С. 1333–1341.
16. Дегальцева (2002) — *Дегальцева Е. А.* Общественные неполитические организации Западной Сибири (1861–1917 гг.). Бийск: Изд-во Алт. гос. техн. ун-та, 2002. 287 с.
17. Деятельность отделов ИППО (1900) — Деятельность отделов Императорского Православного Палестинского Общества в 1899–1900 г. // СИППО. СПб., 1900. Т. XI. С. 434–436.
18. Деятельность отделов ИППО (1902) — Деятельность отделов Императорского Православного Палестинского Общества в 1901/02 году // СИППО. СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1902. Т. XIII. Прилож. 1.
19. Деятельность отделов ИППО (1904) — Деятельность отделов Императорского Православного Палестинского общества в 1902/3 году. СПб., 1904. 102 с.
20. Доклад общему годовому собранию ИППО (1913) — Доклад общему годовому собранию Императорского Православного Палестинского общества 28 апреля 1913 года // СИППО. Т. XXIV. СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1913. С. 200–214.
21. Дрибас (2005) — *Дрибас Л. К.* Образ жизни духовенства губернских и областных центров Восточной Сибири во второй половине XIX в. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Иркутск, 2005. 26 с.
22. Журнал № 25 (1910) — Журнал № 25 // БлЕВ. 1910. № 19–20. Отдел офиц. С. 261–262.
23. Журнал годичного собрания Томского отдела ИППО (1914) — Журнал годичного Собрания Томского Отдела Императорского Православного Палестинского общества с краткой отчетностью Отдела за 1913/14 год // ТомЕВ. 1914. № 8–9. Отдел общецерковный. С. 530–535.
24. Из дневника семинариста (1909) — Из дневника семинариста Никона Уставщикова (Экскурсия воспитанников Красноярской Духовной Семинарии во Св. Землю, летом 1908 г.) // Енисейские епархиальные ведомости (далее — ЕЕВ). 1909. № 8. Отдел неофиц. С. 35–40.
25. К сведению устроителей (1914) — К сведению устроителей религиозно-нравственных народных чтений // ЯЕВ. 1914. № 21. Отдел неофиц. С. 416–420.
26. Касаткин (1910) — *Касаткин А. В.* Религиозно-нравственные чтения при Всехсвятской церкви в г. Красноярске в 1909–10 году // ЕЕВ. 1910. № 21. Отдел неофиц. С. 21–23.
27. Климовский (1913) — *Климовский Г.* Об организации религиозно-нравственных народных чтений // ЕЕВ. 1913. № 22. Отдел неофиц. С. 31–42.
28. Крестин (1909) — *Крестин И.* О преподавании Закона Божия в народных школах // ЕЕВ. 1909. № 8. Отдел неофиц. С. 29–35.
29. Курочкин (1899) — *Курочкин А. М.* Православие в Святой Земле и деятельность Императорского Православного Палестинского Общества для его поддержания. СПб.: тип. В. Киршбаума, 1899. 28 с.
30. Левочский (1896) — *Левочский А. И.* Инославные во Святой Земле // Чтения о Св. Земле. Изд. Императорского Православного Палестинского Общества. СПб., 1896. Вып. 34. С. 1–20.

31. Львов (1914) — *Львов В.* Пастырское собрание // Якутские епархиальные ведомости (далее — ЯЕВ). 1914. № 5. Отдел неофиц. С. 83–94.
32. Малашин (2011) — *Малашин Г. В.* Красноярская (Енисейская) епархия РПЦ: 1861–2011 гг.: историко-публицистические очерки. Красноярск: Восточная Сибирь, 2011. 480 с.
33. Мельникова (2020) — *Мельникова С. В.* Богословское, публицистическое и мемуарное наследие протоиерея Ф. А. Стукова: казанский и якутский периоды // Сборник трудов Якутской духовной семинарии. 2020. № 7. С. 119–133.
34. О деятельности Енисейского отдела ИППО (1904) — О деятельности Енисейского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1903 г. // ЕЕВ. 1904. № 14. Отдел неофиц. С. 390–397; № 15. Отдел неофиц. С. 417–421.
35. О народных чтениях (1903) — О народных чтениях // ЕЕВ. 1903. № 4. Отдел неофиц. С. 63–66.
36. От Енисейского отдела ИППО (1910) — От Енисейского Отдела ИППО // ЕЕВ. 1910. № 21. Отд. офиц. С. 4–6.
37. Общее собрание Томского отдела ИППО (1903) — Общее годовичное собрание членов Томского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества // ТомЕВ. 1903. № 8. Неофиц. отдел. С. 41–44.
38. Общее собрание Томского отдела ИППО (1907) — Общее годовичное собрание членов Томского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества // ТомЕВ. 1907. № 10. Отдел неофиц. С. 34–38.
39. Открытие отдела ИППО (1897) — Открытие в г. Благовещенске отдела Императорского Православного Палестинского Общества // Камчатские епархиальные ведомости. 1897. № 15. Отдел неофиц. С. 303–307.
40. Отчет Благовещенского отдела ИППО (1904) — Отчет Благовещенского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества с 1 марта 1903 г. по 1 марта 1904 г. // БлЕВ. 1904. № 12. Отдел неофиц. С. 209–214.
41. Отчет Благовещенского отдела ИППО (1905) — Отчет Благовещенского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества с 1 марта 1904 г. по 1 марта 1905 года // БлЕВ. 1905. № 16. Отдел офиц. С. 193–204.
42. Отчет Благовещенского православного братства (1910) — Отчет о деятельности Благовещенского Православного Братства Пресвятыя Богородицы, за 1909/10 братский год // БлЕВ. 1910. № 6 и 7. Отдел офиц. С. 89–95.
43. Отчет Енисейского отдела ИППО (1900) — Отчет о деятельности Енисейского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1899 г. // ЕЕВ. 1900. № 12. Отдел офиц. С. 324–334.
44. Отчет Енисейского отдела ИППО (1902) — Отчет о деятельности Енисейского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1901 год // ЕЕВ. 1902. № 10. Отдел неофиц. С. 284–289.
45. Отчет Енисейского отдела ИППО (1903) — Отчет Енисейского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1902 г. // ЕЕВ. 1903. № 11. Отдел неофиц. С. 225–235, № 12. Отдел неофиц. С. 261–289.
46. Отчет Енисейского отдела ИППО (1910) — Отчет Енисейского отдела Императорского Православного Палестинского Общества // ЕЕВ. 1910. № 10. Отдел офиц. С. 2–4.
47. Отчет Енисейского отдела ИППО (1912) — Отчет о деятельности Енисейского Отдела за 1910/1911 г. // ЕЕВ. 1912. № 3. Отд. офиц. С. 5–7.
48. Отчет Енисейского отдела ИППО (1913) — Отчет о деятельности Енисейского Отдела за 1911/1912 г. // ЕЕВ. 1913. № 1. Отд. офиц. С. 4–8.
49. Отчет Тобольского отдела ИППО (1898) — Отчет о деятельности Тобольского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1897/8 год // ТЕВ. 1898. № 11. Отдел офиц. С. 124–136.
50. Отчет Тобольского отдела ИППО (1899) — Отчет о деятельности Тобольского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1898/99 год // ТЕВ. 1899. № 10. Отдел офиц. С. 166–173.

51. Отчет Тобольского отдела ИППО (1903) — Отчет о деятельности Тобольского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1902–1903 год // ТЕВ. 1903. № 8. Отдел офиц. С. 97–108.
52. Отчет Тобольского отдела ИППО (1905) — Отчет о деятельности Тобольского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1904–1905 г. // ТЕВ. 1905. № 8. Отдел офиц. С. 197–208.
53. Отчет Тобольского отдела ИППО (1906) — Отчёт о деятельности Тобольского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1905–1906 г. // ТЕВ. 1906. № 7. Отдел офиц. С. 67–80.
54. Отчет Тобольского отдела ИППО (1909) — Отчет о деятельности Тобольского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1908–09 г. // ТЕВ. 1909. № 8. Отдел офиц. С. 89–102.
55. Отчет Тобольского отдела ИППО (1911) — Отчёт о деятельности Тобольского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1910–1911 г. // ТЕВ. 1911. № 9. Отдел неофиц. С. 1–18.
56. Отчет Тобольского отдела ИППО (1912) — Отчёт о деятельности Тобольского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1911–1912 г. // ТЕВ. 1912. № 8. Отдел неофиц. С. 1–28.
57. Отчет Тобольского отдела ИППО (1914) — Отчет о деятельности Тобольского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1913 год // ТЕВ. 1914. № 3. Отдел неофиц. С. 1–16.
58. Отчет Томского отдела ИППО (1900) — Отчет о деятельности Томского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1899–1900 г. // ТомЕВ. 1900. № 17. Отдел неофиц. С. 1–7.
59. Отчет Томского отдела ИППО (1901) — Отчет о деятельности Томского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1900–1901 год // ТомЕВ. 1901. № 17. Отдел неофиц. С. 1–17; № 18. С. 5–22.
60. Отчет Томского отдела ИППО (1902) — Отчет о деятельности Томского отдела Императорского Православного Палестинского Общества за 1901–1902 год // ТомЕВ. 1902. № 19. Отдел неофиц. С. 21–36; № 20. Отдел неофиц. С. 7–15.
61. Отчет православного Палестинского общества (1884) — Отчет православного Палестинского общества, читанный секретарем М. П. Степановым в заседании 30 декабря 1883 года // Пермские епархиальные ведомости. 1884. № 12. Отдел офиц. С. 143–150.
62. Платонов (1902) — *Платонов А.* Психология древне-русского паломничества (очерк) // ЕЕВ. 1902. № 6. Отдел неофиц. С. 177–186.
63. Попов (2006) — *Попов Д. И.* Культурно-просветительные общества в Сибири в конце XIX — начале XX вв. Омск: Изд-во ОмГУ, 2006. 511 с.
64. Религиозно-нравственное чтение в ЕЖУ (1903) — Религиозно-нравственное чтение в Епархиальном Женском Училище // ЯЕВ. 1903. № 22. Отдел неофиц. С. 359–360.
65. Религиозно-нравственные чтения (1909) — Религиозно-нравственные чтения при Градо-Красноярской Всех-Святых церкви в 1908–9 году // ЕЕВ. 1909. № 20. Отдел неофиц. С. 42–44.
66. Рескрипт (1899) — Рескрипт Августейшего Председателя Императорского Православного Палестинского Общества, Великого Князя Сергея Александровича, на имя Преосвященного Иннокентия, Епископа Приамурского и Благовещенского // БлЕВ. 1899. № 11. Отдел офиц. С. 56–57.
67. Розанов (2000) — *Розанов Н. П.* Второе сословие. Мои воспоминания о жизни московского духовенства в последнее пятидесятилетие перед революцией // Ученые записки Российского Православного Университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 6. Церковная история XX века и обновленческая смута. М.: Индрик, 2000. С. 120–176.
68. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 437. Д. 2080; Оп. 440. Д. 1211. Л. 12 об.; Оп. 442. Д. 2181. Л. 2 об.; Д. 2244. Л. 31 об.; Оп. 446. Д. 1536. Л. 52–52 об.; Д. 1752. Л. 50 об.—51.

69. Ростислав Девятков (2012) — *Ростислав (Девятков), митр. Томский и Асиновский*. Жизнь и деятельность четвертого ректора Томской духовной семинарии архимандрита (впоследствии епископа) Акакия (Заклинского) // Труды Томской духовной семинарии. Сб. 1. Томск: Томская духовная семинария, 2012. С. 5–49.
70. Святая Земля (1911) — Святая Земля // БлЕВ. 1911. № 11–12. Отдел неофиц. С. 144–147.
71. Сибирская жизнь (1905) — Сибирская жизнь. Газета политическая, литературная и экономическая. 1905. 13 апреля.
72. Собрание Томского отдела ИППО (1899) — Собрание членов Томского Отдела Императорского Православного Палестинского Общества // ТомЕВ. 1899. № 7. Отдел неофиц. С. 26–32.
73. Список лиц (1903) — Список лиц, служащих в Якутской Духовной Семинарии и соединенном с нею Училище (к началу 1903–1904 учебного года), с краткими о них биографическими сведениями // ЯЕВ. 1903. № 16. Отдел неофиц. С. 266–270.
74. Список лиц (1908) — Список лиц, останавливавшихся на Сергиевском, Александровском и Николаевском подворьях в Иерусалиме // СИППО за 1908 год. СПб., 1908. Т. XIX. С. 192–197, 652–655.
75. Список лиц (1909) — Список лиц, останавливавшихся на подворьях Общества в Иерусалиме // СИППО за 1909 год. СПб., 1909. Т. XX. С. 472–479.
76. Туринский свящ. С-л-х-в. (1906, 1907) — *Туринский свящ. С-л-х-в.* О паломническом странствовании моем на ближний Восток в Турции // ТЕВ. 1906. № 16. Отдел неофиц. С. 422–425; № 20. С. 527–531; 1907. № 2. Отдел неофиц. С. 28–34.
77. Федюшин (1902) — *Федюшин В.* Из дневника священника-паломника // ТЕВ. 1902. № 7. Отдел неофиц. С. 69–71.
78. Хроника (1903) — Хроника // ЯЕВ. 1903. № 7. Отдел офиц. С. 103–104.
79. Хроника и известия (1913) — Хроника и известия // ЯЕВ. 1913. № 9. Отдел неофиц. С. 175.
80. Хроника и известия (1914) — Хроника и известия // ЯЕВ. 1914. № 8. Отдел неофиц. С. 152–154.
81. Цысь В., Цысь О. (2013) — *Цысь В. В., Цысь О. П.* Образ Палестины в проповеднической деятельности Западно-Сибирских отделов Императорского Православного Палестинского общества // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 30 (321). История. Вып. 57. С. 79–84.
82. Цысь В., Цысь О. (2014) — *Цысь В. В., Цысь О. П.* Паломничество жителей Западной Сибири в Палестину в конце XIX — начале XX вв. // Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. 2014. № 6. С. 73–90.
83. Чернышова (2002) — *Чернышова Н. К.* Императорское православное палестинское общество: издательская и культурно-просветительская деятельность сибирских отделов // Традиции и современность. 2002. № 1. С. 77–85.
84. Шушканова (2019) — *Шушканова Е. А.* История Императорского Православного Палестинского Общества в Енисейской губернии (1898–1917 гг.) // Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков. Материалы XVIII Международной научной конференции. Иваново: Ивановский гос. ун-т, 2019. С. 190–195.
85. Якутский отдел ИППО (1900) — Якутский отдел Императорского Православного Палестинского Общества за VII год его существования (Отчетные сведения о состоянии и деятельности Отдела с 1 марта 1899 г. по 1 марта 1900 года). Якутск: Б. и., 1900. 8+7 с.
86. Якутский отдел ИППО (1903) — Якутский Отдел Императорского Православного Палестинского Общества за X год его существования. (Отчетный сведения о деятельности Отдела с 1 марта 1902 г. по 1 марта 1903 года) // ЯЕВ. 1903. № 15. Отдел неофиц. С. 241–250.
87. Якутский отдел ИППО (1904) — Якутский отдел Императорского Православного Палестинского Общества за XI год его существования (с 1 марта 1903 г. по 1 марта 1904 г.). Якутск: Б. и., 1904. 11 с.

М. М. Юнусов

К истории библиотечного дела в Европе XVIII века: из переписки театинца отца Пачауди и аббата Мерсье

УДК 02(091)(4)"17"

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_245

Аннотация: В коллекции Н. П. Лихачева в архиве Санкт-Петербургского института истории РАН хранится пять писем итальянского историка и библиографа XVIII века П. М. Пачауди. Особый интерес представляют два письма, от 18 января 1781 г. и 20 июля 1782 г., адресованные французскому библиографу, историку литературы и книгопечатания Б. Мерсье, аббату Сен-Леже. Содержание этих писем, помимо интересных деталей о научной и культурной жизни в Италии конца XVIII в., показывает оборотную сторону жизни и деятельности ученых, их взаимоотношения с властью, каждодневные трудности и планы на будущее, часть которых осталась нереализованной.

Ключевые слова: Пачауди, Мерсье, Сен-Леже, Парма, Палатинская библиотека, Милан, библиотека Брера.

Об авторе: **Марат Мингалиевич Юнусов**

Кандидат исторических наук, научный сотрудник Института восточных рукописей РАН.

E-mail: ymm65@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1926-5044>

Для цитирования: Юнусов М. М. К истории библиотечного дела в Европе XVIII века: из переписки театинца отца Пачауди и аббата Мерсье // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 245–267.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Marat M. Yunusov

**On the History of Librarianship in Europe in the 18th Century:
from the Correspondence between Father Paciaudi the Theatine
and Abbot Mercier**

UDK 02(091)(4)"17"

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_245

Abstract: The collection of N. P. Likhachev in the archives of the St. Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences includes five letters from the Italian historian and bibliographer of the 18th century P. M. Paciaudi. Of particular interest are two letters, dated January 18, 1781, and July 20, 1782, addressed to the French bibliographer, historian of literature and printing, B. Mercier, Abbot of Saint-Leger. The content of these letters, in addition to some interesting details about the scientific and cultural life in Italy at the end of the 18th century, shows the other side of the life and work of scholars, their relationship with the authorities, everyday difficulties and plans for the future, some of which remained unfulfilled.

Keywords: Paciaudi, Mercier, Saint-Leger, Parme, Biblioteca Palatina, Milan, Biblioteca di Brera.

About the author: **Marat Mingalievitch Yunusov**

Ph.D. in History, Researcher at the Institute of the Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: yymm65@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1926-5044>

For citation: Yunusov M. M. On the History of Librarianship in Europe in the 18th Century: from the Correspondence between Father Paciaudi the Theatine and Abbot Mercier. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 245–267.

В 1772 г. аббат Мерсье был вынужден покинуть пост главного библиотекаря аббатства Св. Женеьевы в Париже, лишившись таким образом возможности работать в одном из крупнейших книгохранилищ Франции. Поиски работы в другой библиотеке Парижа, Королевской, не увенчались успехом, несмотря на покровительство и поддержку известнейших людей того времени. Оставшись без возможности работать по специальности на родине, а также отчасти без средств к существованию, Мерсье обратил свой взор за пределы Франции. Одним из мест приложения своих обширных знаний и богатейшего опыта Мерсье видел работу в герцогской библиотеке Милана, куда он обратился при активном содействии Пачауди. В коллекции Н. П. Лихачева в архиве Санкт-Петербургского института истории РАН хранится пять писем замечательного итальянского историка и библиографа П. М. Пачауди, стоявшего у истоков формирования Палатинской библиотеки в г. Парма. Два из них адресованы французскому библиографу, историку литературы и книгопечатания Б. Мерсье, аббату Сен-Леже¹.

Биография самого Пачауди была неразрывным образом связана с историей становления библиотеки в г. Парма, появление которой, в свою очередь, было обусловлено политическими событиями в Северной Италии XVIII в.² В 1761 г. герцог Пармский Филипп I по совету дю Тийо принимает решение об основании в городе публичной библиотеки³. Толчком к принятию этого решения была смерть кардинала Доменико Пассионеи (Domenico Silvio Passionei, 1682–1761), точнее, оставшаяся после него богатейшая библиотека, которая по замыслу герцога должна была занять место увезенного в Неаполь книжного собрания Фарнезе. Наилучшей кандидатурой на пост директора будущей Палатинской библиотеки⁴ и главного библиографа для формирования ее

¹ Архив СПбИИ РАН. ЗЕС. Кол. 3. Карт. 114. Док. № 38 и 39. Три других письма, адресованные в разные годы итальянским коллегам Пачауди, представляют собой переписку исключительно библиографического характера и мало чем дополняют наши знания о корреспондентах и современных им событиях (Архив СПбИИ РАН. ЗЕС. Кол. 3. Карт. 114. Док. № 34–37, включая на отдельном листе литографический портрет Пачауди работы Луиджи Радоса (Luigi Rados, 1773–1840) из кн.: *Serie di vite e ritratti de famosi personaggi degli ultimi tempi*. Milano: Batelli e Fanfani, 1818. Vol. III. № 6). В Палатинской библиотеке Пармы сохранилось девять писем из переписки Пачауди с Мерсье с 1762 по 1782 гг. [De Pasquale, 2009, 308, note 50]. Не имея возможности ознакомиться с содержанием пармских писем, предположим, что последние из них (одно? два?) имеют прямое или косвенное отношение к нашим письмам от 18 января 1781 г. и 20 июля 1782 г.

² Младший сын герцога пармского Антонио Фарнезе (Antonio Farnese, 1679–1731) — восьмой герцог Пармы и Пьяченцы, представитель рода Фарнезе, умер, не оставив наследника. Титул герцога Пармы и все богатство Фарнезе достались по наследству сыну испанского короля Филиппа V и его второй жены Елизаветы Фарнезе, инфанту Карлу I (1731–1734), королю Неаполя и Сицилии (Карл VII, 1731–1759), будущему королю Испании (Карл III, 1759–1788). Среди фамильных богатств Фарнезе были и большая библиотека и коллекция произведений искусств, собранные кардиналом Алессандро Фарнезе, позднее ставшим папой Римским Павлом III (1534–1549). В 1653 г. Фарнезе, потомки папы, стали герцогами Пармы и перевезли туда библиотеку, где она находилась до тех пор, как Карл I в 1734 г. распорядился переправить ее в Неаполь. В настоящее время библиотека Фарнезе находится в составе Национальной библиотеки Неаполя (см. кратко о ней: [Stam, 2001, 477–478]). После целого ряда политических событий (война за польское наследие, Аахенский мир 1748 г. и др.) герцогом Пармы стал брат Карла, сын короля Испании Филиппа V и Елизаветы Фарнезе, Филипп I (Felipe I de Borbón, 1720–1765). Министром финансов, а затем премьер-министром при герцоге, по приказу Людовика XV стал Гийом дю Тийо (Léon Guillaume Du Tillot, 1711–1774), маркиз де Фелино, проводник политического влияния Бурбонов на севере Италии. В 1765 г. герцогом стал сын Филиппа I Фердинанд. Об обстоятельствах болезни и смерти Филиппа I Пачауди подробно написал де Кельюсу 17 августа 1765 г. Там же Пачауди очень лестно отзываясь о Фердинанде, наследнике герцога, и о Гийоме дю Тийо [Lettres de Paciaudi, 1802, 319–325, Lettre LXXV].

³ К числу заслуг де Тийо как покровителя науки и искусств относятся, помимо основания Палатинской библиотеки, учреждение в Парме Академии художеств, музея античности, герцогской типографии, реорганизация университета, инициация выпуска *Gazzetta di Parma*.

⁴ *Biblioteca Palatina* была названа в честь Аполлона Палатинского.



Ж.-Б. Грёз. Портрет
П. М. Пачауди (из кн.:
Bédarida, 1928, 336, Pl. V)

фондов и, в числе прочего, закупки библиотеки кардинала Пассионеи была признана персона генерального прокуратора Ордена театинцев и прокуратора Мальтийского ордена П. Пачауди.

Паоло Мария Пачауди (Paolo Maria Paciaudi, 1710–1785), уроженец Турина, выходец из семьи придворного медика, получил начальное образование у иезуитов⁵. Пройдя курс обучения в местном университете, Пачауди отправился в Венецию, где в возрасте 18 лет вступил в Конгрегацию регулярных клириков Божественного провидения, или Орден театинцев. После посвящения новоявленный театинец изучал философию, физику и математику в университете Болоньи, по окончании которого прошел курс теологии в Генуе и стал преподавать там же философию. В научные интересы и программу преподавания Пачауди входили учения Ньютона, Декарта и Лейбница. Через некоторое время Пачауди оставляет преподавание и начинает десятилетнюю проповедническую деятельность на Мальте, в Риме, Венеции, Равенне, Неаполе и в других горо-

дах. В эти годы Пачауди-проповедник становится широко известным как блестящий оратор, занимается исследованием античности (эпиграфикой, нумизматикой, археологией), историей раннего христианства, активно публикуется⁶. Ввиду слабого здоровья Пачауди получает разрешение обосноваться в Неаполе, где сближается с архиепископом, кардиналом Спинелли (Giuseppe Spinelli, 1694–1763), с которым проводит рядом семь лет. В 1755 г. Пачауди перебирается в Рим и при покровительстве папы Бенедикта XIV становится членом Академии античности. В 1756 г. там же Пачауди знакомится с сопровождавшим в поездке французского посла графа де Шуазеля⁷ аббатом Бартеlemi⁸ и при посредничестве последнего заочно знакомится с графом де Келюсом⁹, с которым будет поддерживать активную переписку около

⁵ Основные работы о жизни и научной деятельности Пачауди, не утратившие актуальность до сих пор: [Fabroni, 1789, 180–247; Nisard, 1877, I–СIII]. Менее содержательными по фактическому материалу можно считать главу из книги [Vezzosi, 1780, 118–149]; очерк [Sérieys, 1802, IV–XVIII]; элогу (похвальное слово) [Dacier, 1809, 329–337]. Статья о Пачауди, список его основных работ, а также современная литература о нем есть в Биографическом словаре итальянцев: [Roscioni, 2015].

⁶ См. обширный список опубликованных до 1750 г. проповедей, научных статей и торжественных речей Пачауди: [Vezzosi, 1780, 124–131].

⁷ Этьенн Франсуа де Шуазель-Стенвиль (Etienne-François de Choiseul-Stainville, 1719–1785) — видный французский государственный деятель, дипломат, министр, многолетний покровитель и близкий друг аббата Бартеlemi.

⁸ Жан-Жак Бартеlemi (Jean-Jacques Barthélemy, 1716–1795) — французский ученый-нумизмат, писатель, востоковед, главный хранитель королевского Кабинета медалей, автор романа «Путешествие юного Анахарсиса в Грецию». В своих письмах из Италии графу де Келюсу аббат Бартеlemi неоднократно очень лестно отзывался о научных работах Пачауди, его познаниях в истории античности и современной литературе, положительных личных качествах. Посылая в адрес графа список опубликованных работ Пачауди, Бартеlemi предложил де Келюсу походатайствовать о выдвижении кандидатуры итальянского коллеги на пост иностранного члена-корреспондента Французской Академии надписей и изящной словесности [Barthélemy, 1801, Lettres XIV, XXV, XXVIII, XXXIV, XXXVI, XXXVIII, XL, XLI, XLV, XLVII]. Пачауди был избран иностранным членом-корреспондентом этой Академии уже 25 февраля 1757 г.

⁹ Анн-Клод-Филипп де Леви, граф де Келюс (Anne-Claude-Philippe de Tubières de Grimoard de Pestels de Lévis de Caylus, 1692–1765) — французский археолог, искусствовед, писатель-прозаик, с 1731 г. член Французской академии живописи и скульптуры, с 1742 г. член Академии надписей и изящной словесности. Известен как автор биографических заметок о художниках и статей

десяти лет¹⁰. Именно по рекомендации графа де Келюса, состоявшего в переписке с дю Тийо, выбор главного библиотекаря и библиографа будущей Палатинской библиотеки в Парме (*Antiquario e Bibliotecario*) в 1761 г. пал на Пачауди, постоянно проживавшего тогда в Риме, но временно находившегося в Неаполе для изучения памятников Помпеи и Геркуланума¹¹.

Это назначение, определившее дальнейшую жизнь Пачауди, он принял по совету де Келюса, хотя и рассматривал его как малопривлекательное для себя событие, сопряженное с переездом в более холодную по климату Парму и с отсутствием таких широких возможностей для научной работы, которые предоставляли Рим и, в частности, папская библиотека¹².

Прежде чем приступить к исполнению обязанностей директора библиотеки в Парме, в составе папской делегации в Версаль Пачауди посетил Париж (декабрь 1761 — июль 1762 г.), где очно познакомился с графом де Келюсом, был представлен многим известным ученым и литераторам, посещавшим по понедельникам салон мадам Жоффрен, а по четвергам салон мадам дю Бокаж, присутствовал на заседаниях Академии надписей и изящной словесности¹³. Там же, в Париже, Пачауди познакомился с аббатом Мерсье, тогда уже главным библиотекарем аббатства Св. Женевьевы. Одновременно итальянский гость активно изучал местный книжный рынок, приобрел несколько десятков рукописей и тысячи редких книг, предназначенных для Палатинской библиотеки. Вернувшись в Парму летом 1762 г., Пачауди столкнулся с первой неудачей в своей работе: библиотека кардинала Пассионеи была все же выкуплена Римским папой и вошла в состав Ватиканской библиотеки¹⁴. Тем не менее Пачауди развил активную переписку с коллегами из Бельгии, Германии и других стран, заказывая книжные новинки и скупая раритеты для пополнения фондов Палатинской библиотеки¹⁵. Свои покупки Пачауди каталогизировал по шести основным классам: теология, номология, философия, история, филология и гуманитарные науки, что было во многом новшеством в библиотечной практике того времени¹⁶.

об искусстве, составитель сборников восточных и античных памятников, автор гравюр, коллекционер и наставник начинающих ученых. Самой крупной и заметной работой де Келюса был семитомный сборник восточных и античных древностей.

¹⁰ 75 писем Пачауди к графу де Келюсу с 1758 г. по 1765 г.: [Lettres de Paciaudi, 1802].

¹¹ Об отношениях дю Тийо и де Келюса, назначении Пачауди на пост библиотекаря см.: [Nisard, 1877, LX–LXI].

¹² Из письма Пачауди графу де Келюсу от 29 августа 1761 г.: «Вы самый лучший и самый любезный мой друг и поэтому я последую вашим мудрым советам в том, что касается моего приглашения в Парму. Рим, без сомнений, большая страна, созданная для тех, кто любит изучать античность. Здесь по-прежнему есть памятники, большие библиотеки, ученые, у которых можно получить совет. У меня здесь много друзей, но нет никакой надежды, что мне дадут какое-нибудь место на старости лет. Возраст подходит, здоровье слабое. У меня нет особых претензий, но я люблю жизненные удобства и стремлюсь их иметь. Дю Тийо сделал мне достаточно лестное предложение: работу в библиотеке инфанта. Задача сформировать библиотеку скорее развлечение, чем работа. Жалование мне позволит иметь достаток. Я буду свободен и буду хозяином своих желаний. Я смогу жить по-философски спокойно. Это лучшее, что есть в жизни» [Lettres de Paciaudi, 1802, 256–257, Lettre LXIII].

¹³ О круге знакомств Пачауди в Париже можно судить лишь косвенным образом по кратким упоминаниям в его письмах вечеров в салонах. Как полагал Ш. Низар, Пачауди, зная о неприязненных отношениях де Келюса с философами, старался не заводить знакомств в среде недружественно настроенных к его другу философов, деятелей литературы и просвещения [Nisard, 1877, LXXVI–LXXVII].

¹⁴ О составе библиотеки кардинала и обстоятельствах ее продажи: [De Pasquale, 2009, 298, note 2; Sabba, 2014, 185–232].

¹⁵ Подробнее о формировании библиотеки: [Bédarida, 1928, 333–341; De Pasquale, 2009, 297–310].

¹⁶ Коллекция хранилась в галерее, отремонтированной для этой цели придворным архитектором Эннемоном Александром Петито и открытой в 1769 г.



П. Феррари. Портрет Гийома дю Тийо (из кн.: Bédarida, 1928, 96, Pl. III)

Интересны заметки немецкого писателя второй половины XVIII в. И. Я. Фолькмана¹⁷ с его впечатлениями о пармской библиотеке в самые первые годы ее существования и ее первом директоре: «Он [Пачауди] одновременно библиотекарь и уже несколько лет по распоряжению герцога занят собиранием замечательного книжного собрания, которое будет открыто для пользования публике. При всем видна очень разумная подборка лучших книг. Их количество составляет примерно 25 тысяч единиц, тщательнейшим образом переплетенных, и 200 рукописей, среди которых есть несколько совершенно исключительных. Этим заведением Парма также обязана господину Тийо» [Volkmann, 1770, 338].

Следует заметить, что дю Тийо связывали с Пачауди не только дела, связанные с формированием книжного собрания, но и личные дружеские отношения. Последнее обстоятельство имело для театинца негативные последствия. В июне 1769 г. Фердинанд Пармский, сын и наследник герцога Филиппа I, несмотря на противодействие дю Тийо, женился на Марии Амалии, эрцгерцогине Австрийской, дочери Марии Терезии, что привело к ослаблению на севере Италии французско-испанского влияния Бурбонов и усилению австрийского — Габсбургов. Мария Амалия, ставшая в оппозицию к министру дю Тийо, добилась его смещения в 1771 г., несмотря на недовольство Франции и Испании. После этого бывший министр был арестован, но сумел бежать во Францию, где и скончался спустя три года¹⁸. В 1774 г. подвергся опале и Пачауди. Однако через четыре года он был вновь приглашен в Парму занять свое прежнее место в библиотеке, где оставался до конца своих дней на посту директора Палатинской библиотеки.

Задолго до этого, в конце 1762 г., из Милана в Парму пришло известие о выставлении на продажу личной библиотеки К. Пертусати. Карло Пертусати, граф Кастельферро (Carlo Pertusati, conte di Castelferro, 1674–1755) — итальянский политик и библиофил, был президентом Миланского Сената между 1733 и 1753 гг. Пертусати являлся владельцем библиотеки, состоящей из порядка 24 000 печатных томов и рукописей. После смерти графа в 1755 г. его наследник Лука Пертусати решил продать обширную коллекцию томов: для этого он установил контакты со двором герцога Парма, который в 1763 г. послал к нему своего библиотекаря, бенедиктинца Андреа Мацца, завершить переговоры. Но тогда вмешался Карло Джузеппе ди Фирмиан (Carlo Giuseppe di Firmian, 1716–1782), полномочный министр Австрии в Милане, библиофил, который, чтобы предотвратить вывоз коллекции с миланской территории, приказал купить коллекцию по согласованию с австрийским канцлером Венцелем Антоном фон Кауниц-Ритбергом. 1 июня 1763 г. был подписан договор, по которому Конгрегация государства Ломбардия (Congregazione di Stato di Lombardia), орган местного самоуправления Милана, заплатила наследнику Пертусати значительную сумму за приобретение всей коллекции для личного пользования эрцгерцога Фердинанда (Ferdinand Karl Anton Joseph Johann Stanislaus von Österreich, 1754–1806), будущего губернатора Милана и Ломбардии. Императрица Мария Терезия приняла подарок при условии, что он будет преобразован в публичную библиотеку. В 1773 г. коллекция была частично перенесена в здание колледжа Бреера, где была объединена с библиотекой колледжа

¹⁷ Иоганн Якоб Фолькман (Johann Jacob Volkman, 1732–1803) — немецкий писатель. По итогам многолетнего путешествия по Европе опубликовал много томные записки о своих наблюдениях в Италии, Франции, Англии, Испании и Нидерландах.

¹⁸ О дю Тийо и его современниках см. богато иллюстрированный каталог выставки 2012–2013 гг.: Guglielmo Du Tillot. Regista delle arti nell'età dei lumi / A cura di G. Fiaccadori, A. Malinverni, C. Mambriani. Parma: Fondazione Cariparma, 2012.

изгнанных из Милана иезуитов, в результате чего возникла библиотека Брейденса, а частично — библиотека Университета Павии. Ныне это *Biblioteca Nazionale Braidense*, или *Biblioteca di Brera*. И хотя вмешательство австрийских властей помешало Пачауди приобрести книжное собрание Пертусати, это, однако, не повлияло на дружественные контакты пармского библиотекаря с влиятельным австрийским министром ди Фирмианом в Милане и самим эрцгерцогом Фердинандом, сыном Марии-Терезии и Франца I Стефана¹⁹.

С момента покупки книжного собрания Пертусати в 1763 г. герцогская библиотека в Милане постоянно пополнялась и расширялась, готовясь открыть свои двери для широкой публики. В 1778 г. Мария-Терезия поставила условие, что будущий директор библиотеки Брера должен быть одним «из признанных ученых, эрудитов, специалистов в библиографии, т.е. обладающим обширными познаниями в истории и филологии, книгах и их авторах»²⁰. Очевидно, что к открытию библиотеки для публики были приурочены поиски нового руководителя (и главного библиографа), а также предложение аббата Мерсье из Парижа о своей кандидатуре на этот пост, о чем и идет речь в письмах, адресованных Пачауди. Власти Ломбардии отнеслись к предложению парижского библиографа с благосклонностью. Пачауди, директор Палатинской библиотеки, как это явствует из его переписки, принял самое активное участие в планах французского коллеги. Однако обстоятельства сложились вопреки намерениям Пачауди и аббата Мерсье, и последний был вынужден остаться в Париже.

Аббат Мерсье пользовался большим авторитетом среди библиотекарей и библиофилов своего времени, а его печатные работы были широко известны во многих европейских городах. Несмотря на это, Мерсье, посвящавший все свое время библиографическим изысканиям, значительную часть жизни был далек от материального достатка, хотя и имел состоятельных покровителей.

Бартеlemi Мерсье (Barthélemy Mercier, 1734–1799), уроженец Лиона, по достижении 15 лет принял решение вступить в ряды Регулярных каноников Св. Женевьевы и после краткого пребывания в Париже был отправлен в аббатство Шатрис (abbaye de Chatrices) изучать риторику и философию²¹. Наставником Мерсье стал епископ Гренобля



Портрет Б. Мерсье
(из кн.: Dubdin, 1821, 361)

¹⁹ После смерти императрицы 29 ноября 1780 г., решением старшего брата, Йозефа II, унаследовавшего императорскую корону, Фердинанд, губернатор Милана с 1771 г., все время постоянно проживавший в этом городе, становится губернатором Ломбардии. Фердинанд продолжает пользоваться советами ди Фирмиана.

²⁰ Цит. по: [Lombardi, 1996, 31–32]. Директоры библиотеки Брера: Giovanni Battista Castiglioni (1770–1775), Alfonso Longo (1775–1779), Angelo De Vecchi (1779–1800).

²¹ Первый очерк жизни и научной деятельности Б. Мерсье вышел в свет в год его смерти в *Magasin encyclopédique, ou Journal des sciences, des lettres et des arts* (La Rochette, 1799, 152–179). Спустя некоторое время этот очерк вышел в составе другого издания: *Mélanges de critique et de philologie*. Автором этой работы был Симон Шардон де Ла Рошетт (Simon Chardon de La Rochette, 1753–1814), филолог-античник и библиофил, близкий друг аббата [La Rochette, 1812, 241–271]. Очерк Ла Рошета стал на многие годы главным источником сведений о жизни Мерсье для кратких статей в многочисленных справочниках и энциклопедиях как во Франции, так и за ее пределами. В конце XIX в. в двухтомной монографии об аббатстве Св. Женевьевы и Конгрегации Франции П. Ферэ посвятил Мерсье главу, в которой опубликовал несколько писем, дополняющих биографию аббата [Feret, 1883, 318–332]. В своей истории библиотеки аббатства Св. Женевьевы III. Колер также приводит несколько документальных свидетельств, которые позволяют проследить непростые отношения Мерсье с собратьями [Kohler, 1893, LIX ff.]. См. также: [Dubdin,

Жан де Коле (Jean de Caulet, 1693–1771), почитатель литературы и покровитель искусств, в библиотеке которого в замке де Шольн (Château de Chaulnes) молодой каноник получил первые уроки библиотечного дела и истории литературы. По окончании обучения Мерсье вернулся в Париж, где стал в 1757 г. вторым библиотекарем аббатства Св. Женеьевы, помощником прославленного астронома и географа Александра-Ги Пингре (Alexandre-Guy Pingré, 1711–1796) [Feret, 1883, 334–347; Petit, 2008, 307, № 4328]²². Об обстоятельствах этого назначения первые биографы Мерсье сообщают весьма скупо, подчеркивая лишь стремление и способность молодого каноника к работе [La Rochette, 1812, 242–244; Feret, 1883, 319–320]. В этой связи интерес представляют документальные свидетельства, приводимые Ш. Колером и частично П. Ферэ [Feret, 1883, 329, note 2]: два письма Оноре Марсана (Honoré Marsan, 1696–1781)²³ середины 1757 г., адресованные Пингре, в которых первый настоятельно рекомендует Мерсье в качестве второго библиотекаря, выражает свое недоумение по поводу недовольства иерархов Конгрегации этой кандидатурой и выступает поручителем молодого каноника из Лиона [Kohler, 1893, LXVII, note 1].

С первых дней пребывания в аббатстве Св. Женеьевы Мерсье стал открыто указывать на факты неоправданных уступок или продажи из-за некомпетентности бывших хранителей библиотеки уникальных рукописей и книг третьим лицам, безнадзорного использования канониками книжных фондов, отмечать факты хищения книг и журналов [Kohler, 1893, LVII–LVIII, LXIX–LXX, note 4; Brian, 2000, 288, note 26]. Примечательно, что Мерсье в своей критике существовавшего тогда положения вещей видел вину и Пингре, который попустительствовал беспорядку, больше уделяя времени своим естественнонаучным опытам, тратил небогатый денежный фонд библиотеки на приобретение книг по своим научным интересам [Kohler, 1893, LVIII, note 3; LXXX]. В 1760 г. Пингре отбыл в командировку на острова Индийского океана для проведения астрономических наблюдений, и Мерсье, назначенный на его место, оставался на этом посту последующие 12 лет. Этот период жизни был достаточно плодотворным в работе аббата — большое количество библиографических заметок, рецензий и корректур к каталогам первопечатных и новых изданий получили признание в кругах библиофилов, книгоиздателей и литераторов по всей Европе²⁴. В 1764 г. состоялась знаменательная для него встреча с Людовиком XV, который через три года после этого назначил Мерсье пожизненно коммендатарным (*in commendam*) аббатом аббатства Сен-Леже в Суассоне²⁵.

Несмотря на благоволение французского монарха и повсеместное признание трудов Мерсье библиографами и литераторами, принципиальная позиция добросовестного хранителя фондов библиотеки продолжала вызывать противодействие каноников аббатства Св. Женеьевы, которые плели интриги против него. Как писал Ла Рошетт, в 1772 г., в результате различных передраг, «от которых не свободна

1821, 354–362; Brian, 2000, 277–288; Petit, 2008, 270, № 3760]. Отдельно заметим, что планы М. Турно посвятить специальную монографию жизни и научному наследию Мерсье остались unrealized [Tamizey de Larroque, 1897, 438, note 4].

²² О научной деятельности Пингре (астрономия, география, ботаника, история науки) см: [Ventenat, 1796, 342–356].

²³ О нем см.: [Kohler, 1893, СП, note 1; Petit, 2008, 263, № 3644].

²⁴ См. библиографию трудов Мерсье, часть которой составлена самим автором: [Chênedollé, 1853].

²⁵ Французский монарх посетил аббатство Св. Женеьевы в связи с закладкой нового храма покровительнице Парижа, взамен обветшавшего старого, 6 сентября 1764 г. В тот день в библиотеке аббатства Мерсье ознакомил короля с книжным собранием, причем произвел на монарха благоприятное впечатление. Через несколько месяцев Мерсье вновь имел беседу с королем в Компьене, а спустя два года Людовик XV принял решение о назначении его аббатом Сен-Леже в Суассоне «за заслуги перед литературой». Записки Мерсье об этой встрече: [Catalogue de livres rares, 1861, 195–197, № 1463; Tourneux, 1897, 5–8]. Пересказы этой истории с некоторыми дополнениями и указанием, что вторая встреча с королем произошла не в Компьене, а Версале: [La Rochette, 1812, 244–247; Dubdin, 1821, 355–357; Feret, 1883, 328–329].

ни одна конгрегация, ни один религиозный орден», Мерсье уступил место главного библиотекаря Пингре, который к тому времени уже вернулся из своей многолетней командировки и с января 1770 г. (по 1778 г.) занимал пост ректора Парижского университета [La Rochette, 1812, 247; Feret, 1883, 340–341; Kohler, 1893, LXXIX–LXXX; Petit, 2008, 307, № 4328]. В ноябре 1772 г. по приказу короля Мерсье был вынужден поспешно покинуть Париж и отправиться в Суассон, оставив множество контрактов с предоплаченными коммиссионными на приобретение книг с зарубежными партнерами неосуществленными [Brian, 2000, 286]. После своей отставки Мерсье не прекратил библиографическую работу, поддерживал активную переписку с зарубежными коллегами, продолжал публиковаться в различных периодических изданиях: *Journal encyclopédique*; *L'Année littéraire*; *Journal des savants*; *Journal de Verdun*; *Journal de Paris* и др. [Chênedollé, 1853, 4–77]. Сотрудничество с изданием *Mémoires de Trévoux*, начавшееся в 1762 г. (включая период с октября 1764 г. во главе его редакции), Мерсье прекратил еще в июне 1766 г. [Sgard, 1976, 189–192]. Полагают, что его уход с поста главного редактора был связан с отсутствием поддержки его работы в журнале канониками Св. Женевьевы²⁶.

Основным источником существования Мерсье, помимо аббатства Сен-Леже, был и монастырь Сен-Пьер де Монлюсон (Saint-Pierre de Montluçon). Последний был домом аббатства Св. Женевьевы, и его иерархи, как полагал биограф Мерсье [Feret, 1883, 330], ожидали два года после 1772 г. раскаянья и возвращения Мерсье в лоно родной конгрегации. Этого не произошло, поэтому Мерсье в 1774 г. был лишен поста приора монастыря и дохода от него. Очевидно, что средств из аббатства Сен-Леже в Суассоне с трудом хватало на скромные потребности аббата. Что касается работы, то ученый-библиограф, лишенный поста библиотекаря, несмотря на свои обширные познания и богатый опыт, остался невостребованным.

В 1775 г. Мерсье обратился к Д'Аламберу²⁷, тогда уже широко известному философу и влиятельному в свете человеку, с просьбой оказать помощь в получении какого-то места работы. Как явствует из ответного письма Д'Аламбера, это оказалось выше сил и влияния философа²⁸.

Менее чем через месяц, 29 июня 1775 г., герцог де Ла Врильер (Louis Phélypeaux, comte de Saint-Florentin, duc de La Vrillière, 1705–1777), госсекретарь канцелярии короля, обращается с запиской к директору Королевской библиотеки²⁹. К записке

²⁶ См. заметки в анонимном периодическом издании: *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des Lettres en France*. Т. II–III. Londres: John Adamson, 1784. Т. II – 24 Juin 1764, p. 68; 5 Février 1765, p. 152; 27 Janvier 1766, p. 291; t. III – 28 Juillet 1766, p. 57. Также: [Sommervogel, 1864, XCVI–XCVIII].

²⁷ Жан Лерон Д'Аламбер (Jean Le Rond D'Alembert, 1717–1783) – французский ученый-энциклопедист, один из авторов «Энциклопедии».

²⁸ «Париж, 4 июня 1775. Я не думаю, мсье, что участие г-на герцога де Нивернуа будет достаточно полезным в деле, которое Вы предлагаете. Место, о котором идет речь, интересует многих, которым, я уверен, он не захочет помешать. И, возможно, они уже просили его оказать содействие. Спешу Вас предупредить, чтобы Вы не рассчитывали на эту [его] рекомендацию и поискали другие, более действенные способы. Несмотря на то, что я являюсь коллегой по цеху (confrère) г-на герцога Нивернуа, мои отношения с ним не настолько близкие, чтобы мое ходатайство возымело на него большое воздействие, особенно при текущих обстоятельствах. Единственное, что я могу, мсье, сделать, так это пожелать Вам занять место, которое Вы заслуживаете, и на котором Вы будете очень полезны для литературы. Имею честь и пр. Д'Аламбер» [Grimsley, 1962, 77]. Луи-Жюль Манчини-Мазарини (Louis-Jules Mancini-Mazarini, 1716–1798), герцог Нивернуа, дипломат, писатель, член Французской академии. Из двух других опубликованных там же [Grimsley, 1962] писем философа (от 23 и 25 мая 1775 г.) ясно, что Мерсье просил его содействия в получении аудиенции у Ж. Ш. Трюдэна (Jean Charles Philibert Trudaine de Montigny, 1733–1777), интенданта финансов, мецената, члена Академии наук.

²⁹ «Мсье. Недавно аббат Мерсье обратился ко мне с письмом, которое я прилагаю и в котором он просит назначить его на пост Хранителя Королевской библиотеки, без жалования,

герцога было приложено письмо-приложение, написанное Мерсье (в третьем лице), в котором речь шла о предложении аббатом своих безвозмездных услуг в качестве специального агента по приобретению редких книг и манускриптов³⁰. Кроме того, к записке герцога было приложено письмо Луи-Франсуа де Бурбона (Louis-François-Joseph de Bourbon-Conti, 1734–1814), принца де Конти, политического деятеля, мецената и коллекционера, от 6 июня 1775 г., в котором тот также поддерживал ходатайство де Ла Врильера о назначении Мерсье на «одну вакантную должность» в Королевской библиотеке³¹. Несмотря на высокое покровительство, Мерсье так и не получил должности в библиотеке.

Приведем полностью текст письма-приложения, написанного Мерсье, которое может служить характеристикой не только самого аббата Сен-Леже, но и в некоторой степени руководителей главной библиотеки Франции того времени:

«Как ни значительны богатства Библиотеки Короля, все-таки в ней отсутствуют многие книги, особенно редкие и древние издания, которые обычно можно встретить в провинциальных библиотеках, где они забыты и гибнут. Хранители Королевской библиотеки, занятые ежедневной работой, уходом за книгами, составлением каталога и т. д., несмотря на их усердие, не в состоянии, как бы они этого ни желали, заниматься приращением книжного фонда, который им поручен, потому что для этого необходимы поездки с целью знакомства с библиотеками в провинции и за рубежом, и то, что отвлекло бы сотрудников от выполнения ими основных обязанностей.

Таким образом, думается, что учреждение или создание поста Хранителя Библиотеки Короля по поиску печатных книг и рукописей, которые отсутствуют в ее фондах, было бы полезным и даже необходимым для пополнения этих фондов. Если эта идея, которая с первого взгляда уже выглядит разумной, была бы благоприятно воспринята Министром Короля и главным хранителем Библиотеки, то аббат Мерсье, аббат Сен-Леже в Суассоне, бывший библиотекарь Св. Женеьевы, мог бы занять этот пост с большим удовольствием, при этом не требуя ни жалования, ни вознаграждения, будучи довольным своим доходом, получаемым по милости усопшего короля, имея единственно целью сделать полезными обществу те знания, которые ему дали длительный опыт и углубленное изучение библиографического дела. Этот новый пост ничего не будет стоить королю. Аббат Мерсье, имеющий достаточно обширную сеть корреспондентов во всех уголках Европы и посетивший наши основные провинции для ознакомления с их библиотеками, был бы, осмелюсь сказать, более полезным для Королевской библиотеки, чем кто-либо другой. Объединения и распады различных религиозных общин приводят к появлению на рынке старинных книг, которые часто продаются на вес и затем пропадают из виду. Подобные объединения предоставляют возможность совсем задешево и просто даром приобрести ценные книги. Аббат Мерсье уже знает некоторые из них (печатные и рукописи), которые ничего не стоят и которые предназначены для Библиотеки Короля.

Если бы аббат Мерсье имел честь быть представленным г-ну Биньону, то он бы попросил его уделить ему час времени, чтобы изложить свои идеи по этому важному

для поиска рукописей и редких книг. Это во многом достойный человек. Прошу вас сообщить мне, что вы думаете по поводу его просьбы и можно ли ее удовлетворить» Полный текст письма см. на сайте Gallica – BnF (Bibliothèque nationale de France): NAF 22769 (P. 26). URL: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52510234f> (дата обращения: 23.02.2022).

³⁰ Что касается вышеприведенного письма Д'Аламбера от 4 июня 1775 г., то из его содержания не очевидно, но вполне вероятно, что Мерсье обратился к философу с той же просьбой о ходатайстве, что и к герцогу де Ла Врильеру.

³¹ BnF: NAF 22769 (P. 5). URL: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52510234f> (дата обращения: 23.02.2022). Интересно, что слова «на одну вакантную должность» вписаны принцем де Конти поверх тщательно зачеркнутых им на строке двух-трех слов, не поддающихся прочтению.

делу и рассказать о возможностях, известных ему, по обогащению фондов Библиотеки Короля. Аббат Мерсье при этом тешит себя надеждой, видя рвение г-на Биньона во всем, что касается этого прекрасного Памятника, воздвигнутого во славу литературы, что тот быстро убедится как в полезности введения новой должности, которую ему имеют смелость предложить, так и в готовности аббата Мерсье занять место, которого он желает только потому, что понимает, какие блага это определенно принесет Королевской библиотеке»³².

В данном письме упоминается Биньон, директор Королевской библиотеки. Династия библиотекарей Биньон берет свое начало с Жерома Биньона (Jérôme Bignon, 1589–1656), который занимал это пост с 1642 по 1656 г. На этом посту его сменили сын и внук, которые руководили библиотекой до 1684 г. После более чем тридцатилетнего перерыва директором Королевской библиотеки, с 1719 по 1741 гг., стал прославленный современник и друг Менара де Клесла (Mesnard de Clesle), первого делопроизводителя Королевской канцелярии, и кузен графа де Морепа (Jean-Frédéric Phélypeaux, comte de Maurepas), государственного секретаря по делам военно-морского флота, аббат Жан-Поль Биньон (Jean-Paul Bignon, 1662–1743), который за годы своей работы во главе библиотеки сумел придать ей некоторое подобие влиятельного неофициального министерства культуры. Его преемники на посту директора, племянники Жером IV Биньон (Jérôme Bignon de Blanzu, 1741–1743) и Арман-Жером Биньон (Armand-Jérôme Bignon, 1743–1772), а также Жером-Фредерик Биньон (Jérôme-Frédéric Bignon, 1772–1784), однако, уже пользовались славой малограмотных и неспособных «бездельников», что, конечно, не соответствовало действительности. Тем не менее, как полагают исследователи, не обладая широтой научных интересов и влиянием в политических кругах своего предшественника, родственники аббата ограничивались исключительно хозяйственно-административными делами, незначительным пополнением книжных фондов и т. п. [Delatour, Sarmant, 1994, 479–488]. Адресатом вышеприведенного письма был Жером-Фредерик, сын Армана-Жерома Биньона³³. Говоря о семействе Биньонов в целом и аббате Мерсье нельзя сказать, что они были совсем незнакомы. Можно припомнить один эпизод посещения королем библиотеки аббатства Св. Женевьевы 6 сентября 1764 г., который достаточно подробно восстанавливается на основе воспоминаний друга Мерсье, Ла Рошета и собственных записей аббата, опубликованных Турно.

В тот день аббат Мерсье произвел самое благоприятное впечатление на монарха, поставил в неловкое положение Армана-Жерома Биньона, произвел фурор в свете и вызвал зависть хранителей Королевской библиотеки: «Время от времени он [Людовик XV] поворачивал голову и спрашивал: „Биньон, а эта книга есть у меня в библиотеке?“ Биньон, который ничего об этом не знал, прячась за Шуазелем, не отвечал. За него это делал Мерсье: „Нет, сир, этой книги в вашей библиотеке вовсе нет“. Король провел там час с четвертью, просматривая книги, беседуя с библиотекарем, слушая объяснения того, чего он не знал» [La Rochette, 1812, 245]. «...Наконец король уехал. Этот визит наделал много шума и, как я [Мерсье] и предвидел, вызвал у хранителей Библиотеки короля сильную зависть» [Tourneux, 1897, 7].

³² BnF: NAF 22769 (P. 6). URL: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52510234f> (дата обращения: 23.02.2022). Первая публикация писем принца де Конти, герцога де Ла Вриьера и Мерсье: [Omont, 1916, 102–104]. Автор этой публикации неточно указывает имя адресата, директора Королевской библиотеки в 1775 г.: Jean-Frédéric-Guillaume Bignon.

³³ Добавим к характеристике «династии» такой отрывок из письма Пачауди графу де Кельоу от 8 октября 1769 г.: «Скажу об [Армане-Жероме] Биньоне всего несколько слов. Я его видел лишь мельком. Он сверкнул в Риме как молния, осмотрел только две библиотеки, Капитолий и амфитеатр. Никто из ученых не смог с ним познакомиться. Такой человек, как Биньон, не может путешествовать таким образом, а Рим достоин того, чтобы его осмотреть более детально. Дела, как он сказал, призывают его вернуться в Париж. Это скорее путешествие по-испански, чем по-французски. В наших анналах останется событием то, что Биньон прибыл в Рим и провел там лишь четыре дня» [Lettres de Paciaudi, 1802, 197–198].

Возвращаясь к вышеупомянутому письму аббата Мерсье, можно лишь констатировать, что дирекция королевской библиотеки того времени не считала необходимым воспользоваться услугами инициативного и опытного библиографа, принципиального и требовательного ученого. Последующее обращение Мерсье к новому руководителю библиотеки спустя 10 лет свидетельствует о том, что аббат все эти годы имел возможность работать с ее фондами, но только в качестве рядового читателя:

«...Мне необходимо работать со многими книгами, которые почти никто не читает: библиотеки открыты для меня, и там я беру все те книги, с которыми могу работать только у себя. До сегодняшнего дня, мсье, Библиотека короля оказывала мне большую услугу, хотя, чтобы не мешать ее работе с публикой, я обращался к ней только по поводу книг, которые не мог найти где-то еще. Могу ли я надеяться, мсье, что вы дадите указание, чтобы мне, как раньше, выдавали на руки печатные издания, которые мне нужны?»³⁴.

В любом случае, Мерсье так и не получил ни в тот раз, ни в последующие годы никакой официальной должности на родине, продолжая, однако, по собственной инициативе и часто на свои личные средства³⁵ вести библиографические изыскания, результаты которых публиковались в научных журналах и в виде монографий.

После революции 1789 г. Мерсье был приглашен в Комиссию по памятникам (Commission des monuments), созданную новым правительством страны (18 октября 1792 г.). Впрочем, работа в этом органе, согласно статье 3 уставного документа, предполагала, что члены комиссии ни при каких условиях не получали за свою работу ни заработной платы, ни гонораров, ни иного вознаграждения. 15 марта 1794 г. комиссия была распущена, и вместо нее была учреждена Временная комиссия по вопросам искусства (Commission temporaire des arts) [La Rochette, 1812, 253].

Первый биограф Мерсье писал, что аббата Сен-Леже приглашали к себе папа Пий VI, английский король Георг III, власти Варшавы и Милана [La Rochette, 1812, 257]. Что касается трех первых приглашений, то, как кажется, опубликованных документальных свидетельств этому пока нет. Приводимые ниже два письма Пачауди указывают лишь на четвертое предложение — занять место главного библиотекаря в Милане, с оговоркой, что речь в них первоначально шла о самостоятельной просьбе Мерсье получить должность в Милане, в библиотеке Брера, без сомнений, по совету и рекомендации Пачауди.

Кроме того, публикуемые письма по поводу планов Мерсье отправиться в Милан для работы в герцогской библиотеке содержат некоторые факты, которые могут быть интересными не только историкам библиотечного дела в Европе того времени, биографам Мерсье и Пачауди, но и исследователям культурной жизни Северной Италии

³⁴ Из письма от 10 мая 1784 г. В самом начале письма стоит резолюция директора (11 мая 1784 г.), отсылающая это обращение хранителю отдела печатных книг Рене Дезолне (Rene Desaulnais, 1775–1790), который записал тут же, что ввиду большого количества, особой редкости и ценности книг, необходимых аббату для работы, ему разрешается работать с ними только под присмотром хранителя и в стенах библиотеки, «которая будет для него открыта каждый день» (BnF: NAF 22769 (P. 29). URL: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52510234f> (дата обращения: 23.02.2022)). Это письмо Мерсье было адресовано назначенному в апреле того же года новому директору королевской библиотеки Жану Ленуару (Jean Charles Pierre Lenoir, 1784–1789). См. также первую публикацию этого письма: [Omont, 1916, 104–105].

³⁵ Другим источником дохода Мерсье была пожизненная рента с суммы 24 тыс. франков, переданной его другу, директору королевской типографии Э. Анисон-Дюперону (Étienne-Alexandre-Jacques Anisson-Duperron, 1749–1794), который при этом не всегда мог справиться с выполнением своих договорных обязательств. После революции, когда новые власти страны полностью лишили Мерсье дохода, получаемого с аббатства Сен-Леже, приостановились и рентные платежи [La Rochette, 1812, 252, 256; Feret, 1883, 331]. Анисон-Дюперон был казнен на гильотине 25 апреля 1794 г.

второй половины XVIII в. Письма Пачауди, который оставался директором Палатинской библиотеки в Парме вплоть до своей смерти в 1785 г., также показывают, как перипетии политической жизни в Европе того времени определили во многом судьбу одного из выдающихся деятелей культуры Франции.

Очевидно, что будущие публикации архивных материалов и находки позволяют более полно описать яркую и одновременно трудную жизнь, неукротимое стремление заниматься любимым делом и быть полезным обществу ученого, о котором английский библиограф Т. Ф. Дабдин писал: «из всех библиографов Мерсье, аббат Сен-Леже, был первым, которым обладала Франция. Я говорил это сотни раз, и вновь торжественно это повторяю» [Dubdin, 1821, 354].

P. S.

«Недавно я видел в Париже одного из тех, которые рождаются раз в столетие, живую библиотеку. Увы, увидел его, сказал бы я, обремененного годами и немощью, достигшего крайней бедности и покинутого всеми. Я имею в виду, мсье министр, аббата Мерсье, бывшего аббата Сен-Леже, хорошо известного в *république des lettres* своими обширными познаниями в истории литературы. Считаю себя обязанным напомнить Вам о нем, будучи убежденным, что, питая чувство любви к литературе, Вы не допустите, чтобы первый библиограф Европы, после того как провел жизнь в достатке, закончил свои последние дни в нищете. Я охотно предлагаю, с Вашего разрешения, мсье министр, если другой более благоприятной возможности не представляется, уступить ему мое место, оставаясь уверенным, что он справится гораздо лучше меня с моими обязанностями. И кроме того, это должное, которое я обязан воздать его заслугам и его почтенному возрасту»³⁶.

Приложение³⁷

Письмо 1³⁸

Мой глубокоуважаемый и дорогой Друг.

Парма, 18 января 1781 г.
(отв. 12 марта)³⁹

Я всякий раз искренне удивляюсь, когда думаю, сколько месяцев проходит без моих писем к вам. Конечно, я должен быть более внимательным по отношению

³⁶ Из письма Ла Серна Сантадера (Carlos Antonio de La Serna Santander, 1752–1813), библиотекаря в Брюсселе, на имя министра внутренних дел Франции Н. Ф. де Нёшато (Nicolas François de Neufchâteau, 1750–1828) от 8 января 1799 г. Через некоторое время, в марте месяце, решением министра Мерсье было выделено пособие в 200 франков ежемесячно [La Rochette, 1812, 258–259]. Бартеlemi Мерсье умер 13 мая 1799 г.

³⁷ Нижеследующие два письма написаны на французском языке, очевидно, личным секретарем под диктовку Пачауди, который к тому возрасту — больше 70 лет, из-за подагры и слабости зрения уже не мог самостоятельно отвечать своим корреспондентам. В тексте писем встречаются небольшие грамматические, орфографические и пунктуационные ошибки, употребление гибридных слов (например, *réprendre*: франц. *repandre*, итал. *riprendere*; *insuperable* в знач. фр. *insurmontable*, ит. *insuperabile*; *quatre*: ит. *quattro*, фр. *quatre*), разное написание имени собственного Вильчек: *Wilsek* / *Wilsech* и прочие особенности. В переводе писем на русский язык сохраняем все пометки, сделанные автором (многоочия, подчеркивания и т. п.), а также авторское употребление прописных и строчных букв. Наши немногочисленные дополнения в тексте перевода заключены в квадратные скобки. Также приводим оригинальный текст двух писем с сохранением орфографии и структуры текста писем.

³⁸ Архив СПбИИ РАН. ЗЕС. Кол. 3. Карт. 114. Док. № 38.

³⁹ Написано Мерсье (?).

к вам — тому, кто оказывал мне такую честь столь длительное время. Я стыжусь этого, мой дорогой Аббат, и прошу у вас прощения. Вы же знаете, что, когда приближается старость, активность проходит и едва хватает сил выполнять свои служебные обязанности. Тешу себя надеждой, что вы не откажете мне в дружеском прощении, о котором я вас прошу.

Сколько особенных событий произошло с тех пор, как прервалась наша переписка. Они могут достаточно положительно повлиять на решения, на которые я рассчитываю, чтобы устроить вас в Милане. Его Превосходительство граф де Фирмиан был рад вашему предложению переехать в эту страну, чтобы руководить Герцогской и Имперской библиотекой. Монсеньор Эрцгерцог Фердинанд просил передать мне благодарность за то, что ему предложили такого компетентного человека, как Аббат Сен-Леже. Чтобы лучше все обустроить, я написал Его Превосходительству г-ну де Фирмиану мои соображения, чтобы поручить графу де Мерси, послу Вены в Париже⁴⁰, встретиться и обговорить с вами все детали, связанные с вашим переездом в Милан. Через четыре недели он сообщил мне, что Его Высочество князь Кауниц⁴¹, с согласия Их Величеств, дал указание этому послу все обговорить лично с вами. Я этому был рад, так как дела продвигаются лучше, чем если бы был какой-нибудь [другой] посредник. С тех пор я не получал никакой информации о том, что могло бы доставить мне удовольствие увидеть вас в этих краях.

Но Бог знает, осуществится ли все это после смерти Великой Марии-Терезии, что, видимо, должно многое изменить. Бедный г-н Фирмиан, надломленный возрастом, плохим самочувствием, частыми недомоганиями, совсем плох. Сейчас ему чуть лучше, но он заслуженно отдыхает. Может быть, вскоре он будет в состоянии возобновить переписку с друзьями, и тогда я смогу узнать что-то положительное о нашем деле.

Многие думают, что он оставит свой министерский пост и будет назначен Полномочным представителем Империи в Италии. При этом он, вероятно, сохранит свое значительное влияние и в то же время будет с почетом отдыхать, не покидая австрийскую Ломбардию. В этом случае он может быть заменен Его Превосходительством графом де Вильчек⁴², своим учеником, моим хорошим другом, просвещенным сеньором, литератором, ученым, порядочным и положительным человеком, который, вероятно, также явит вам свою дружбу и готовность сделать приятным ваше пребывание при Миланском дворе.

В ожидании новостей о вашей встрече с Его Превосходительством г-ном Мерси я попробую также об этом узнать в Милане, чтобы мы смогли объединить эту информацию и достичь определенного результата. Дай Бог, чтобы дела пошли так, как мне этого хочется и как можно скорее. Но, мой дорогой друг, я стар и, кроме того, уже чувствую несколько лет свою немощь. Меня часто беспокоит подагра и мешает работать. Поэтому поторопитесь, и если вы приедете сюда, то я со своей стороны буду ждать вас долго, но

Я представляю, что в Париже нет недостатка в литературных газетах, журналах, Актах академий, каталогах и пр., и поэтому вы должны быть в курсе книжных новинок на итальянском языке. Для вашего сведения, в Риме появилась Библиотека писателей моего Ордена в двух томах, формата *in-quarto*⁴³. В этой [нашей] Королевской

⁴⁰ Флоримон Клод де Мерси-Аржанто (Florimond Claude von Mercy-Argenteau, 1727–1794) — австрийский посол в Париже (с 1766 г.), доверенное лицо Марии-Антуанетты.

⁴¹ Венцель Антон Кауниц-Ритберг (Wenzel Anton, Reichsfürst von Kaunitz-Rietberg, 1711–1794) — князь, дипломат, государственный канцлер, ответственный за внешнюю политику при Марии-Терезии, Йозефе II и Леопольде II.

⁴² Иоганн Джозеф Вильчек (Johann Josef Maria von Wilczek/Wilczek, 1738–1819) — австрийский фельдмаршал, граф, дипломат. В июле 1782 г. сменил Карло Джузеппе ди Фирмиана на посту полномочного министра Австрии в Милане.

⁴³ Словарь писателей — регулярных клириков-театинцев: I scrittori de' cherici regolari detti Teatini d'Antonio Francesco Vezzosi della loro congregazione. Parti prima e seconda. In Roma: nella Stamperia della Sacra Congregazione di Propaganda Fide, 1780.

типографии [в Парме] напечатаны произведения знаменитого художника Менгса: отличное издание⁴⁴. В ней же напечатано другое произведение, достаточно плохо, а именно три тома *in-quarto*, с медалями, картами и другими иллюстрациями моего изготовления и понимания, содержащее Записки о Мальтийском ордене⁴⁵. Это должное, которое я воздаю Ордену, будучи его историком.

Извините, дорогой Аббат, за все это многословие: удовольствие быть вместе с вами заставляет меня переходить рамки приличия. Окажите любезность, сообщив, есть ли в Турене или в другой провинции семейство LERATH, или Le RATH, из которого происходил один Великий магистр в 1209 г. У нас здесь нет словарей французской знати⁴⁶. Я вас обнимаю и прошу помнить, что останусь до своих последних дней Вашим смиренным, покорным слугой и преданным другом.

Пачауди, театинец.

Mon très respectable, et cher Ami.

Parme ce 18 Janvier 1781.
(rep. le 12 Mars)

Je m'étonne en vérité toutes fois, que je pense, que j'ai laissé écouler tant de mois sans vous écrire; car je devais bien être plus attentif à remplir ce devoir avec vous, qui m'avez honoré de tant de façons, et pendant si long têmes: j'en suis honteux, mon cher Abbé, et je reclame votre indulgence. Mais vous savez que quand on vieillit, l'activité s'en va, et à peine on est capable de remplir les premiers devoirs de son état. Je me flatte, que vous ne me refuserez point un pardon amical tel, que je vous le demande.

Combien d'évenemens singuliers sont arrivés depuis que notre commerce epistolaire avait cessé. Ils peuvent bien influer sur le sort que je comptais de vous avoir procuré à Milan. S. E. Mr. le Comte de Firmian fût enchanté de votre proposition de passer dans ce pays pour régler la Bibliotheque Ducale, et Imperiale. Monseigneur l'Archiduc Ferdinand me fit faire bien des remercimens de lui avoir proposé un aussi habile homme, tel que Mr. l'Abbé de St. Leger. Pour mieux établir les choses, j'écrivis à S. E. Mr. de Firmian qu'il me paroissoit à prôpos de charger Mr. le Comte de Mercy ambassadeur de Vienne à Paris de traiter, et de convenir avec vous sur tous les articles, qui pouvaient regarder votre transmigration à Milan. Quattre semaines après il me manda que S. A. Mr. le Prince Kaunitz de consentement de Leur Majestés avait donné ordre à cett Ambassadeur d'arranger le tout avec vous personnellement. J'en fus enchanté car les choses se font toujours mieux par soi-même, que par procureur. Je n'ai jamais plus reçu aucune nouvelle sur cette affaire, qui pouvait me procurer le plaisir de vous revoir dans ces cantons.

Mais Dieu scait si tout ce manege aura plus lieu après la mort de la Grande Marie Therese, qui semble devoir occasionner bien des changemens. Le pauvre Mr. de Firmian cassé par l'age, par une mauvaise constitution, par des incommodités frequentes, a été bien mal. Il est aujourd'huy un peu mieux, mais il se repose sous ses lauriers. Peut-être qu'à la nouvelle

⁴⁴ Антон Рафаэль Менгс (Anton Raphael Mengs, 1728–1779) — крупный немецкий художник эпохи классицизма, портретист, теоретик живописи. Двухтомное собрание сочинений художника, включавшее в себя книгу, посвященную Винкельману, «Мысли о красоте и вкусе в живописи» и письма об искусстве покровителям и друзьям: *Opere di Antonio Raffaello Mengs*. Pubblicate da D. Giuseppe Niccola d'Azara. T. I–II. Parma: dalla Stamperia Reale, 1780.

⁴⁵ *Paolo Maria Paciaudi Memorie de' Gran Maestri del Sacro Militar Ordine Gerosolimitano*. T. I–III. Parma: dalla Stamperia Reale, 1780.

⁴⁶ Великий магистр Мальтийского ордена Жофруа ле Ра (Geofroi le Rath/le Rat, 1204–1207), уроженец Туреня, ставший во главе Ордена после Альфонса Португальского (1202–1204). См., напр.: *Maur-François Dantine. L'art de vérifier les dates des faits historiques, des chartes, des chroniques et autres anciens monumens, depuis la naissance de Notre-Seigneur*. Paris, 1770. P. 424–425.

сaison il sera en état de reprendre sa correspondance avec ses amis; alors je saurai quelque chose de positif sur notre affaire.

Bien des personnes croient qu'il se retirera du Ministère, et il sera déclaré Plenipotentiaire de l'Empire en Italie: moyennant quoi il aurait une dignité considerable, et en même tems il jouirait d'un repos honorable, sans quitter la Lombardie autricienne. Dans ce cas il serait remplacé par S. E. Mr. le Comte de Wilsek, son eleve, mon bon ami, seigneur plein de Lumieres, litterateur, savant, honnête, bon, qui aurait pour vous la même amitié, et le même empressement de vous rendre agréable le sejour à la Cour de Milan.

En attendant que vous me donnerez des nouvelles de ce qui s'est passé entre Mr. S. E. Mercy, et Vous, je tacherai aussi d'en avoir de Milan, afin de pouvoir les combiner, et en tirer quelque corollaire certain. Plaise à Dieu que la chose arrive, comme je le desire, et qu'ell'arrive au plus-tôt. Car, mon cher ami, je suis vieux, et par surcroît un peu cacochyme depuis quelques années. La goute me desole très souvent, et m'empêche de travailler. Ainsi depechez-vous, si vous avez à venir dans ces pays, de mon cote je vous attendrai long têmes, mais

J'imagine qu'à Paris ne manquent point les Gazettes Litteraires, les Journaux, les Actes des Academies, les Catalogues &c. par consequent vous devez être au fait des nouveaux Livres en Italiens. Pour votre metier il y a la nouvelle Bibliotheque des ecrivains de mon Ordre en 2 vol. in 4^o qui a paru à Rome. Dans cette imprimerie Royale on a mis au jour les ouvrages du fameux Peintre Mengs: ouvrage excellent. Il en a paru un autre bien mauvais, c'est à dire III. Tomes in 4^o. avec medailles, cartes, et autres ornemens, le tout de ma façon, et de mon crû, contenant les Memoires de l'Ordre de Malthe. C'est un tribute que j'ai payé à l'Ordre comme son historien.

Pardon cher Abbé de tout ce bavardage: le plaisir d'être avec vous m'a fait franchir les bornes de la discretion. Mandez-moi de grace s'il y a dans la Tourraine, ou dans autre Province la Famille LERATH, ou Le RATH; don't il y a eu un Grande Maitre en 1209 — Les Dictionnaires de la Noblesse Francoise nous manquent ici. Je vous embrasse, et je vous pris de croire que je serai jusqu'au dernier de mes jours = Votre très humble, très obeissant serviteur, et fidele ami.

Paciaudi Theatin.

Письмо 2⁴⁷

Парма, 20 июля 1782 г.

(отв. 11 августа)⁴⁸

(Письмо Пачауди
Мерсье, аббату Сен-Леже, библиотекарю
Св. Женевьевы)⁴⁹

Мой дорогой и уважаемый Друг.

Мне достаточно трудно выразить то глубокое чувство, которое вызвало у меня ваше трогательное письмо, и я начинаю с выражения вам миллиона благодарностей за все любезности, которые вы мне оказали. У меня очень плохо со зрением, и моя жизнь во многом пошла на закат. Предвижу, что больше не буду работать для Типографии. Будучи в возрасте 72 лет, я не жалею, потому что за исключением этого неудобства, удручающего для человека, любящего литературу, в остальном все остается терпимым.

⁴⁷ Архив СПбИИ РАН. ЗЭС. Кол. 3. Карт. 114. Док. № 39.

⁴⁸ Пометка Мерсье (?).

⁴⁹ Пометка неизвестного лица.

Наш дорогой и обожаемый г-н Бодони⁵⁰, который бесконечно благодарит вас за то, что вы говорите о нем. Он распорядился написать г-ну Тийару⁵¹, чтобы тот вручил вам от его имени три тома моих Записок о Великих магистрах Мальтийского ордена и два [тома] о жизни и произведениях Менгса, самого выдающегося художника нынешнего столетия. Он вас просит принять их как знак уважения к вам. Единственное, чего бы он хотел, — чтобы вы упомянули об этих книгах в вашем журнале или литературном ежегоднике. Я просил г-на Тийара без задержек доставить вам эти два издания.

Увы! дорогой Аббат. Литература многое потеряла после смерти графа де Фирмиана, который очень вас ценил и был очень огорчен, что не сумел вас переправить в Милан. Он не всегда был в силах сделать то, чего хотел. Г-н Вильчек, его ученик, его друг, сейчас его преемник во всех делах. Это Человек активный и вполне просвещенный. Но реформы, проведенные после смерти Марии-Терезии относительно расходов в Милане, создадут непреодолимые препятствия. Все выделяется военным, а литература повсюду забыта.

Аббат Росси был рад вашей любезности по отношению к нему⁵². Он вам адресует пару слов относительно своего произведения. Он спрашивает, как бы ему найти кого-либо в Париже, кто бы взял на себя труд собрать подписку на его большую работу⁵³. Я ему ответил: это дело книготорговца, потому что ученый не возьмется за подобную работу. Тем не менее, если кто-либо из ваших знакомых захотел бы оказать ему эту услугу, то, естественно, он получит экземпляр книги в подарок.

Прилагаю здесь две записки от ученого, отца Аффо⁵⁴. Первая — это письмо, в котором он благодарит вас за ваши Размышления о жизни Тадео Уголето⁵⁵. Другая — Заметки об изданиях, вышедших в Парме в XV столетии, где звездочкой (*) отмечены те, которые он не смог найти, но о которых говорит со ссылкой на других библиографов⁵⁶. Он передал мне три *Жизнеописания*⁵⁷ для передачи вам. Жду, когда для этого представится возможность.

⁵⁰ Джамбаттиста Бодони (Giambattista (Giovanni Battista) Bodoni, 1740–1813) — итальянский издатель, типограф, художник-шрифтовик и гравер. По предложению Гийома дю Тийо, который хотел основать в Парме такую же значительную типографию, как парижская, Бодони был назначен директором пармской герцогской типографии и вступил в должность 24 марта 1768 г. Впоследствии он получил разрешение открыть свою частную типографию.

⁵¹ Имеется в виду один из представителей парижской династии издателей-книготорговцев Никола-Ноэль-Анри Тийар (Nicolas-Noël-Henri Tillard, 1755–1832).

⁵² Джованни Бернардо де Росси (Giovanni Bernardo de Rossi, 1742–1831) — библиофил и библиист, профессор восточных языков Пармского университета.

⁵³ Очевидно, речь идет о его книге: *Jon. Bernardi de Rossi De typographia hebraeo-ferrariensi commentarius historicum quo ferrarienses judaerum edditiones hebraicae, hispanicae, lusitanae recensentur et illustrantur*. Parmae: ex Regio Typographeo, 1780.

⁵⁴ Иренео Аффо (Ireneo Affò, 1741–1797) — францисканец, историк искусств, писатель, с 1778 г. помощник Пачауди, а с 1785 г. главный библиотекарь Палатинской библиотеки.

⁵⁵ *Ireneo Affò. Memorie di Taddeo Ugoletto Parmigiano, Bibliotecario di Mattia Corvino, ré di Ungheria*. Parma: Stamperia Reale, 1781. («Биография Тадео Уголето, выходца из Пармы, библиотекаря Матьяша I Корвина, короля Венгрии»). Матьяш I Корвин (чеш. Matyáš Korvín, 1443–1490) был королем Венгрии в 1458–1490 гг., обладал богатейшим собранием рукописей и книг.

⁵⁶ Можно полагать, что речь идет о подготовительных заметках, которые И. Аффо делал, работая над многотомником, первый том которого вышел позднее, — *Memorie degli scrittori e letterati parmigiani, raccolte dal Padre Ireneo Affò. Томо primo*. Parma: Stamperia Reale, 1789. Все издание вышло в 7 томах (9 книгах) в 1789–1833 гг. Последние два тома (1825–1833) были составлены Анжело Пеззана, включившим в VI том (I книга, 1825) биографический очерк и список работ И. Аффо. Либо это были материалы к его будущей книге *Saggio di memorie su la tipografia parmense del secolo XV*. Parma: Stamperia Reale, 1791, включенной полностью в виде отдельной главы также в третий том *Memorie degli scrittori e letterati parmigiani* (1791) под названием *Discorso preliminare su la Tipografia parmense del secolo XV* (P. I–CXII).

⁵⁷ Это работы Иренео Аффо: *Vita di Baldassare Molossi da Casalmaggiore detto Tranquillo, eccelento poeta latino*. Parma: Presso Filippo Carmignani, 1779 (жизнеописание Балтассара Молосси (1466–1527/28), новолатинского поэта); *Vita di Luigi Gonzaga, detto Rodomonte, Principe del Sacro*

Вы правы, мой дорогой и обожаемый Аббат. Нам необходим Агент в Париже для покупки книг и для информирования нас обо всех новинках. Сколько денег мы бы сэкономили! Но сейчас уже не то время. Тогда, когда Бессмертный маркиз де Фелино был министром, так и было, и г-н Марен, бывший Секретарь Цензорского управления (*Librairie*) был нашим комиссионером⁵⁸. Сегодня мы ограничены г-ном Тийаром, который должен делать свое дело, т.е. зарабатывать деньги. Но я не хочу больше ломать себе голову: мы слишком расходимся по суммам комиссионных. Кроме того, я стар и хочу жить. Оставим все дела на усмотрение Бога. Тем не менее, я попрошу вашу Библиографию, где можно найти заметки, которые отсутствуют у других авторов.

Мы хотим подготовить греческое издание квадратными буквами, или Заглавными. Я напишу к нему небольшое Предисловие. Из книг такого формата⁵⁹ я знаю только Антологию⁶⁰, «Аргонавтику» Аполлония Родосского⁶¹, три Трагедии Еврипида⁶², Поэму (Мусея) «Геро и Леандр»⁶³, «In Ver» Мелеагра Гадарского⁶⁴. Первые книги были напечатаны во Флоренции Франсуа Алопой⁶⁵, последняя в Риме примерно 20 лет назад Палиарини⁶⁶, но со множеством ошибок. Вы, знающий всю библиографию мира, скажите мне, есть ли еще другие книги, напечатанные квадратным письмом, другие

Romano Impero. Parma: Presso Filippo Carmignani, 1780 (жизнеописание Луиджи Гонзага (1500–1532), поэта, кондотьера Карла V); *Vita del Cavaliere Bernardino Marliani*, Mantovano. Parma: Presso Filippo Carmignani, 1780 (жизнеописание Бернардино Марлиани (1542–1605), ректора *Accademia degli Invaghiti* в Мантуе при герцоге Винченцо I Гонзага).

⁵⁸ Франсуа-Луи Марен (François-Louis Claude Marin, 1721–1809) — издатель, журналист, королевский театральный цензор (1762–1774). В 1774 г. после одного скандала, став предметом насмешек со стороны Бомарше, оставил все посты.

⁵⁹ Перечисляемые далее Пачауди четыре книги вышли (дошли до нас?) без титульных листов и не всегда с указанием выходных данных, под редакцией Януса Ласкариса (Janus Lascaris Rhyndacenus, 1445(?)–1535) — гуманиста, дипломата, издателя. О жизни, деятельности Я. Ласкариса и изданных им книгах, напечатанных прописными буквами (*litteris capitalibus*), о которых пишет автор письма, см.: [Maittaire, 1719, 267–288; Beloe, 1808, 309–316; Legrand, 1885, 29–42; Proctor, 1900, 78–81; Barker, 1992, 39–42; Irigoien, 1997, 484–491; Ceresa, 2004].

⁶⁰ Издание «Греческой антологии» византийского монаха Максима Плануда (Maximus Planudes, 1260(?)–1310): *Planudis Rhetoris Anthologia epigrammatum graecorum, ex recensione Joannis Lascaris Rhyndaceni*. Florentiae: J. F. de Alopa, 1494. В конце основного текста книги, только в первом тираже издания, сохранилась эпиграмма на греческом языке, подписанная редактором ΛΑΣΚΑΡΕΩΣ, за которой следует его пространное письмо на латинском языке Пьетро П ди Лоренцо де Медичи — «Io. Lascaris Rhyndacenus Petro Medici S.», завершаемое указанием места и даты печати: *Impressum Florentiae per Laurentium Francisci de Alopa Venetum. III. idus augusti. M. CCCC LXXXXiiii*.

⁶¹ *Apollonii Rhodii Argonautica, cum scholiis graecis, ex recensione Joannis Lascaris*. Florentiae, per L. F. de Alopa, 1496. Книга без титульного листа, но с указанием места и года издания на последней странице.

⁶² В упомянутое Пачауди издание вошли не три, а четыре трагедии Еврипида: «Медея», «Ипполит», «Алкеста», «Андромаха»: *Euripidis Tragoediae quatuor Medea, Hippolytus, Alcestis, Andromache*. Florentiae, per L. F. de Alopa, 1495(?). Книга без выходных данных.

⁶³ Поэма Мусея Грамматика «Геро и Леандр» присоединена в качестве приложения к книге *Gnomæ monostichæ ex diversis poetis secundum ordinem alphabeti: Musæi poematum de Herone et Leandro*. Florentiae, per L. F. de Alopa, 1495(?). Эта книга также вышла без указания даты и места печати.

⁶⁴ *Μελεαγρου Γαδαρηνου ἐς το Ἐαρ Εἰδυλλιον*. Meleagri Gadareni in Ver Idyllion. Ioannes Baptista Zenobettius edidit et illustravit. Romae: ex Typ. Generosi Salomoni S. P., 1759.

⁶⁵ Лоренцо ди Алопа (Lorenzo di Alopa/Laurentius Francisci de Alopa, 2-я пол. XV в.) — выходец из Венеции, владелец типографии во Флоренции.

⁶⁶ На самом деле указанная книга была напечатана в типографии издателя и книготорговца Дж. Саломони (Giovanni/Johannes Generoso Salomoni), а не в семейном издательстве-типографии братьев Николо и Марко Палиарини (Nicolò e Marco Pagliarini). В *Bibliotheca Firmiana* (Mediolani, 1783. Vol. V, p. 74, № 387) место печати указано правильно: Romæ, Salomoni, 1759.

авторы, за исключением упоминаемых в каталогах книг такого формата? Я прошу ваших разъяснений, за что буду вам искренне обязан.

Я как всегда нуждаюсь в вашей ценной дружбе и обнимаю вас от всей души.

Пачауди

Р. С. Один ученый физик, мой собрат, Отец Карминати, который прибыл в Париж к Театинцам, чтобы осмотреть Метрополию вкуса и искусств, хотел бы встретиться с вами от моего имени. Удостоите его вашей дружбы, он этого заслуживает во всех отношениях. Еще раз, будьте здоровы⁶⁷.

+ Несомненно, родственник Дж. Б. Карминати, переводчика в октавной рифме Эпиталамы Габр. Алтилия & напеч. в Падуе в 1730 г.⁶⁸, вкл... См. Кат. Крвенны, том 3, стр. 259⁶⁹. Отец Карминати, театинец, профессор физики в университете Пармы, которого я видел в Париже у себя дома в августе 1782 г., венецианец, как он мне сказал, не является родственником поэта Карминати. Этот театинец высокого роста и очень смуглый; мне он показался хорошо сведущим в физике и смежных предметах, но очень слабым в истории литературы. По его мнению, наш «Журнал физики»⁷⁰ полон ошибок, потому что редактор не является ни физиком, ни геометром, что его вынуждает публиковать плохие статьи, не подвергая их критике, и что делает множество из этих статей абсолютно непонятными. В этом Журнале, сказал мне Отец Карми... я не понимал несколько статей, переведенных с английского. Я обратился к английскому оригиналу и все отлично понял. И это все потому, что французский переводчик, не зная предмета, не смог его передать понятным образом».

В книге «История искусств» Винкельмана, переведенной с немецкого, встречается достаточно резкая тирада против Пачауди, о котором не скажешь, что он не знает греческого или античные древности. Точно ли передал французский переводчик Текст в этом месте?⁷¹

⁶⁷ Далее до конца текста следует приписка Мерсье.

⁶⁸ Epitalamio di Gabriele Altilio sopra le Nozze di Giovan-Galeazzo Sforza &c. Tradotto di Latino in ottava Rima dall' Abate Giovam-batista Carminati. *Latino e Italiano. Padova, presso Giuseppe Comino, 1730. in 4^o.*

⁶⁹ Catalogue raisonné de la collection de livres de M. Pierre Antoine Crevenna, négociant à Amsterdam. Troisième volume. Belles-lettres. Première partie. [Amsterdam], 1776. P. 259.

⁷⁰ «Le Journal de physique, de chimie, d'histoire naturelle et des arts» — журнал был основан в 1770 г. В 1771–1779 гг. главным редактором был Франсуа Розье (François Rozier, 1773–1793) — прославленный ботаник и агроном.

⁷¹ Здесь речь идет о пассаже из книги Винкельмана по поводу общих признаков, позволяющих атрибутировать артефакты — греческие или этрусские (алтарь, лук, изображенный на барельефе и т.п.). Ср.: *Johann Winckelmanns Geschichte der Kunst des Alterthums*. Wien: im akademischen Verlag, 1776. P. 161–162 и *Histoire de l'Art de l'Antiquité par M. Winckelmann*. Traduit de l'allemand par M. Huber. Tome I. Leipzig: J. G. I. Breitkopf, 1781. P. 160. Ссылка на барельеф в обоих изданиях дана на книгу Пачауди: *Paciaudi M. Monumenta peloponnesia: commentariis explicata*. Vol. I. Romae: ex Typographia Palladis, sumptibus Nicolai et Marci Palearini, 1761. P. 114.

Parme ce 20 Juillet 1782

(rép. le XI Août)

(Lettre de Paciaudi à
M. Mercier abbé de St. Leger, bibliothécaire
de St. Geneviève.)

Mon très cher, et respectable Ami.

Il me serait bien difficile de vous exprimer la douce sensation, que votre charmante lettre m'a causé, et je commence par vous faire un million de remerciemens pour toutes les bontés, que vous avez pour moi. J'ai été bien mal des yeux et ma vie a beaucoup baissé; et je prévois que je ne travaillerai guere d'avantage pour l'Imprimerie. Je ne m'en plains pas à l'âge de 72 ans, car excepté cett'incommodité qui est bien affligeant pour un homme, qui aime les lettres, pour le reste tout va passablement.

Notre cher, et admirable Mr. Bodoni, qui vous remercie sans fin de tout ce, que vous dites de lui. Il a fait écrire à Mr. Tillard de vous presenter de sa part les trois volumes de mes Memoires sur les Grands Maitres de Malthe, et les deux sur la vie, et les ouvrages de Mengs, le plus celebre Peintre de ce siecle; et il vous prie de les agréer comme une remarque d'estime pour vous. Il voudroit uniquement, que vous faisies mention de ces livres dans votre journal, ou année litteraire. Je mande au dit Mr. Tillard de vous faire tenir promptement ces deux corps de livres.

Helas! cher Abbé Les lettres ont perdu beaucoup en Italie par la mort du grand Comte de Firmian, qui vous estimait beaucoup, et qui a toujours été affligé de n'avoir pas pu vous attirer à Milan. Il n'était pas toujours maitre de faire ce qu'il desiroit. Mr. Wilsech, son eleve, son ami, est maintenant son successeur dans tous les emplois. C'est un Seigneur rempli de lumieres et d'activité; mais les reformes faites après la mort de Marie Therese pour les dépenses à Milan, feront des entraves insuperables. On donne tout au militaire, et les lettres sont oubliées par tout.

L'Abbé de Rossi a été enchanté de votre politesse à son egard, et il vous écrit deux mots au sujet de son ouvrage. Il demande comment il pourrait faire pour trouver quelqu'un à Paris, qui se chargea de recevoir les souscriptions à son grand ouvrage; je lui ai répondu: ce la est affaire d'une libraire; car un savant ne se charge point d'une pareille besogne. Neant mois si quelqu'un de votre connoissances voulait lui rendre ce service, naturellement il aura un exemplaire de l'ouvrage en présent.

Je joins ici deux papiers du savant Pere Affò. Un est la lettre, qu'il vous écrit pour vous remercier des vos Reflexions sur la vie de Thadée Ugoletto. L'autre est la Note des editions faites à Parme dans le XV. siecle dont celles qui sont marqués par un etoile (*) sont cellés qui n'en jamais pu trouver; mais des quelles il parle d'après les indications des autres bibliographes. Il m'a remis trois autres Vies pour vous les faire passer; et j'attends que l'occasion s'en presente.

Vous avez bien raison, mon cher, et aimable Abbé: il nous faudrait un Agent à Paris pour les achats des livres, et pour nous avertir de toutes les nouveautés. Combien d'argent eparegrons nous! Mais ce n'est plus le tems. Tandis que l'Immortel Marquis de Felino a été Ministre, cela se faisait, et Monsieur Marin ancien Secretaire de la Librairie etait notre Commissionaire. Aujourd'huy nous sommes reduits à Mr. Tillard, qui doit faire son metier; c'est à dire y gagner des sous. Mais je ne veux plus me casser la tête à donner des commissions: l'on difere trop a les payer; d'ailleurs je suis agé, et je veux vivre: laissons aller les choses comme Dieu voudra. Non obstant je demande votre ouvrage de Bibliographie, sur d'y trouver des notions que les autres auteurs n'ont jamais eu.

Nous voulons faire une edition Greque litteris quadratis, ou Majuscules. Je y ferai une petite Preface. Je ne connais d'autres livres de cette nature que l'Anthologie, l'Apollonius Rhodius Argonauticon, trois Tragedies d'Eurepide*, le Poème de Musée Hero et Leandre, et Meleager Gadareus in Ver. Les premiers sont imprimés à Florence par Francois Alopa, le dernier à Rome il y a environs 20. ans par Pagliarini mais avec beaucoup de fautes. Vous qui connoissez d'un bout à l'autre les productions de la bibliographie de l'Universe; dites-moi y

a-t-il des autres livres en lettres quarrées: y a-t-il quelques écrivains, exceptés les catalogues qui ait traité de cette espee de livres? Je vous demande vos lumieres, et je vous en aurai une veritable obligation.

Je reclame toujours votre précieuse amitié, et je vous embrasse de toute mon ame.

Paciaudi.

P. S. Un savant Physicien mon confrere le P. Carminati, qui est venu à Paris chez les Theatins pour voir la Metropole du goût, et des arts, vous cherchera de ma part; accordez lui votre amitié, il la merite à tous egards. Iterum Vale.

+ Sans doute parent de J. B. Carminati, traducteur en rime octave de l'Epithalame de Gabr. Altius &c. impr. à Padova en 1730, inli... Voy. Cat. de Crevenna tom. 3, Pag. 259.
Le P. Carminati, Théatin, Professeur de Physique dans l'Université de Parme, que j'ai vu à Paris chez moi, en Août 1782, est Vénitien, à ce qu'il m'a dit, et n'en parent du Poëta Carminati. Ce Théatin est d'une taille haute et a le teint fort basané; il m'a paru versé dans la Physique et ce qui y a rapport, mais fort peu dans l'Histoire Litteraire. Selon lui notre Journal de Physique est plein de fautes parce que le Rédacteur n'est Physicien ni Geometre, ce qui lui fait publier de mauvaises pieces, sans les critiquer, et rend plusieurs de ses articles absolument inintelligibles. Dans ce Journal, m'a dit le P. Carmi..., quelques Mémoires traduits de l'Anglais, je ne les entendois pas; j'ai eu recours à l'Original anglais que j'ai parfaitement compris, et cela parce que le traducteur françois n'entendant pas la matiere, ne sauroit la rendre intelligible.

Dans l'Histoire de l'art traduite de l'Allemand de Winckelmann, il y a une tirade fort rude contre Paciaudi que l'on ne dit ignorant en Grec et en Antiquités. Le traducteur françois a-t-il rendu exactement le Texte en cet endroit?

Источники и литература

1. Barker (1992) — *Barker N.* Aldus Manutius and the Development of Greek Script & Type in the Fifteenth Century. New York: Fordham University Press, 1992. 138 p.
2. Barthélemy (1801) — *Barthélemy J.-J.* Voyage en Italie de M. l'abbé Barthélemy. Ed. A. Sérieys. Paris: Buisson, 1801. 432 p.
3. Bédarida (1928) — *Bédarida H.* Parme et la France de 1748 à 1789. Paris: Champion, 1928. 645 p.
4. Beloe (1808) — *Beloe W.* Anecdotes of Literature and Scarce Books. London: Rivington, 1808. Vol. III. 412 p.
5. Brian (2000) — *Brian I.* Commerce des livres et échange des savoirs. Mercier de Saint-Léger et la bibliothèque de l'abbaye de Sainte-Geneviève au XVIIIe siècle // Les religieux et leurs livres à l'époque moderne / B. Dompnier et M. H. Froeschlé-Chopard dir. Actes du colloque de Marseille-EHESS- 2 et 3 avril 1997. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2000. P. 277–288.

6. Catalogue raisonné de la collection (1776) — Catalogue raisonné de la collection de livres de M. Pierre Antoine Crevenna, négociant à Amsterdam. Troisième volume. Belles-lettres. Première partie. [Amsterdam], 1776. 322 p.
7. Catalogue de livres rares (1861) — Catalogue de livres rares et curieux parmi lesquels on remarque une jolie collection d'éditions elzéviriennes ... ayant appartenu à M. Millot. Paris: François, 1861. 198 p.
8. Ceresa (2004) — *Ceresa M. Giano Lascaris // Dizionario Biografico degli Italiani*. Volume 63, 2004. URL: <https://www.treccani.it/enciclopedia/giano-lascaris> (дата обращения: 23.02.2022).
9. Chênédollé (1853) — *Chênédollé Ch.* (de la) Notice raisonnée des ouvrages, lettres, dissertations, etc., publiés séparément ou dans différents journaux, par Mercier de Saint-Léger, depuis l'année 1760 jusqu'en 1799, rédigée en partie par lui même. Bruxelles: Heussner, 1853. 80 p.
10. Dacier (1809) — *Dacier J.* Eloge du Père Paciaudi // Histoire de l'Académie royale des inscriptions et belles lettres, avec les Mémoires de littérature tirés des Registres de cette Académie depuis l'année 1784 jusqu'au 8 août 1793. Paris, Imprimerie Impériale, 1809. T. XLVII. P. 329–337.
11. Dantine (1770) — *Dantine M.-F.* L'art de vérifier les dates des faits historiques, des chartes, des chroniques et autres anciens monumens, depuis la naissance de Notre-Seigneur. Paris: Desprez, 1770. 934 p.
12. De Pasquale (2009) — *De Pasquale A.* La formazione della Regia Biblioteca di Parma // Histoire et civilisation du livre. 2009. Vol. 5. P. 297–316.
13. Delatour, Sarmant (1994) — *Delatour J., Sarmant Th.* La charge de bibliothécaire du roi aux XVIIe et XVIIIe siècles // Bibliothèque de l'école des chartes. 1994. T. 152, livraison 2. P. 465–502.
14. Dubdin (1821) — *Dubdin Th. F.* A Bibliographical Antiquarian and Picturesque Tour in France and Germany. London: Shakspeare Press, 1821. Vol. 2. 555 p.
15. Fabroni (1789) — *Fabroni A.* Vitae Italorum doctrina excellentium. Pisis: Raphaellius, 1789. Vol. XIV. 429 p.
16. Feret (1883) — *Feret P.* Abbaye de Sainte-Geneviève et la Congrégation de France, précédées de la vie de la patronne de Paris. Paris: Champion, 1883. T. 2. 419 p.
17. Grimsley (1962) — *Grimsley R.* Quelques lettres inédites de Jean d'Alembert // Revue d'Histoire littéraire de la France, 62e Année. 1962. No. 1 (Jan. — Mar.). P. 74–78.
18. Irigoien (1997) — *Irigoien J.* Janus Lascaris // Centuria Latinae: cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières offertes à Jacques Chomarat / Ed. Colette Nativel // Travaux d'Humanisme et Renaissance, 314. Genève: Librairie Droz, 1997. T. 1. P. 484–491.
19. Kohler (1893) — *Kohler Ch.* Catalog des manuscrits de la Bibliothèque Saint-Geneviève. Paris: Plon, Nourrit et Cie., 1893. T. 1. 651 p.
20. La Rochette (1799) — *La Rochette Ch.* (de la) Notice sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Léger // Magasin encyclopédique, ou Journal des sciences, des lettres et des arts. 1799. T. 2. P. 152–179.
21. La Rochette (1812) — *La Rochette Ch.* (de la) Notice sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Léger // Mélanges de critique et de philology. 1812. T. 2. P. 241–271.
22. Legrand (1885) — *Legrand E.* Bibliographie hellénique: ou description raisonnée des ouvrages publiés en Grec par des Grecs aux XVe et XVIe siècle. Paris: Leroux, 1885. T. I. 320 p.
23. Lettres de Paciaudi (1802) — Lettres de Paciaudi, au comte de Caylus / Par A. Sérieys. Paris: Tardieu, 1802. 356 p.
24. Lombardi (1996) — *Lombardi P. (Di Pietro).* Girolamo Tiraboschi. Rimini, Luisè, 1996. 182 p.
25. Maittaire (1719) — *Maittaire M.* Annales Typographici ab Artis inventæ origine ad annum MD. Hagae-Comitum: Vaillant, 1719. 388 p.
26. Nisard (1877) — *Nisard Ch.* Préface et notice sur Paciaudi // Correspondance inédite du Comte de Caylus avec le P. Paciaudi Théatin (1757–1765)... / Par Charles Nisard. Paris: Imprimerie Nationale, 1877. Vol. I. P. 1–103.
27. Omont (1916) — *Omont H.* Mercier de Saint-Léger et la Bibliothèque du Roi // Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France, 43e année. 1916. P. 102–105.
28. Petit (2008) — *Petit N.* Prosopographie génovéfaine. Répertoire biographique des chanoines réguliers de Saint Augustin de la Congrégation de France (1624–1789). Paris: École nationale des chartes, 2008. 596 p.

29. Proctor (1900) — *Proctor R.* The printing of Greek in the fifteenth century. Oxford: Oxford University Press, 1900. 217 p.
30. Roscioni (2015) — *Roscioni L.* Paciaudi, Paolo Maria // Dizionario Biografico degli Italiani. Volume 80, 2015. URL: <https://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-maria-paciaudi> (дата обращения: 23.02.2022).
31. Sabba (2014) — *Sabba F.* Dalla corrispondenza di Paolo Maria Paciaudi i 'prolegomena' ad una storia della Biblioteca Parmense // *Bibliothecae.it*. Rivista semestrale. 2014. No. 1. P. 185–232.
32. Sérieys (1802) — *Sérieys A.* Essai sur la vie et des écrits du Paciaudi // *Lettres de Paciaudi, au comte de Caylus / Par A. Sérieys*. Paris: Henry Tardieu, 1802. P. 4–18.
33. Sgard (1976) — *Sgard J.* Chronologie des Mémoires de Trévoux // *Dix-huitième Siècle*. 1976. N° 8. Les Jésuites. P. 189–192.
34. Sommervogel (1864) — *Sommervogel P.C.* Essai historique sur les Mémoires de Trévoux // *Table méthodique des Mémoires de Trévoux*. 1-ère partie. Paris, 1864. P. 3–101.
35. Stam (2001) — *Stam D. H.* (ed.) *International Dictionary of Library Histories*. London, New York: Routledge, 2001. Vols. 1–2. 1053 p.
36. Tamizey de Larroque (1897) — *Tamizey de Larroque Ph.* Un écossais ami de Peiresc. Lettre inédite du comte de Buchan à Fauris de Saint-Vincens // *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*. 1897. T. 9. N° 36. P. 433–446.
37. Tourneux (1897) — *Tourneux M.* Deux visites royales à la bibliothèque de l'abbaye de Sainte-Geneviève (1764–1771), notes de Mercier de Saint-Léger, publiées par Maurice Tourneux. Paris: Daupeley-Gouverneur, 1897.
38. Ventenat (1796) — *Ventenat Et.-P.* Notice sur la vie du citoyen Pingré, lue à la séance publique du Lycée des Arts // *Magasin encyclopédique, ou Journal des sciences, des lettres et des arts*. 1796. T. 1. P. 342–356. 14 p.
39. Vezzosi (1780) — *Vezzosi A.F.* I scrittori de' cherici regolari detti Teatini d'Antonio Francesco Vezzosi della loro congregazione, Parte seconda. Roma: Sacra Congregazione, 1780. 523 p.
40. Volkmann (1770) — *Volkmann J. J.* *Historisch-kritische Nachrichten von Italien*. Leipzig: Fritsch, 1770. T. 1. 682 s.

С. Б. Чебаненко

Воры и «малый оградаец» Григория Чудотворца: земельная «собственность» в структуре русской киновии и особенности хозяйственной деятельности Киево-Печерского монастыря в последней трети XI века

УДК 94(470)+271.2-788-055.1(477-25)-9
DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_268

Аннотация: В Киево-Печерском патерике сообщается о небольшом земельном участке, который возделывал монах Григорий Чудотворец. Это первое известное упоминание о монастырском саде в Древней Руси. Столкновения Григория с ворами, которые посягали на его урожай, раскрывают подробности, касающиеся хозяйственной деятельности Печерского монастыря в целом. Участком занимался сам монах, он же решал вопросы, связанные с посягательствами на него извне, поэтому это «его» огород и сад. Но участок полностью не обособлялся из структуры монастырского хозяйства: там, вероятно, трудился не один монах Григорий, урожай шел на общий стол, а пойманные в «оградаец» воры работали на весь монастырь. «Малый оградаец» был явочным порядком заведен самим монахом и стал восприниматься как его личный участок. Это было нарушением Студийского устава, который был введен Феодосием Печерским и действие которого стало ослабевать после его смерти. Владение отдельным участком было своеобразной привилегией, связанной высоким положением инока в монастырской иерархии. До монаха Григория выращивание плодовых деревьев не было характерно для монастырского хозяйства. Сад отличался и тем, что в нем, вероятно, выращивалась яблоня домашняя (*Malus domestica Borkh*), редкое для Руси того времени растение (в отличие от дикорастущих видов), завезенное из Греции, чьи плоды были особенно привлекательными и внешне, и с гастрономической точки зрения.

Ключевые слова: Древняя Русь, Киево-Печерский монастырь, Киево-Печерский патерик, инок Григорий Чудотворец, общежитийный монастырь, хозяйство, сад, монастырский сад, владение, собственность, яблоня, *Malus domestica Borkh*.

Об авторе: **Сергей Борисович Чебаненко**

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

E-mail: tchebanenko.sergei@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7695-5482>

Для цитирования: Чебаненко С. Б. Воры и «малый оградаец» Григория Чудотворца: земельная «собственность» в структуре русской киновии и особенности хозяйственной деятельности Киево-Печерского монастыря в последней трети XI века // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 268–282.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Sergey B. Chebanenko

**Thieves and the “Fence” of Gregory the Wonderworker:
Land “Property” in the Structure of the Russian Monastic
Commune and the Peculiarities of the Economic Activity
of the Kiev Caves Monastery in the Last Third of the 11th Century**

UDK 94(470)+271.2-788-055.1(477-25)-9

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_268

Abstract: In the Kiev Caves Patericon, a small plot of land is reported, which was cultivated by St. Gregory the Wonderworker. This is the first known mention of the monastery garden in medieval Rus. St. Gregory’s clashes with thieves who encroached on his harvest reveal details regarding the economic activities of the Kiev Caves Monastery as a whole. The monk himself took care of the plot, he also resolved issues related to encroachments on him from the outside, therefore this is “his” vegetable garden. But the site was not completely isolated from the structure of the monastery economy: more than one St. Gregory probably worked there, the harvest went to the common table, and the thieves caught in the “fence” worked for the entire monastery. The “small fence” was started by the monk himself and began to be perceived as his personal plot. This was a violation of the Studite Typicon, which was introduced by Theodosius of the Caves and whose effect began to weaken after his death. The possession of a separate plot was a kind of privilege associated with the high position of a monk in the monastic hierarchy. Before St. Gregory, the cultivation of fruit trees was not typical for the monastic economy. The garden was also distinguished by the fact that it probably grew a domestic apple tree (*Malus domestica* Borkh), a rare plant for Russia at that time (unlike wild species), imported from Greece, whose fruits were especially attractive both externally and from a gastronomic point of view.

Keywords: Ancient Rus, Kiev Caves Monastery, Kiev Caves Patericon, St. Gregory the Wonderworker, hostel monastery, farm, garden, ownership, property, apple tree, *Malus domestica* Borkh.

About the author: **Sergey Borisovich Chebanenko**

Ph.D. in History, Senior Lecturer, Institute of History at Saint Petersburg State University.

E-mail: tchebanenko.sergei@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7695-5482>

For citation: Chebanenko S. B. Thieves and the “Fence” of Gregory the Wonderworker: Land “Property” in the Structure of the Russian Monastic Commune and the Peculiarities of the Economic Activity of the Kiev Caves Monastery in the Last Third of the 11th Century. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 268–282.

Одной из заметных фигур Печерского монастыря второй половины XI в. был монах Григорий Чудотворец (погиб в 1093 г.), пришедший в обитель еще в игуменство прп. Феодосия. Сообщая примечательные случаи из его жизни, Киево-Печерский патерик также указывает: «имеаше же сей блаженный маль оградаць, иде же зелие сеаша и древа плодовита» (Патерик, 1911, 97). Такой тягой к возделыванию растений, достойной отдельного упоминания, не отличались другие монахи¹, хотя им и приходилось участвовать в совместных сельскохозяйственных работах.

Славу чудотворца монах Григорий, получил, кроме прочего, сталкиваясь со злоумышленниками и творя в их отношении чудеса. Для сюжета нашей статьи криминально-правовой аспект этих известий имеет факультативное значение²; вместе с тем эти истории раскрывают важные подробности, касающиеся хозяйственной деятельности монаха: известно о трех его встречах с ворами, и дважды последние зарились на урожай Григория. Эти рассказы позволяют сделать определенные заключения об особенностях владения и распоряжения иноками общежитийных монастырей некоторым имуществом и земельными участками, зарождении монастырского садоводства в Древней Руси и истории культивирования в монастырях некоторых растений.

Первая история о монахе Григории и ворах рассказывает о краже книг у монаха: застигнутые воры были им отпущены, но их задержал «градский властелинъ» и «повеле мучити татии», монах Григорий их освобождает взамен своих книг, и они «вѣдашася на работу братии». В другой раз воры пытались украсть «зелия» и плоды «древ плодовитых» из его «малого оградца», но во время кражи чудесным образом были обездвижены на два дня и, будучи освобождены иноком, в итоге навсегда остались при монастыре. В третьем случае злоумышленники сначала обманом выпросили у монаха Григория ценные книги, якобы на выкуп от смерти своего товарища (чью действительную смерть и предсказал старец), а затем отправились ночью воровать яблоки, которые выращивал монах (в результате чего и погиб их товарищ). Подельники погибшего тоже окончили свой век в Печерском монастыре (Патерик, 1911, 96–98).

По мнению большинства исследователей, хотя в Киево-Печерском патерике широко используются агиографические штампы и заимствования из других патериков и житий, в основе большинства сказаний лежат реальные ситуации. Так, история о мошенниках и краже ими яблок не находит прототипа в переводной агиографии и, скорее всего, имеет местное происхождение (подр. см.: [Чебаненко, 2017]). Таким образом, со значительной степенью вероятности мы можем заключить, что некоторые известия о монахе Григории, в частности, касающиеся его сада и огорода (в том числе и его столкновения с ворами), имеют под собой определенную реальную основу.

Что же это был за «маль оградаць», который «имеаше» монах Григорий? Известно, что в распоряжении Печерского монастыря было значительное количество земельных владений, которые рассматривались как общемонастырские угодья. Уже во времена прп. Феодосия у монастыря были села³, которые, как и участок инока Григория, становились объектами посягательств воров и даже целых шаек «разбойников» (Житие Феодосия Печерского, 1997, 384, 406, 412, 418, 426; Патерик, 1911, 65). Быть может, этот участок имел отношение к одному из монастырских сел⁴ или даже словами «маль оградаць» в Патерике было обозначено небольшое село, которым, как хозяйственной единицей, управлял монах Григорий? Села, которыми владел монастырь, часто были

¹ Позже «оград» заведет инок Николай Святоша, черниговский князь (в миру Святослав Давыдович), принявший в 1106 г. монашество (Патерик, 1911, 83). В. Д. Чёрный ошибочно полагает, ориентируясь на порядок рассказов Патерика, что «оград» Николая Святоши появился ранее сада Григория [Чёрный, 2010, 64].

² Этот вопрос подробно рассматривался нами ранее: [Чебаненко, 2017].

³ «Печерский монастырь становится собственником сел в окрестностях Киева еще в третьей четверти XI в.» [Щапов, 1989, 152].

⁴ Д. И. Абрамович, перечисляя занятия «сельских жителей», имеющих отношение к монастырю, упоминает огороды и фруктовые сады, ссылаясь в том числе на Слово о Григории Чудотворце [Абрамович, 1902, 198].

небольшими и представляли собой огороженные дворы или усадьбы, в которых монахи находились лишь определенное время, а постоянно в таких селах пребывали лишь хозяйственные управители — тиуны и приставники [Пузанов, 2007, 18–19]⁵.

Полагаем все же, что вряд ли это можно отнести к нашему случаю. Прежде всего, Патерик подчеркивает, что участком владел именно инок Григорий, а не монастырь: «имеаше же сей блаженный малъ оградаецъ». Как видно из описания Патерика, «оградаецъ» монаха не имел отношения к селам: он располагался рядом с кельей монаха, неподалеку обычно находится много других иноков, совсем рядом находится церковь, куда мимо участка старца братия ходит на молитву, а в рассказах о чудесах старца с ворами не упоминается ни о селе, ни о какой-либо иной хозяйственной активности, кроме собственно самого «оградца» (Патерик, 1911, 97–98). Последний находится где-то в самом монастыре, а не за его пределами. Кроме того, кельи монахов, кажется, не устраивались в окрестных селах⁶. Итак, это не очень большой земельный участок при келье в монастыре⁷, «келейный» огородик [Харин, 2015, 187], которым занимался сам монах⁸.

Но мог ли Григорий, живя в монастыре, иметь «свой» (или действительно — свой) огород и сад? На каком основании он «имеаше» «малъ оградаецъ», если этому противоречит действие в монастыре общежитийного устава, который был введен прп. Феодосием Печерским и соблюдения которого он строго требовал? Как указывал М. Д. Приселков, в соответствии с правилами общежития владение частным имуществом и при прп. Феодосии, и после него было запрещено, в собственности братьев не могло быть ни книг, ни тем более никакого «малого оградца» [Приселков, 2003, 145–146].

Современные исследователи не столь категоричны на этот счет, допуская (но при этом обычно подчеркивая, что характерно это больше для послефеодосиевского периода), что монахи вполне могли иметь определенное имущество (те же книги), в том числе сохранять за собой то, которым они владели и в мирской жизни [Гайденко, 2015, 66; 2017a, 87; 2017b; Харин, 2015, 186; Васиховская, 2019, 51, 126–128, 166]. Византийская практика передачи всего личного имущества вновь поступавших иноков в пользу монастыря не получила на Руси распространения [Гайденко, 2017a, 87]. Да и в самой Византии в это время в киновиях монахи могли иметь личное имущество [Каждан, 1971, 58–60].

Что касается владения земельным участком, не исключено, что огород-сад и не был собственностью инока Григория в том понимании, как об этом писал М. Д. Приселков (однако отрицая такую возможность) и некоторые другие исследователи (они говорят о «собственном», «своем» огороде, имуществе) [Черный, 2010, 66–65; Васиховская, 2019, 166]⁹. Возможно, это не был частный, «свой» участок в полном смысле слова, хотя именно монах им и занимался.

Действительно, как справедливо отмечал М. Д. Приселков относительно участка инока Григория, правила общежития не предполагают автономного ведения хозяйства монахами¹⁰. Вопрос о том, какой именно вариант (варианты) общежитийного устава был положен прп. Феодосием в основу устава Печерского монастыря, остается

⁵ См. также: [Абрамович, 1902, 193; Щапов, 2002, 21].

⁶ За одним исключением: прп. Феодосий Печерский в одном из сел имел тайную пещеру, куда в пост уходил скрытно молиться (Житие Феодосия Печерского, 1997, 418). Это, однако, случай особый и никак не пример постоянного проживания монаха и ведения им хозяйства в селе.

⁷ В древнерусских монастырях, скорее всего, «келии были отдельно стоящими строениями» [Харин, 2015, 102–103, 185], см. также: [Романенко, 2002, 274]. Это следует и из рассказа Патерика о монахе Григории.

⁸ Ср. сообщение о Николае Святоше: «принужень бысть кѣлию себѣ имѣти, юже сътвори, яже и доньнѣ зовома естъ „Святошина“, и оград, егоже своима рукама насади» (Патерик, 1911, 83).

⁹ Позиция П. И. Гайденко на этот счет не столь категорична, он пишет о «собственных» огородах и садах иноков с определенными оговорками [Гайденко, 2017b, 8; 2017a, 86, 88].

¹⁰ Современный исследователь В. Д. Черный, напротив, почему-то уверен, что на Руси в это время были только особножительские монастыри, почему «оградаецъ» инока Григория и принадлежал лично ему [Черный, 2010, 66–65].

предметом дискуссии (см.: [Поппэ, 2011, 25–28, 33; Артамонов, 2013, 368, 385; Васиховская, 2019, 47–48, 111–115 и след.]). Мнения исследователей расходятся в том, какой именно устав был введен прп. Феодосием: прп. Феодора Студита¹¹ или патр. Алексия¹². Житие прп. Феодосия Печерского и Киево-Печерский патерик не позволяют определить, до какой степени полно был введен Студийский устав в Печерском монастыре [Бълхова, 2000, 2002, 35–36]. Кроме того, исследователи допускают, что устав прп. Феодосия содержал определенные отступления о принятого образца (подр. см.: [Абрамович, 1902, 190–193; Васиховская 2019, 49–50, 93]).

В любом случае, устав, принятый им, требует ведения общего хозяйства, общности и равенства труда всех монахов, что видно из описания монастырской жизни в Житии прп. Феодосия и других источниках. Отдельное ведение хозяйства, собственные земельные участки иноков не предусмотрены. Типикон патр. Алексия Студита, чей русский список XII в. дошел до нас полностью и считается многими исследователями уставом Печерского монастыря, исходит из тех же принципов, пусть и не содержит специальной оговорки о запрете самостоятельного заведения монахами личных огородов и садов¹³.

Между тем интересующий нас вопрос позднее специально рассматривается в некоторых русских общежитийных уставах. В Пространной редакции устава прп. Иосифа Волоцкого – «Духовной грамоте» (начало XVI в.), такой запрет содержится¹⁴. В разных списках Пространной редакции¹⁵ (и в разных частях самих списков) перечисление растений, которые монахам нельзя выращивать у своих келий, всегда начинается с яблонь, а перечень остальных «овощей» может варьироваться¹⁶. Надо полагать, это было довольно распространенным, но не одобряемым увлечением иноков.

Принимая мнение, что сельскохозяйственные занятия монаха Григория противоречили представлениям прп. Феодосия о монастырской жизни, нужно сказать, что после смерти последнего, учредителя и яркого поборника общежитийных правил, эти порядки смягчились. По словам Е. Е. Голубинского, довольно скоро после прп. Феодосия «истинное общежитие исчезло в самом Печерском монастыре» [Голубинский, 1904, 628]. Большинство исследователей придерживается такого мнения,

¹¹ Введен в начале IX в. в Константинопольском Студийском монастыре прп. Феодором (†824). Прп. Феодор не оставил свой устав в письменном виде. Устав был записан после его смерти.

¹² Написан в начале XI в. патр. Алексием (1025–1043) для созданного им монастыря во имя Успения Богородицы. Русский список устава XII в. дошел до нас полностью (Типикон патриарха Алексия, 2001).

¹³ Раздел «Монашеские заповеди» (Типикон патриарха Алексия, 2001, 380–396).

¹⁴ «Относительно некоторых положений (об общей трапезе, о послушании игумену, о запрете инокам собираться вместе, об иноческой одежде, о выходе за монастырскую ограду, о запрете женщинам входить в монастырь, об одинаковых условиях жизни для всей братии) «Духовная грамота» <...> восходит генетически, но не текстуально, а в самых общих чертах, к ктиторской части известного на Руси с XI века Студийско-Алексиевского устава. Содержательно ее можно также связывать с поучениями к братии преподобного Феодосия Печерского, в которых имеются пассажи дисциплинарно-уставного свойства» [Кириллин, 2009, 184–185].

¹⁵ В Краткой редакции этот запрет не представлен (Монастырский устав, 1959; Краткая редакция Устава, 2001). Краткая редакция создана в конце XV – начале XVI вв., Пространная редакция – в начале XVI в., автором обеих редакций является прп. Иосиф Волоцкий [Лурье, 1988, 435, 437]. Этот запрет и другие правила, в окружении которых он находится и которые появляются только в Пространной редакции, по своему содержанию не имеют отношения к разделу, в составе которого находятся. Это глава «яко не подобает в монастыри, ниже на дворцехъ манастырскихъ жити орочатомъ юнымъ».

¹⁶ Напр.: «а на дворцехъ у келей яблоней не садити, ни иного овощу»; «или на дворце у келей кто почнетъ яблони садити, или вишни, или иной которой овощ, они же запретьят и не попустнтъ сему быти» (Духовная грамота, 1868, стб. 569, 604); «а на дворцех у келей яблоней не садите, ни огурцов, ни дыней, ни иного овощу»; «или на дворце у келей кто почнет яблони садити, или вишни, или иной которой овощ, они же запретьят и не попустят сему быти» (Иосифа игумена Духовная Грамота, 2001, 117, 145).

различаются лишь их оценки динамики этого процесса, а также перечисления нарушений норм Студийского устава (см.: [Абрамович, 1902, 190–193; Голубинский, 1904, 628–632; Смолич, 1997, 32–37; Романов, 2002, 160–162; Шапов, 2002, 19; Бълхова, 2002, 35–36; Федотов, 2000, 43; Гайдено, 2015; Гайдено, 2016; Гайдено, 2017а; Гайдено, 2017b; Васиховская, 2019, 128, 131–140]).

На статус земельного участка, которым заведовал инок Григорий Чудотворец, может указать характер взаимоотношений старца с «татями» и дальнейшая их участь. Необходимо определить, перед кем именно они несут ответственность, отработывая свои провинности, — перед самим монахом Григорием или перед монастырем. В первом случае можно говорить, что, посягая на вещи, «зелие» и плоды «древ», они наносят ущерб имуществу старца, во втором — монастырской собственности¹⁷.

Некоторые ученые этих незадачливых воров (во всех указанных случаях или в некоторых из них) относят к «прощенникам»¹⁸, понимая под ними лиц, которые за совершенные преступления не несут положенного наказания, но взамен оказываются в зависимости от тех, на кого были направлены их преступления, «отработывая» свои провинности [Бахрушин, 1937, 66; Васиховская, 2019, 166–167]. Как пишет Н. С. Васиховская, в рассказах о монахе Григории все «пойманные воры становились „прощенниками“, когда монастырь их „прощал“ за преступления и оставлял работать в своем хозяйстве» [Васиховская, 2019, 167].

Отметим, что Патерик так воров не называет. Относительно подобного понимания «прощенников» Б. Д. Греков отметил, что в случае с иноком Григорием воры были скорее наказаны, нежели полностью прощены, почему определение «прощенники» вообще вряд ли может быть применимо к этим вора, ставшим работать на монастырь и превратившимся, по его мнению, в крепостных [Греков, 1953, 256–257].

Если говорить шире, то сама категория «прощенники» («пущенники») остается не вполне разгаданной: в источниках, где упоминается это слово, его содержание не раскрывается, а понимание их как «прощенных» или «отпущенных» преступников — не более, чем искусственная (но в принципе возможная) конструкция. И. Я. Фроянов полагал, что приведенное выше определение — это догадки, а примеры использования терминов в источниках не дают оснований для таких уверенных заявлений, а самих «пущенников» можно определить как полусвободное население, близкое к освобожденным из рабства категориям [Фроянов, 2001, 471–472].

Как бы то ни было — можно ли назвать этих воров «прощенниками», или нет, — но они действительно после попытки хищения, будучи уличенными, не несут положенного наказания, а остаются работать при монастыре.

Последующая судьба воров демонстрирует определенную двойственность их положения по отношению к иноку Григорию и к монастырю. Прежде всего, их участь во всех случаях в конечном счете решается именно монахом Григорием¹⁹, никакие иные представители монастыря в этом плане не упоминаются. Похитителей книг он сначала отпускает, а затем выкупает у «градского властелина», начавшего было их

¹⁷ Патерик одним и тем же словом описывает характер владения книгами и «малым оградцем»: «Не бе бо иного ничто же *имае*, разве *книгъ*» и «*Имаише* же сей блаженный малъ оградецъ» (Патерик, 1911, 97–98). Но слово «имѣти» (иметь) здесь могло употребляться в самом общем смысле, без цели уточнения особенностей владения. Этот глагол содержит широкий спектр значений, связанных с владением, обладанием, располаганием чем-либо, пользованием. Примеры его использования в древнерусский период см.: [Срезневский, 1893, т. 1, стб. 1096; СлРЯ XI–XVII вв., 1979, вып. 6, 229; СлДрЯ XI–XIV вв., 1991, т. 4, 150–151; Старославянский словарь, 1994, 259–260].

¹⁸ Упоминаются среди церковных людей в большинстве списков церковного Устава Владимира (Древнерусские княжеские уставы, 1976, 19, 24, 44, 47, 58, 63, 67, 72, 74, 79) и соответствуют «пущенникам» церковного Устава Всеволода (Древнерусские княжеские уставы, 1976, 156), а также указаны в уставной и жалованной грамоте смоленского князя Ростислава Мстиславовича, касающейся учреждения епископии в Смоленске (Древнерусские княжеские уставы, 1976, 141).

¹⁹ Активную роль монаха Григория в судьбе воров особенно подчеркивал Г. П. Федотов [Федотов, 2000, 45].

правовое преследование; пойманных разорителей «малого оградца» старец отпускает на условиях дальнейшей работы в монастыре; третьих проходимцев, выманивавших книги и воровавших яблоки, он «осуди... в работу въ Печерскомъ монастырѣ».

Но выступал ли монах Григорий здесь от своего имени, как пострадавший владелец, или, оставляя воров при монастыре, он выступал от имени корпорации, тем более что сам он был далеко не рядовым иноком и мог обладать определенными полномочиями для такого представительства перед внешним миром²⁰?

Первое, полагаем, верно для случая хищения книг, которые могут рассматриваться как его личное имущество. Справедлива оценка ситуации В. О. Ключевским: в том, что «градский властелинъ» «татие же отпусти» нужно видеть «только то, что Григорий *отказался от частного взыскания за свою „обиду“* (курсив наш. — С. Ч.), которое могло задержать воров в заключении, а судья, получив свою „продажу“, пеню за покушение на татьбу, не имел причин их более задерживать» [Ключевский, 1987, 244]. После этого воры «въдашася на работу братии» (а не трудились на одного Григория!). Это может означать либо то, что они отработывали выплаченную старцем за них «продажу» (штраф), либо, что вероятнее, они добровольно пошли на этот шаг от безысходности, которая изначально и толкнула их на кражу²¹. В последнем случае дальнейшая работа на монастырь не является прямым юридическим следствием преступления.

В отношении двух эпизодов о краже урожая картина довольно неоднозначна. Воры, которые пытались украсть «зелие» и «плоды» из «малого оградца», остались жить в монастыре, «оградъ предръжаще». Быть может, речь идет именно об огороде Чудотворца²². В любом случае, урожай шел на общий стол: работали они на благо всей «святой братии», и результаты их труда шли «на потребу» всей братии (Патерик, 1911, 97). Если полагать, что трудились они именно на огороде монаха Григория, то это уточняет представления о характере распоряжения и владения инока землей: как минимум, урожай с участка старца предназначался не для личных целей, а для всей братии, как максимум — считать участок «своим» монах мог с большой натяжкой.

Что же до жуликов из рассказа о мошенниках-похитителях яблок, то старец «осуди ихъ в работу Печерскому монастырю» с тем, чтобы они могли «и инехъ напитати отъ своихъ трудовъ» (Патерик, 1911, 98), т.е. чтобы, буквально, кормили своим трудом монахов — надо думать, также занимаясь земледелием²³ (причем

²⁰ К этому времени монах Григорий приобрел репутацию чудотворца, также известно, что он в составе авторитетной коллегии участвовал в разбирательстве дела одного из печерских иноков (Патерик, 1911, 91–92), наконец, ему, как выдающейся фигуре, в Патерике посвящено отдельное «Слово».

²¹ Во-первых, после того как их в первый раз поймали, «татие» были отпущены иноком Григорием без каких-либо условий, никакой «отработки» и не предполагалось. Во-вторых, очевидно, что они пошли на этот шаг от крайней нужды: на фоне чудес с обездвиживанием воров упоминается о таком сильном голоде, охватившем их после неподвижности, что они не могли и ходить, а монаху Григорию пришлось дать им еды. Надо полагать, голод и сподвиг их на кражу, это проясняет и несходительность к их проступку, и заботу о них со стороны монаха. К тому же они и не совсем асоциальны — у них есть «домы своа» (Патерик, 1911, 97). Можно предположить, что попытка хищения прищлась на то время года, когда из огорода и сада Чудотворца ничего добыть было невозможно. Это не единственный пример, когда монастырские продукты крали от голода: так, однажды прп. Феодосий Печерский отпускает «разбойников», пойманных в монастырском селе, предварительно их накормив (Житие Феодосия Печерского, 1997, 406).

²² Если так, то не столь и маленьким был огород инока Григория, что для его обработки понадобилось несколько человек. Однако в Арсеньевской редакции говорится, что бывшие тати остались в монастыре «ограды предрѣжаще» (Патерик, 1911, 198). Если принять этот вариант, то исправившиеся воры работали не на огороде инока Григория (или не только там), но и на других монастырских участках.

²³ Как заметила М. Е. Башлыкова, упоминания Патерика о последующей работе воров на братию «очевидно зависят от описания жизни Адама после преступления Божией заповеди, жизни, на которую в лице первого человека было осуждено все человечество: „В поте лица твоего снеси хлеб твой, дондеже возвратишия в землю, от неяже взят еси...“» (Быт 3:19). Этот

«с чады своими»). Итак, результаты их труда доставались всей братии, работали они в интересах всего монастыря, а не только инока Григория, где именно в монастыре они работали — неизвестно.

Таким образом, из рассмотрения встреч Григория с ворами и их последствий, можно сделать следующие выводы. С одной стороны, земельным участком занимался и заведовал сам монах, он же единолично решал вопросы, связанные с посягательствами на него извне (он в основном контактировал с попавшимися ворами и только он решал их дальнейшую судьбу), и в этом смысле можно говорить, что это «его» огород и сад.

С другой же стороны, «малый оградац» и «древа плодовита» полностью не обособлялись из структуры монастырского хозяйства: там, вероятно, трудился не один Григорий (как можно предположить из окончания второй истории о ворах), а урожай шел на общий монастырский стол²⁴. Как пишет на этот счет П. И. Гайденко, «иноки могли пользоваться собственными огородами, которые, как видится, служили и частным, и общим (братским) интересам» [Гайденко, 2017а, 87]²⁵.

Включенность участка в систему монастырского хозяйства подтверждает и то, что воров, покусившихся на «зелие» и «древа плодовита», выращиваемые Григорием, ожидала жизнь и работа в «Печерскомъ монастыре», а не только в «малом оградаце» инока. Также нужно отметить, что о продаже Чудотворцем урожая за пределы монастыря и получении от этого каких-то частных доходов, что практиковали некоторые другие монахи за счет своего «рукоделия», ничего не говорится.

Учитывая, что нам ничего не известно о покупке, аренде и других формальных основаниях приобретения участка монахом²⁶ (как и о других подобных случаях), но известно о постепенном, но заметном отходе от традиций общежития после Феодосия Печерского, мы можем заключить, что «малый оградац» и «древа плодовита», по-видимому, были явочным порядком заведены самим монахом, без какого-либо юридического оформления. И с течением времени эта земля стала восприниматься как личный участок Григория, чему способствовал и высокий статус старца в обители²⁷.

текст в виде скрытой цитаты присутствует в рассказе о товарищах удавившегося на яблоне вора. Исследовательница приводит это наблюдение на материале издания церковнославянского текста Патерика 1661 г. и польскоязычной его редакции печерского монаха Сильвестра (Косова) первой половины XVII в. В издании 1661 г.: «осуди их в работу Печерскому монастырю, да отголе труждающесе от поту лица своего, снесят хлеб свой, и довольни будут напитати и прочиих от трудов своих: и тако тыи скончаша живот свой с чады своими, работающе в Печерском монастыре» [Башлыкова, 2019, 154–155]. В более ранней Касьяновской редакции Патерика этот момент выражен не столь заметно: «осуди ихъ в работу Печерскому монастырю, да к тому тружающесе, свой хлебъ ядать и довольни будутъ и инехъ напитати отъ своихъ трудовъ. И тако ти скончаша животъ свой, и с чады своими работающе в Печерском монастыре» (курсив наш. — С. Ч.) (Патерик, 1911, 98).

²⁴ «Помимо продуктовых пожертвований не столь крупным, но всё же ценным источником продуктовых запасов монастырей были собственные огороды и сады иноков, о которых упоминает Печерский патерик. Их доля в обеспечении благосостояния монастыря не известна, но, кажется, она была невелика» [Гайденко, 2017а, 86].

²⁵ В другой работе, говоря о проблеме монашеского имущества, исследователь отмечает, что вопрос о собственности древнерусского периода как таковой остается не до конца разработанным [Гайденко, 2017b, 13]. См. также: [Васиховская, 2019, 121].

²⁶ Византийская практика монастырской жизни XI в. свидетельствует о возможности временного или прижизненного владения монахом по договору земельным участком, выделенным ему монастырем, который впоследствии возвращался в общемонастырское владение (Actes de l'Аthos, 1906, 4; Акты, 1873, 13, 14). Один из примеров очень напоминает обсуждаемый здесь эпизод: в монастыре Катцари «дали старцу монаху Петру местечко, и он сделал на нем виноградничек, малый садик» (Акты, 1873, 13, 14). Этот «кочок земли» [Каждан, 1971, 59] очень напоминает «малый оградац» инока Григория. Однако вопрос о возможном влиянии этих византийских порядков на порядки русских монастырей требует специального рассмотрения.

²⁷ О появлении у некоторых печерских монахов определенных элементов быта, отличающих их от общей массы иноков, см.: [Гайденко, 2017b].

Единственный схожий пример — «оград» князя-инока Николая Святоши, принявшего монашество в 1106 г. После нескольких лет добросовестного послушничества он «принуженъ бысть» волей игумена и братии завести отдельную келью, при которой «своима рукама» заводит и «оград» (Патерик, 1911, 83). Это также была не покупка и не аренда. Как и в случае с «малым оградцем» монаха Григория, можно утверждать, что участок инока Николая Святоши рассматривался как часть монастырского хозяйства. Так, говоря о монашеском подвиге последнего, Патерик отмечает: «Не вкуси же инога ничтоже, токмо от монастырьския яди питаешся» (Патерик, 1911, 83). Надо полагать, урожай из «ограда» при келье также рассматривался как часть общих монастырских продуктов.

Вообще же, можно заключить, что владение самостоятельно возделываемым участком было своеобразной привилегией, связанной с высоким положением насельника в монастырской иерархии — изначальным или приобретенным. Монах Григорий со временем приобретает особый авторитет в монастыре, становится известен как чудотворец, другой упомянутый обладатель «своего» огорода, инок Николай Святоша — тоже далеко не рядовой послушник. Отринув мир, он, конечно, стал лишь одним из иноков, но его экс-княжеский статус никогда не забывался, что хорошо видно из рассказа о нем Патерика. Как указывалось выше, в дальнейшем в киновиях самостоятельное огородничество и разведение плодовых деревьев монахами у своих келий иногда прямо запрещается («Духовная грамота» прп. Иосифа Волоцкого), и именно потому, что жизнь и быт иноков должны быть одинаковы [Романенко, 2002, 275–276]²⁸. К тому же это могло провоцировать и несанкционированный прием пищи вне трапезной или без благословения настоятеля монастыря, что запрещалось общежитийными уставами²⁹.

Как отмечалось выше, скорее всего, «собственный» участок инок Григорий Чудотворец заводит после смерти прп. Феодосия Печерского, когда общежитийные строгости начинают смягчаться³⁰, и когда, по-видимому, инок Григорий приобретает и славу чудотворца, и большой авторитет среди братии³¹. Во времена игуменства Никона (1078–1088) [Ольшевская, Травников, 1999, 392, 411] он уже известен как «Чудотворец» (Патерик, 1911, 90–92), а в рассказах Патерика о встречах с ворами он выставляется уже как признанный в этом отношении «специалист». По крайней мере, последняя история о жуликах-похитителях яблок, чей товарищ погиб, отнесена Патериком ко времени после смерти прп. Феодосия (Патерик, 1911, 98). Можно примерно установить время, когда происходили кражи яблок из сада монаха, отталкиваясь от особенностей роста и развития яблонь. Если монах Григорий заводит сад вскоре после смерти прп. Феодосия (1074), то деревья достаточно выросли и начали плодоносить к середине 80-х гг. XI в.: 10–12-летние растения достигают высоты 3–4 м (один из воров погиб,

²⁸ В «Духовной грамоте» приводятся слова Симеона Нового Богослова, где яблоки упоминаются даже в негативном контексте, как пример излишеств. В Краткой редакции устава: «Мы же, страстнии и окааннии, великая и преславнаа оставльше и в монастырь пришедше, любим ово ризы устыкляны, ово же одежа украшены, и ремениа, и ножевы, и калигия, и чехлы, и снеди сладкыа, и питаи, и яблота, и красныя плоды (курсив наш. — С. Ч.), их же любовию отпадаем всячески царя Христа и врази тому бываем» (Монастырский устав, 1959, 307). Аналогичный текст в другом списке Краткой редакции: (Краткая редакция Устава, 2001, 200). То же находим и в Пространной редакции (Духовная грамота, 1868, стб. 521–522; Иосифа игумена Духовная Грамота, 2001, 77), которая представлена в том числе прижизненным списком сочинений прп. Иосифа Волоцкого, содержащим дату вклада рукописи — 1514 г. [Зимин, Лурье, 1959, 290].

²⁹ Так, этот мотив присутствует в Житии Саввы Освященного, наиболее читаемого и распространенного переводного жития в XI–XV вв. [Творогов, 2008, 124]: будучи юным монахом, он трудился в саду, где увидел яблоко, которое пожелал съесть в неурочное время, но преодолел соблазн, вспомнив о грехе Адама, и растоптал плод (Житие Саввы Освященного, 1901, стб. 450).

³⁰ Б. А. Романов писал о «фруктовом садике» монаха Григория как о примере картины «пофеодосиевого времени» [Романов, 2002, 160, 162].

³¹ Аргумент, возможно, не самый сильный, но в Житии прп. Феодосия Печерского о нем не упоминается, он еще не выделялся из массы иноков.

сорвавшись с яблони, — высота дерева должна была быть достаточной), современные сорта яблони плодоносят через 5–7 лет после посадки саженца, дикая яблоня — примерно через 10 лет [Лангенфельд, 1991, 66]. А к середине 80-х гг. инок стал известен как «Чудотворец».

Н. С. Васиховская пишет о монахе Григории: «Живя в монастыре, он сохранил при себе ценную библиотеку и привычку к собственному огороду и саду» [Васиховская, 2019, 166], подразумевая, как можно понять, что огород он заводит сразу по приходе в обитель. Полагаем, что это не совсем так: привычку к огородничеству и садоводству он сохранил (если таковая имелась до того), но реализовать ее смог не сразу по приходе в монастырь.

Говоря об «оградце» Григория, необходимо отметить, что это первое известное упоминание о монастырском саде в Древней Руси³². До того выращивание плодовых деревьев не было характерно для монастырского хозяйства. В Житии прп. Феодосия Печерского, где говорится о ранних годах существования монастыря, сообщается, что ради пропитания монахи «въ ограде копахоуть зелиинааго ради растения» (Житие Феодосия Печерского, 1997, 376)³³. О выращивании плодовых деревьев и разведении садов ничего не сообщается. Сад инока Григория был не вполне обычным явлением не только для структуры монастырского хозяйства как такового, но, вероятно, и с точки зрения собственно ботанической — а именно с позиции того, что именно там культивировал монах.

Разведение садов на Руси XI в. (в Среднем Поднепровье в том числе), судя по дошедшим до нас сведениям, было не очень распространено. Как свидетельствуют археологические и палеоботанические данные, в пищу, прежде всего, шли зерновые, бобовые, овощи, а также дикоросы [Пашкевич, 1991, 2010; Безусько и др., 2011, 236–318]. Изыскания на территории киевских монастырей домонгольского времени дают такую же картину: лидируют зерновые, гораздо реже встречаются бобовые, овощи [Пашкевич, 2014, 132–139]. Однако в Киеве в слоях XI–XIII вв. обнаружены также семена малины, бузины, косточки вишни, сливы, терна, винограда, они являются «непосредственными свидетельствами употребления в пищу этих растений и подтверждением существования садов и виноградников на территории и в окрестностях города» [Пашкевич, 2010, 480]. Палеоботанические исследования слоев XI–XVIII вв. на территории монастырей Киева обнаружили следы культурных фруктовых и ягодных растений, но это весьма малочисленные находки, и в основном (кроме бузины) они выходят за пределы древнерусского периода [Пашкевич, 2014, 136].

Примерно с XI в., согласно специальным исследованиям, по-видимому, получает распространение на Руси яблоня домашняя³⁴. До того в Среднем Поднепровье произрастал только дикорастущий вид — яблоня лесная³⁵ [Помология, 2005, 48; Лангенфельд, 1991, 116; Пономаренко, 1992, 13], и, возможно, её разновидность — яблоня ранняя³⁶ [Лангенфельд, 1991, 117; Помология, 2005, 49; Савин, Чибилёв и др., 2017, 63]. Плоды дикорастущих видов мелкие и горькие, почти несъедобны, в то время как плоды яблони домашней крупные, с большой массой, сладкие, кисло-сладкие.

³² В специальном исследовании В. Д. Черного, посвященном русским средневековым садам, утверждается, что прп. Антоний Печерский, основатель монастыря, возвратившись в 1051 г. из Греции в Киев, разбил «яблонный сад» возле пещеры, где он обосновался, вокруг которой и образовался Киево-Печерский монастырь [Черный, 2010, 33, 64, 65]. В дошедших до нас источниках ничего подобного нет. Автор ссылается не на источник, а на монографию А. Регеля (к тому же неверно указав страницу) [Регель, 1896, ч. 1, 150], ошибочно поняв его слова о древности монастыря (почему там раньше всего и появились монастырские сады) как на указание, что одновременно с монастырем был разбит и сад. Эта ложная информация транслируется и в публикациях других авторов.

³³ «Зелие», «зелье» — это «травяное произрастание, употребляемое в пищу» [Срезневский, 1893, т. 1, стб. 969–970], «злак, трава, растение» [СлРЯ XI–XVII вв., 1978, вып. 5, 371–372].

³⁴ *Malus domestica* Borkh.

³⁵ *Malus sylvestris* (L.) Mill.

³⁶ *Malus sylvestris* var. *praecox* (Pall.) Ponom.

Последнее во многом и объясняет непонятную настойчивость воров в покушениях на сад инока Григория: ради плодов дикорастущей яблони, которые к тому же легко можно было добыть за пределами монастыря и не вторгаясь в чужие владения, так рисковать смысла не было.

Яблоня домашняя была привозной культурой. На территорию Восточной Европы она попала извне, поскольку яблоня лесная в одомашнивании культурных сортов практического значения не имела [Пономаренко В., Пономаренко К., 2012, 228; Помология, 2005, 53]. Одним из путей проникновения яблони домашней в регион было распространение ее из Греции по Днепру [Помология, 2005, 55; Пономаренко, 2009, 205; Пономаренко В., Пономаренко К., 2012, 228; Пономаренко В., Пономаренко К., 2013, 53–57; Димитриев, 2014, 16–19]. Монах Григорий Чудотворец, вероятнее всего, мог познакомиться с культурой яблони домашней благодаря тесным контактам, которые поддерживал Печерский монастырь с Афоном³⁷.

Если говорить о материальных подтверждениях сообщений Патерика о возможном культивировании яблони домашней (археологических, палеоботанических), то они крайне скудны. Потенциальное обнаружение следов небольшого сада-огорода монаха Григория представляется крайне маловероятным: они, конечно, исчезли в результате дальнейшей строительной-хозяйственной деятельности монастыря³⁸.

Ботанические и генетические исследования о распространении яблони домашней, на которые мы ссылались выше, не позволяют делать точных хронологических привязок к тем или иным территориям. Данные же, полученные археологическим путем, не содержат информации о культивировании яблони³⁹ в Среднем Поднепровье в это время, как и в течение всего древнерусского периода в целом⁴⁰. Тем не менее, в результате археологических исследований 1998–1999 гг. на территории Михайловского Златоверхого собора и на прилегающих к нему областях в центральной холмистой части Киева в слоях конца XI–XII вв. была обнаружена пыльца яблони (*Malus sp.*⁴¹), а также, по мнению исследователей, пыльца яблони домашней (*Malus domestica Borkh*) [Безузько и др., 2001, 390; Bezusko, et al., 2003, 108, 115, 119; Безузько и др., 2011, 300, 305, 312]⁴².

Такая картина — единичное обнаружение, предположительно, следов культивирования *Malus domestica Borkh* — подтверждает вышесказанное: во второй половине XI в. яблоня домашняя, вероятно, только начинала распространяться в Среднем Поднепровье и являлась для местных жителей редким и экзотическим видом плодового дерева.

Отметим также, что яблоки совершенно не упоминаются в известиях о рационе монахов. Вместе с тем эта сторона монашеской жизни домонгольского времени довольно подробно изучена [Гайденко и др., 2013, 68–79; Харин, 2015, 171–175; Гайденко, 2016; Васиховская, 2019, 116–117]. Ни устав Алексея Студита, ни Житие прп. Феодосия Печерского, ни Киево-Печерский патерик, ни другие источники не содержат *прямых* указаний, что плоды яблони домашней или яблони лесной, свежие или специально

³⁷ В садах византийских монастырей, в том числе и на Афоне, яблони выращивали, см. напр.: (Leben des Sabas, 1939, 88; Акты, 1873, 13, 14).

³⁸ При раскопках на территории Киево-Печерской лавры было обнаружено семечко, которое исследователи затрудняются идентифицировать — яблоня это или груша — из-за его не лучшей сохранности, но оно относится к слою предположительно XVII в. [Пашкевич, 2014, 136].

³⁹ Но не об употреблении дикорастущей яблони в пищу — это практиковалось довольно широко [Петраускас, 2006, 136–137, 138; Безузько и др., 2011, 288].

⁴⁰ Благодарю за любезные консультации Галину Александровну Пашкевич.

⁴¹ «sp.» (сокр. от лат. species) — специальное обозначение в биологии для не определенных таксонов в ранге вида. В данном случае оно означает, что растение определено с точностью до рода: род *Malus* (яблоня), а вид яблони не установлен.

⁴² Как пояснила в личной переписке Г. А. Пашкевич, по пыльце довольно затруднительно определить, продуцировала ли ее культурная яблоня (*Malus domestica*), или дикая (*Malus sylvestris*). А находок семян яблони культурной, которые позволяют получить более надежный результат, для этого времени пока нет.

приготовленные, присутствовали на монастырском столе. Хотя, можно думать, инок Григорий Чудотворец выращивал «плоды» и «зелие» для употребления в пищу. Вероятно, это объясняется тем, что на Руси плоды яблони лесной — основной вид яблони, произраставший в то время, — самостоятельно не употреблялись в пищу, почему и не привлекли специального внимания, а яблоня домашняя если и встречалась, то крайне редко. В Византии же разнообразие плодовых деревьев, по сравнению с более северным регионом, отодвинуло яблоню на второй план, почему о ней нет упоминания, например, в имевшем распространение на Руси уставе Алексея Студита⁴³.

Выводы

«Малый оградаец» монаха Григория Чудотворца — это небольшой земельный участок с огородом и садом в монастыре возле келии монаха. Владение «своим» земельным участком было нарушением Студийского устава, который был введен прп. Феодосием Печерским. Но соблюдение устава, как и традиции общежития в целом, стали ослабевать после его смерти. Огород и сад были явочным порядком заведены самим иноком Григорием, без какого-либо юридического оформления, и со временем стали восприниматься как личный участок монаха. Владение самостоятельно возделываемым участком было своеобразной неформальной привилегией, связанной с высоким положением инока в монастырской иерархии.

Земельным участком занимался и заведовал сам монах, он же единолично решал вопросы, связанные с посягательствами на него извне, от него зависела судьба попавшихся воров, и в этом смысле можно говорить, что это «его» огород и сад. Однако «малый оградаец» полностью не обособлялся из структуры монастырского хозяйства: там, вероятно, трудился не один инок Григорий и урожай шел на общий стол, а пойманных на участке воров ожидала работа в интересах всего монастыря.

Участок монаха Григория примечателен тем, он включал в себя сад. И это первое известное упоминание о монастырском саде в Древней Руси. До того выращивание плодовых деревьев не было характерно для монастырского хозяйства. Также там, вероятно, выращивалась яблоня домашняя, завезенная из Византии и редкое для Руси того времени растение (в отличие от дикорастущих видов), чьи плоды по тем временам были необычны и особенно привлекательны как внешне, так и с гастрономической точки зрения.

Источники и литература

Источники

1. Акты (1873) — Акты русского на святом Афоне монастыря св. великомученика и целителя Пантелеимона. Киев: Тип. Киевопечерск. Успенск. лавры, 1873. XXIV, 616 с.
2. Древнерусские княжеские уставы (1976) — Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М.: Наука, 1976. 240 с.
3. Духовная грамота (1868) — Духовная грамота преподобного Иосифа Волоцкого // Великие Минеи Чети. Сентябрь. Дни 1–13. СПб., 1868. Стб. 499–615.
4. Житие Саввы Освященного (1901) — Житие Саввы Освященного // Великие Минеи Чети, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Вып. 10: Декабрь, дни 1–5. СПб.: Синодальная типография, 1901. Стб. 444–551.
5. Житие Феодосия Печерского (1997) — Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI — середина XII века. С. 352–434.

⁴³ Между тем в главах о трапезе и распределении пищи упомянуты сливы, смоквы (оливки, маслины), виноград, орехи (Типикон патриарха Алексия, 2001, 368–380).

6. Иосифа игумена Духовная Грамота (2001) — Иосифа игумена, иже на Волоце Ламском. Духовная Грамота Преподобнаго Игумена Иосифа // Древнерусские иноческие уставы. М.: Северный паломник, 2001. С. 57–157.
7. Краткая редакция Устава (2001) — Краткая редакция Устава прп. Иосифа Волоцкого // Древнерусские иноческие уставы. М.: Северный паломник, 2001. С. 187–215.
8. Монастырский устав (1959) — Монастырский устав // Послания Иосифа Волоцкого / Подг. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1959. С. 296–319.
9. Патерик (1911) — Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб.: Типография М. А. Александрова, 1911. II, 275, [4] с.
10. Типикон патриарха Алексия (2001) — *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.: Изд-во Моск. патриархии, 2001. 428 с.
11. Actes de l’Athos (1906) — Византийский временник. 1906. Приложение к XII тому. № 1. Actes de l’Athos. III. Actes d’Esphigménou, publiés par le R. P. Louis Petit et W. Regel. 156 с.
12. Leben des Sabas (1939) — Leben des Sabas // *Schwartz E.* Kyrillos von Skythopolis. Leipzig, 1939. S. 85–201.

Литература

13. Абрамович (1902) — *Абрамович Д. И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб.: Отделение русского языка и словесности Имп. АН, 1902. [2], III, XXIX, 213 с.
14. Артамонов (2013) — *Артамонов А. Ю.* «Гипотеза, выстроенная на гипотезах»: по поводу нового исследования А. Поппэ // Вестник церковной истории. 2013. № 1–2. С. 361–387.
15. Бахрушин (1937) — *Бахрушин С. В.* К вопросу о крещении Киевской Руси // Историк-марксист. 1937. № 2. С. 40–77.
16. Башлыкова (2019) — *Башлыкова М. Е.* Топика чудес в Киево-печерском патерике (на материале церковнославянских и польскоязычной редакций) // Литература Древней Руси. Материалы X Всероссийской конференции «Древнерусская литература и ее традиции в литературе Нового времени». М.: Московский педагогический государственный университет, 2019. С. 138–159.
17. Безусько и др. (2001) — *Безусько Т. В., Томашевський Ю. П., Івакін Г. Ю.* Нові дані про флору та рослинність стародавнього Києва (за матеріалами палеоботанічних досліджень) // Наукові записки НаУКМА. 2001. Т. 19. Ч. 2. С. 389–391.
18. Безусько и др. (2011) — *Безусько Л. Г., Мосякін С. Л., Безусько А. Г.* Закономірності та тенденції розвитку рослинного покриву України у пізньому плейстоцені та голоцені. К.: Альтерпрес, 2011. 448 с.
19. Бълхова (2000) — *Бълхова М. И.* О монастырском уставе в Древней Руси: Середина XI — середина XIV в. // Церковь в истории России. Сб. 4. М., 2000. С. 47–54.
20. Бълхова (2002) — *Бълхова М. И.* Монастыри на Руси XI — середины XIV века // Монашество и монастыри в России XI–XX века: Исторические очерки. М.: Наука, 2002. 346 с. С. 25–56.
21. Васиховская (2019) — *Васиховская Н. С.* Киево-Печерский монастырь во второй половине XI — первой половине XIII века. 2019. 196 с.
22. Гайденко и др. (2013) — *Гайденко П. И., Москалёва Л. А., Фомина Т. Ю.* Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы. М.: Университетская книга, 2013. 150 с.
23. Гайденко (2015) — *Гайденко П. И.* Несколько замечаний о социальных аспектах древнерусского монашества XI — первой половины XIII вв. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2015. Вып. 4(12). С. 48–78.
24. Гайденко (2016) — *Гайденко П. И.* Монастырские пиры, трапезы (несколько набросков к жизни древнерусского монашества XI–XIII вв.) // Христианское чтение. 2016. № 6. С. 371–392.
25. Гайденко (2017а) — *Гайденко П. И.* К вопросу об источниках содержания древнерусского монашества кон. X — первой трети XIII вв. // Палеороссия. Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях. 2017. Вып. 7. С. 74–92.

26. Гайденко (2017b) — *Гайденко П. И.* Можно ли спастись в роскоши? (о быте и пределах аскетических опытов древнерусского монаха XI–XIII вв.) // Палеороссия. Древняя Русь во времена, в личностях, в идеях. 2017. Вып. 8. С. 7–17.
27. Голубинский (1904) — *Голубинский Е. Е.* История русской церкви. М.: Университетская типография, 1904. Т. 1. 2-я пол. 2, 926, XVII с.
28. Греков (1953) — *Греков Б. Д.* Киевская Русь. М.: Госполитиздат, 1953. 568 с.
29. Димитриев (2014) — *Димитриев А. В.* Материалы к истории садоводства в Среднем Поволжье // Научные труды Чебоксарского филиала Главного ботанического сада РАН. 2014. Вып. 7. С. 16–19.
30. Зимин, Лурье (1959) — *Зимин А. А., Лурье Я. С.* Археографический обзор // Послания Иосифа Волоцкого / Подг. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1959. С. 98–139.
31. Каждан (1971) — *Каждан А. П.* Византийский монастырь XI–XII вв. как социальная группа // Византийский временник. М., 1971. Т. 31. С. 48–70.
32. Кириллин (2009) — *Кириллин В. М.* «Отвещание любозагорным» преподобного Иосифа Волоцкого: размышление в лицах об иноческом подвиге как авторская самохарактеристика // Русская патрология. Материалы академической конференции. Сергиев Посад: Московская Православная Духовная Академия, 2009. С. 180–207.
33. Ключевский (1987) — *Ключевский В. О.* Сочинения: в 9 т. М.: Мысль, 1987. Т. 1. 430, [1] с.
34. Лангенфельд (1991) — *Лангенфельд В. Т.* Яблоня. Морфологическая эволюция, филогения, география, систематика. Рига, 1991: Зинатне. 224 с.
35. Лурье (1988) — *Лурье Я. С.* Иосиф Волоцкий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 1: А–К. Л.: Наука, 1988. 516 с. С. 434–439.
36. Ольшевская, Травников (1999) — *Ольшевская Л. А., Травников С. Н.* Комментарии // Древнерусские патерики. М., 1999. С. 386–456.
37. Пашкевич (1991) — *Пашкевич Г. А.* Палеоэтноботанические находки на территории Украины. Древняя Русь. Каталог. К.: Б. и., 1991. 45 с.
38. Пашкевич (2010) — *Пашкевич Г. О.* Палеоэтноботанічні дослідження давньоруського часу та середньовіччя на території України // Археологія і давня історія України: Зб. наук. пр. К.: ІА НАН України, 2010. Вып. 1. С. 477–483.
39. Пашкевич (2014) — *Пашкевич Г. О.* Палеоботанічні знахідки на території монастирів України // Міста Давньої Русі. К.: «Стародавній світ», 2014. С. 132–139.
40. Петраускас (2006) — *Петраускас А. В.* Ремесла та промисли сільського населення Середнього Подніпров'я в IX–XIII ст. К.: КНТ, 2006. 200 с.
41. Помология (2005) — *Помология. Т. I: Яблоня* / Под ред. Е. Н. Седова. Орел: Изд-во ВНИИСПК, 2005. 576 с.
42. Пономаренко (1992) — *Пономаренко В. В.* Дикорастущие виды рода *Malus Mill* Европы, Кавказа, Сибири и Средней Азии (биология, систематика, исходный материал для селекции). Автореф. дис. ... докт. биол. наук. СПб., 1992. 38 с.
43. Пономаренко (2009) — *Пономаренко В. В.* Современные представления о первичном центре доместикации и вторичных центрах генетического разнообразия яблони домашней — *Malus domestica Borkh* // Труды по прикладной ботанике, генетике и селекции. СПб., 2009. Т. 166. С. 202–208.
44. Пономаренко В., Пономаренко К. (2012) — *Пономаренко В. В., Пономаренко К. В.* Идеи Н. И. Вавилова в современных исследованиях рода *Malus Mill.* — яблоня // Труды по прикладной ботанике, генетике и селекции. СПб., 2012. Т. 169. С. 225–228;
45. Пономаренко В., Пономаренко К. (2013) — *Пономаренко В. В., Пономаренко К. В.* Генотипы сортов яблони народной селекции — национальное достояние России // Научные труды ГНУ СКЗНИИСиВ. 2013. Т. 1. С. 53–57.
46. Поппэ (2011) — *Поппэ А.* Студиты на Руси. Истоки и начальная история Киево-Печерского монастыря. К.: Институт історії України НАН України, 2011. 150 с.
47. Приселков (2003) — *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб.: Санкт-Петербургская издательско-книготорговая фирма «Наука», 2003. 245 с.

48. Регель 1896 — *Регель А.* Изящное садоводство и художественные сады: Историко-дидактический очерк. СПб.: Издание Г. Б. Винклер, 1896. XI, 229 с.
49. Пузанов (2007) — *Пузанов В. В.* Социокультурные конструкты и образы повседневности в «Житии Феодосия» // Вестник Удмуртского университета. 3. История. 2007. № 7. С. 3–28.
50. Романенко (2002) — *Романенко Е.* Повседневная жизнь русского средневекового монастыря. М.: Молодая гвардия, 2002. 327, [2] с.
51. Романов (2002) — *Романов Б. А.* Люди и нравы древней Руси. Историко-бытовые очерки XI–XIII вв. М.: Территория, 2002. 256 с.
52. Савин и др. (2017) — *Савин Е. З., Чибилёв А. А., Березина Т. В., Кузьмин Н. И., Логинцев Е. К.* Яблоня лесная в лесостепных и степных ландшафтах Заволжско-Уральского региона // Известия Оренбургского Государственного аграрного университета. 2017. № 2 (64). С. 63–65.
53. СлДрЯ XI–XIV вв. (1991) — Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.): в 10 т. М.: Русский язык, 1991. Т. 4. 559 с.
54. СлРЯ XI–XVII вв. (1978) — Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1978. Вып. 5. 392 с.
55. СлРЯ XI–XVII вв. (1979) — Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1979. Вып. 6. 360 с.
56. Смолич (1997) — *Смолич И. К.* Русское монашество 988–1917 гг. Жизнь и учение старцев. М.: Православная энциклопедия, 1997. 606, 1 с.
57. Срезневский (1893) — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древне-русского языка. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1893. Т. 1. IX с., 1420 стб, 49 с.
58. Старославянский словарь (1994) — Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М.: Русский язык, 1994. 842 с.
59. Творогов (2008) — *Творогов О. В.* Переводные жития святых в древнерусской книжности XI–XV вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. 2008. Т. 59. С. 115–132.
60. Федотов (2000) — *Федотов Г. П.* Собрание сочинений в 12 т. Т. 8: Святые Древней Руси М.: Мартис, 2000. 268 с.
61. Фроянов (2001) — *Фроянов И. Я.* Киевская Русь: Очерки социально-экономической истории // *Фроянов И. Я.* Начала Русской истории. Избранное. М.: Издат. дом «Парад», 2001. С. 331–482.
62. Харин (2015) — *Харин Е. С.* Быт и нравы древнерусского монашества XI–XIII вв. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2015. 245 с.
63. Чебаненко (2017) — *Чебаненко С. Б.* Кровная месть или смертная казнь: об одном известии о Григории Чудотворце (последняя треть 11 века) // Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2017. Вып. 8. С. 81–97.
64. Черный (2010) — *Черный В. Д.* Русские средневековые сады. Опыт классификации. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. 174 с.
65. Шапов (1989) — *Шапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси, X–XIII вв. М.: Наука, 1989. 232 с.
66. Шапов (2002) — *Шапов Я. Н.* Монашество на Руси в XI–XIII веках // Монашество и монастыри в России XI–XX века: Исторические очерки. М.: Наука, 2002. С. 13–24.
67. Bezusko et al. (2003) — *Bezusko L. G., Bezusko T. V., Mosyakin S. L.* A Reconstruction of the Flora and Vegetation in the Central Area of Early Medieval Kiev, Ukraine, Based on the Results of Palynological Investigations // Urban Habitats. 2003. Vol. 1. No. 1. P. 105–119.

С. Н. Артёмов, П. И. Гайденко

В поисках следов древнерусских церковных архивов XI–XIII вв.

УДК 95(470)"10/12"+271.2-9:930.253
DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_283

Аннотация: Исследование бытования церковных архивов на Руси XI–XIII в. существенно затруднено тем, что имеющиеся в распоряжении историков источники немногословны. Между тем косвенные сообщения летописей, Киево-Печерского патерика и нормы Студийского Алексиевского устава позволяют говорить о существовании такого архива в Печерской обители. Вероятно, архив прославленного монастыря был совмещен с библиотекой и ризницей, находившимися на хорах второго яруса монастырского собора. Данное обстоятельство позволяет предположить, что возникновение в Печерском монастыре летописания стало возможным именно благодаря присутствию в обители такого ценного документального собрания. Есть основания полагать, что прп. Нестор Летописец входил в состав совета старцев обители, выполняя обязанности «книгохранильника», что позволяло ему быть знакомым с архивом обители. Данное обстоятельство, скорее всего, во многом и предопределило результаты его труда.

Ключевые слова: история Русской Церкви, история домонгольской Руси, Киевская Русь, Нестор Летописец, история церковных архивов.

Об авторах: **Сергей Николаевич Артёмов**

Доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой исторических наук и архивоведения Московского государственного лингвистического университета.

E-mail: asn66@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2693-777X>

Павел Иванович Гайденко

Доктор исторических наук, профессор кафедры исторических наук и архивоведения Московского государственного лингвистического университета, председатель редакционной коллегии журнала «Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях», действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви («Барсовское общество»).

E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

Для цитирования: Артёмов С. Н., Гайденко П. И. В поисках следов древнерусских церковных архивов XI–XIII вв. // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 283–293.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Sergey N. Artemov, Pavel I. Gaidenko

In Search of Traces
of Medieval Russian Church Archives of the 11th–13th Centuries

UDK 95(470)"10/12"+271.2-9:930.253

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_283

Abstract: The study of the existence of church archives in Russia in the 11th–13th centuries is significantly hampered by the fact that the sources available to historians are laconic. Meanwhile, indirect reports from chronicles, the Kiev Caves Patericon and the norms of the Studite-Alexis Typicon allow us to speak about the existence of such an archive in the Kiev Caves Monastery. Probably, the archive of the famous monastery was combined with the library and sacristy, located in the choirs of the second tier of the monastery cathedral. This circumstance suggests that the emergence of chronicle writing in the Kiev Caves Monastery became possible precisely due to the presence of such a valuable documentary collection in the monastery. There is reason to believe that St. Nestor the Chronicler was a member of the council of the elders of the monastery, performing the duties of a “bookkeeper”, which allowed him to be familiar with the archives of the monastery. This circumstance, most likely, largely predetermined the results of his work.

Keywords: history of the Russian Church, history of pre-Mongolian Rus, Kievan Rus, Nestor the Chronicler, history of church archives.

About the authors: **Sergey Nikolaevich Artemov**

Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of Historical Sciences and Archival Studies, Moscow State Linguistic University.

E-mail: asn66@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2693-777X>

Pavel Ivanovich Gaidenko

Doctor of Historical Sciences, Professor of Moscow State Linguistic University; Chairman of the Editorial Board of the Journal “Palaeorosia”; full member of the T. V. Barsov Society for the Study of Church Law (“Barsov Society”) of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

For citation: Artemov S. N., Gaidenko P. I. In Search of Traces of Medieval Russian Church Archives of the 11th–13th Centuries. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 283–293.

Вопрос о существовании в Древней Руси XI–XIII вв. архивов должен быть отнесен к числу тех проблем, разрешение которых едва ли имеет однозначный и простой ответ. Данное обстоятельство объясняется одной простой, но вполне очевидной причиной: источники умалчивают о существовании на Руси XI–XIII вв. архивов в том смысле, как мы понимаем их сегодня или как понимали их в Византии. Впрочем, отсутствие прямых упоминаний о таковых архивах едва ли может считаться безусловным доказательством их отсутствия как такового. Несомненно, на Руси присутствовала культура создания, использования и хранения документов. Иной вопрос, насколько она была востребована и совершенна. О трудностях, которые поджидают исследователей при разрешении обозначенной проблемы, можно судить по работе В. М. Панеяха, проанализировавшего проблему появления на Руси частного акта [Панеях, 1994, 19–40]. Именно возникновение частного акта может рассматриваться в качестве аргумента в пользу того, что с возникновением такового возникал и архив, в котором надлежало храниться документам, поскольку архив не только сохранял копию документа, но и гарантировал обеспечение юридической точности создававшихся документов.

При всех своих специфических сторонах, отражавших местный колорит и неоднозначную действительность еще не вполне христианизированного общества, которое митрополит Иоанн Продром на исходе XI столетия считал «покинутым богом» [Письмо митрополита Иоанна, 2016, 127–128; Гайденко, 2022, 50–61], церковная организация на Руси оставалась неотъемлемой частью византийского мира и его культуры. А следовательно, и по своей организации, и по формам управления она исходила из норм и практик Византии, считая таковые образцовыми. Именно к этому положению дел апеллировали Нифонт Новгородский и Мануил Смоленский, отказываясь признать право местных епископов избрать и «поставить» себе митрополита в 1147 г. без благословения патриарха¹. Следовательно, было бы естественным ожидать, что и в области создания и хранения своих документов местная церковная иерархия опиралась на опыт и нормы, принятые в империи. Тем более что в описываемый период в Византии и в ее церковных институтах существовала широкая и сложная сеть архивов².

Между тем на Руси применительно к рассматриваемому периоду явные следы архивохранилищ не обнаруживаются ни в сообщениях письменных источников, ни в результатах археологических раскопок, ни в пространственных решениях сохранившихся соборов и церквей³. Лишь Алексиевский Студийский устав, нормы

¹ «Новгородский Нифонтъ. Смоленский Мануилъ. рекоста не естъ того в законѣ аeko ставити епѣпомъ митрополита. безъ патриарха. но ставити патриархъ митрополита. а не поклонивъ ти с.а. ни слоуживъ с тобою. зане не взалъ еси блгвѣннѣ. оу сѣоѣ Софѣи ни ѿ патриарха. аще ли с.а исправиши блгословиши с.а.» [Ипатьевская летопись, 2001, стб. 340–341; Макарий Булгаков, 1995, 292–294; Голубинский, 1997, 300–316.; Панова, 2018, 98–118].

² О церковных и иных архивах Византии см. подр. исследования А. В. Меньшикова [Меньшиков, 2005, 38–48; Меньшиков, 2009].

³ Знаменитое сообщение Повести временных лет о собранных Ярославом Владимировичем переводчиках и переписчиках книг, скорее всего, нуждается в более широком понимании. Общепринятым в историографии стало соотнесение первых древнерусских библиотек, скрипториев и школы с Киевской Софией и Десятинным собором. При этом наиболее крупным книжным центром Руси XI в. традиционно рассматривается основанная Ярославом Владимировичем София. Основой для этого мнения служит летописное известие, размещенное под 1037 г. и связывающее окончание строительства Софийского собора и Золотых ворот города с начинаниями Ярослава в деле собирания книг: «и бѣ Ярославъ любѣ цркъвннѣ оуставы. и попы любѣше по велику излиха же бѣ любѣ В черноризци. и книгамъ прилежа почитаѣ часто. в днѣ и въ нощи. и собра писцѣ многы. и прѣкладаше ѿ Грѣкъ на Словенскыи азѣкъ. и писма. и списаша многы книги. и снискайми же поучаютьсѣ вѣрнии людѣе. и наслажаютьсѣ оучениѣ бжтвѣнаго гласа» [Ипатьевская летопись, 2001, стб. 139–140]. Далее в этой же записи сообщается о книжном вкладе Ярослава для Софии. Данное обстоятельство позволило М. С. Грушевскому со свойственным для научной традиции конца XIX – начала XX вв. предположить существование при кафедральном соборе

которого были приняты в Печерском монастыре и последовавших ему обителях, содержал примечательную главу о том, как надлежит обращаться с книгами, и об обязанности «книгохранильника» и пономаря, попечению которых и доверялись эти книги, — «О томъ иже съ всяцемъ прилежаниемъ книгъ блости книгохраниль(к) и порамо(н)» [Студийско-Алексиевский устав, 2001, 408]. Отмеченное умолчание древнерусских источников об архивах видится странным и нуждается в осмыслении. Дело в том, что часть сведений, отраженных составителями сводов на страницах летописей, могла быть почерпнута только из записей и документов княжеских и церковных архивов. Однако если влияние устных преданий на формирование древнерусского летописания хорошо изучено и разработано⁴, то проблема работы древнерусского книжника XI–XIII вв. с княжескими и церковными архивами, при всей изученности письменного фонда, с которым приходилось сталкиваться летописцу, крайне редко привлекает к себе внимание исследователей.

Знакомство с летописными текстами, иммунитетными пожалованиями, княжескими уставами, духовными и купчими грамотами, к которым в примыкает и знаменитое 25-е граффити о покупке земли Бояна для Кирилловской церкви [Высоцкий, 1966, 61–70 (25-е граффити)], позволяет заключить, что в распоряжении их авторов и составителей находились не только различные исторические и литургические тексты, но и широкий пласт документов, которые могут быть отождествлены с образцами документов и архивами княжеских и святительских канцелярий⁵. Во всяком случае, уже ранние русские акты составлены в соответствии с имевшими тогда место нормами или традиционными формами документов подобного типа. К таким могут быть отнесены цитирующиеся Повестью временных лет договоры Руси с греками [Ипатьевская летопись, 2001, стб. 23–32, 35–42], почти «протокольное» описание под 1147 г. архиерейского собора в Киеве [Ипатьевская летопись, 2001, стб. 340–341], приговор в отношении епископа Ростовского Феодора и совершенная над ним расправа [Лаврентьевская летопись, 1997, стб. 355–357; Ипатьевская летопись, 2001, стб. 551–554], обвинения в адрес епископа Ростовского Кирилла [Лаврентьевская летопись, 1997, стб. 452] и др. Не менее примечательно, что в основе Печерского патерика также лежит личная переписка трех постриженников обители. С некоторой условностью в ней можно видеть своего рода «личный архив» инока Поликарпа. В переработке составителя патерика эта переписка приобрела вид двух больших

Киева не просто школы, а целой «академии». Тем не менее стало бы большим преувеличением видеть в первых «центрах» русской книжности большее, чем они являлись. Примером подобной осторожной оценки летописных сообщений служит статья Г. В. Папакина. Отмечая заслуги М. С. Грушевского и ценность книжного наследия, связываемого с Софией, исследователь обоснованно обратил внимание на неоправданность очевидных преувеличений, приписывающих Софии статус «академии» [Папакин, 2018, 23–30]. К тому же такая интерпретация основывается преимущественно не на прямых, а на косвенных данных. Упомянутая летописная запись, как и летописная запись о собирании князем Владимиром детей для «учения книжного» [Ипатьевская летопись, 2001, стб. 108], не дают ясных и однозначных сведений, где именно эти школы и книжные центры располагались, кем были их ученики и преподаватели, что изучалось, наконец, каковы были плоды их труда. Сообщения летописца в большей мере обладают не информационным, а риторическим содержанием, отражавшим не столько успехи русских книжников, сколько заслуги князя Ярослава [Ипатьевская летопись, 2001, стб. 139–141].

⁴ Примером этого может служить статья (как и предложенная в ней историография) С. В. Алексеева [Алексеев, 2020, 11–33].

⁵ Деятельность княжеских канцелярий была с предельной аккуратностью реконструирована С. М. Каштановым [Каштанов, 2014, 80–104]. Несколько сложнее обстоит дело с реконструкцией деятельности канцелярий правящих архиереев. Об их существовании в домонгольский период в значительной мере можно судить по деятельности новгородской кафедры эпохи епископа Нифонта, святительство которого было в значительной мере отмечено трудами его секретаря и доместика Кирика. Труды этого талантливого новгородского клирика в значительной мере позволяют усматривать существование в Новгороде своего рода епископской канцелярии, решавшей вопросы регламентации церковной жизни местного клира [Гайденко, 2012, 83–92].

посланий — Владимирского епископа Симона к Поликарпу, а также самого Поликарпа к архим. Акиндину. Определенно данные послания вполне могут рассматриваться не только в контексте агиографии и эпистолярного наследия, но и в контексте формирования личных монашеских архивов и библиотек. В значительной мере к перечисленным известиям примыкают древнерусские эпистолии, систематизированные и изученные Н. В. Поньрко [Поньрко, 1992].

Наиболее аккуратный обзор развития первых древнерусских библиотек принадлежит М. Н. Тихомирову [Тихомиров, 1963, 51–66]. О наличии в некоторых монастырях библиотек, принадлежавших как самим обителям, так и их насельникам, можно судить по известиям Киево-Печерского патерика, сохранившего упоминания об общей монастырской библиотеке и книжных собраниях некоторых иноков. Например, завершая рассказ об участии греческих мастеров в создании Печерской обители, Патерик помимо прочего сообщает: «Тогда все черноризцы и греки, мастера и иконописцы, прославили великого Бога и чудотворную икону Его пречистой Матери, и святых отцов Антония и Феодосия. И со временем те и другие, мастера и иконописцы, окончили жизнь свою монахами в Печерском монастыре и положены в своем притворе; свитки их и ныне лежат на полатах, и книги их греческие хранятся в память чуда» [Киево-Печерский патерик, 2004, 311]. Не менее почитательно Патерик сообщает и о сохранявшихся в монастыре книгах князя Николы Святоши: «Никогда не вкушал он ничего иного, кроме монастырской пищи; хотя он и много имел, но все то на нужды странников и нищих отдавал и на церковное строение. Книги же его многие сохранились и донине» [Киево-Печерский патерик, 2004, 377]. Личными библиотеками обладали прп. Никита, прп. Спиридон Просфорник, прп. Григорий Чудотворец. А прпп. Олимпий и Пимен, по крайней мере, имели к ним доступ [Киево-Печерский патерик, 2004, 394, 396, 406, 408, 456, 470, 488].

Не меньший интерес вызывают княжеские уставы церквам и кафедрам. При том что большинство списков перечисленных документов — позднего происхождения, в их основе (это касается прежде всего Уставов Владимира и Ярослава Церкви) лежат нормы, восходящие к эпохе Крещения Руси [Шапов, 1972; Голубинский, 1997, 617–639; Юшков, 1989, 74–97]. Предельно хорошая сохранность и многочисленность этих памятников указывает на внимательное отношение Церкви к проблеме закрепления за собой иммунитетных пожалований. Однако в рассматриваемой ситуации примечательным видится иное. Все эти уставы и закрепленные в них нормы, практическая значимость большинства из которых в условиях конца XIV–XVI вв., когда эти списки были созданы, видится сомнительной и вызывает вопросы, могут рассматриваться как плод правой культуры Руси. Очевидно, что уже в XII в. пришло понимание необходимости унификации действовавших на Руси церковных норм, что не могло быть достигнуто без их распространения в церковной среде. В результате проблема сохранности и распространения таковых памятников в церковной среде как XI–XIII вв., так и более позднего времени нуждается в дополнительных исследованиях, поскольку может быть рассмотрена в контексте практик «документооборота». О плодотворности и перспективности усилий в отмеченном направлении можно судить по целому комплексу публикаций, которые связаны с появлением Вопрошания Кирика Новгородца, купчей Антония Римлянина на землю и его же духовной, вкладной грамоты Варлаама Хутынского (см. подр.: [Духовная Антония Римлянина, 1949, 159–161; Данная Антония Римлянина, 1949, 159; Данная Варлаама, 1949, 161–162; Тихомиров, 1945, 225–241; Янин, 1990, 206–212; Валк, 2000, 531]) или же проблемой подделок⁶.

Вероятно, из митрополичьего и епископских архивов летописцами черпались различные похвалы в адрес почивших княгинь и князей, прежде всего Ольги, Владимира Святославича, Бориса и Глеба, Ярослава Мудрого, Андрея Юрьевича Боголюбского

⁶ Проблема фальсифицированных грамот, присутствовавших в церковной среде, была рассмотрена В. Л. Яниным. При том что практически все выявленные им подделки относятся к более позднему времени, нельзя не признать, что сам факт их появления указывает на их исключительную значимость в жизни монастырей и храмов [Янин, 1990, 353–360].

и др., а также записи о знаковых событиях из жизни кафедр с указанием точных дат и участников — о вступлении архиереев на кафедру, освящениях соборов, смерти и погребениях иерархов. Вероятно, источниками посмертных слов летописцев в адрес князей могли служить тексты, готовившиеся для актов их канонизации или, по меньшей мере, для актов, которые могли санкционировать их особое помятие и почитание⁷. Скорее всего, решение об особом почитании князей мог санкционировать митрополит или местный архиерей⁸. Во всяком случае, в церковной культуре домонгольской Руси культы святых «блаженных» князей хорошо прослеживаются не только на местном, но и на общерусском пространстве. При всей гипотетичности высказанных М. Д. Присёлковым предположений об усилиях князя Ярослава добиться у Константинополя признания святости Владимира Святославича, вслед за выдающимся историком приходится признать, что Борис и Глеб были единственными русскими князьями, чья святость получила признание на общецерковном уровне [Присёлков, 2003, 43–46]. Церковное почитание остальных князей и княгинь, судя по всему, имело местный характер и ограничивалось границами княжеских семей.

Не исключено, что не менее ценным источником для работы книжников могли служить синодики, значение которых для русской церковной истории колоссально⁹. Во всяком случае, исследования последних лет вполне убедительно продемонстрировали возможности этого источника по истории древнерусского общества и общества России раннего Нового времени.

Наконец, еще одним указанием на существование на Руси кафедральных и иных архивов могут служить известия о вступлении иерархов на кафедру, о времени их смерти, об освящении соборов, перенесении мощей, торжественных встречах князей, княжеских иноческих постригах. Точная фиксация этих событий, которая нередко сопровождается описанием происходившего с указанием множества мелких деталей, позволяет предположить, что все эти сведения могли быть почерпнуты летописцем из каких-то записей, отражавших жизнь кафедр.

Впрочем, все указывает на то, что в описываемый период архив, библиотека и ризница еще не были в полной мере разделены. Так, уже приводившаяся выше выдержка из Алексиевского устава связывает обязанности библиотекаря («книгохранильника») и пономаря. Вероятно, вопросы сохранности кафедральных архивов могли оставаться в сфере обязанностей епископских «секретарей» или «хартофилаксов» (хранителей хартий, бумаг, книг, грамот). Именно Хартофилакс Великой церкви (Софии Константинопольской) являлся хранителем патриаршего архива. Анализ деятельности Кирика Новгородского и совопрошателей Илии и Саввы позволяет заключить, что все они выполняли обязанности, характерные именно для епископских секретарей [Гайденко, 2012, 83–92], а их хорошее знакомство с каноническими практиками и нормами

⁷ В рассматриваемом случае приходится признать, что на Руси в описываемый период, кажется, еще не существовало ясного различия почитания общерусских и местночтимых святых князей. Описанный в летописании пример включения имени прп. Феодосия в общерусские синодики для постоянного почитания едва ли решал проблему его общецерковного почитания в Греческой Церкви в целом. В любом случае это была местная практика. Аналогичным образом, кажется, необходимо рассматривать и культы святых князей. Безусловно, к началу монгольского нашествия таковые уже существовали. Примером этого могут служить княжеские захоронения в Киеве, в Вышгороде, во Владимире-на-Клязьме и др., а также образы князей в храмовых росписях Кирилловской церкви Киева [Гайденко, 2020а, 81–94; Гайденко, 2020б, 28–45; Ганшин, 2018, 169–180; Ганшин, 2021, 64–79].

⁸ Весьма показательно, что участвовавший в перенесении мощей Бориса и Глеба митрополит, по словам летописца, не верил в святость погибших братьев и признал таковую только в результате совершившегося во время церемонии чуда [Ипатьевская летопись, 2001, стб. 171–172]. Таким образом, описанные летописцем обстоятельства позволяют предположить, что святитель возглавил службу явно под давлением княжеской воли. Однако именно участие митрополита в перенесении мощей легитимизировало почитание страстотерпцев.

⁹ В данном отношении заслуживают внимания работа Ирины Владимировны Дергачевой [Дергачева, 2011].

указывает на то, что они не просто обладали высоким уровнем грамотности и образования, а имели доступ к епископской библиотеке, по крайней мере к номоканону, хранение которого в описываемый период являлось привилегией святителей¹⁰.

Если вернуться к Студийскому Александрийскому уставу, то упоминание в нем библиотекаря и пономаря вместе позволяет допустить, что местом хранения книг, а, возможно, с ними и документов в обители могла служить ризница. Примечательно, что в списке имущества, якобы присвоенного епископом Ростовским Кириллом, книги стоят в одном ряду с остальными вещами и не выделяются летописцем из комплекса епископского имущества. Данное обстоятельство примечательно еще такой деталью: приведенный летописцем список ценностей хоть и упоминает эти книги, но не содержит их названия.

Как уже было отмечено выше, источники не позволяют однозначно определить, где располагались первые древнерусские церковные архивы. Однако связь древнерусских церковных архивов с ризницей, библиотекой и ценным имуществом дает основание полагать, что местом расположения архивов могли служить «палаты». Основанием для высказанного предположения служит уже приводившееся выше сообщение Киево-Печерского патерика, упоминавшего, что библиотека монастыря сохранялась на «полатах».

По мнению практически всех исследователей, от И. И. Срезневского и М. Р. Фасмера до А. С. Преображенского, «палаты» — калька греческого «*παλάτια*», объединявшая в себе значения многофункционального дворцового и храмового пространства [Срезневский, 1902, стб. 1121–1124; Фасмер, 1909, 154–155; Заграевский, 2010, 182–195; Голубева, 2010, 335–348; Преображенский, 2015 и др.], которое, скорее всего, в русской традиции являлось наиболее теплым. Вероятно, поэтому в дальнейшем отмеченная особенность связала в быденном сознании «полаты» с теплотой, поднятой над полом лавкой для отдыха. В древнерусском соборе «полаты» — это верхние хоры, а точнее — верхние галереи второго яруса, место молитвенного стояния князей и хоров, наиболее теплая и недоступная для посторонних часть храма. Однако в Киево-Печерском монастыре таковые галереи располагались в Успенском соборе¹¹. При всем грандиозном пространстве собора величина этих галерей в нем недостаточна для размещения больших библиотек. Однако она достаточна для хранения на них различных грамот и иных записей. Каменное строение, более благоприятная температурная среда хор, сакральный характер места и одновременно недоступность для посторонних могли обеспечить хранившимся здесь вещам, книгам и документам максимальную защиту, какую в условиях того времени мог предложить монастырь и собор. Данное обстоятельство позволяет предположить, что соборные церкви действительно могли выполнять функции, подобные тем, что выполняют муниципальные и государственные архивы. В данном отношении примечательно, что подобные функции прослеживаются в обязанностях клира Киевской Софии, на что обратил внимание С. А. Высоцкий [Высоцкий, 1966, 61–70 (25-е граффити)], результаты исследования которого нашли поддержку и получили развитие в публикациях В. В. Корниенко, М. М. Дробышевой и Д. М. Котышева [Корниенко, 2018, 414–416; Дробышева, 2020, 130–145; Котышев, 2020]. Как бы ни разрешался вопрос о времени этой покупки и личности Всеволодовой вдовы, запечатленная на стенах собора сделка, связанная

¹⁰ О роли кафедр в сохранении Номоканонов и византийской каноническо-правовой традиции в домонгольской Руси см. подр.: [Белякова и др., 2017, 59–72]. Как это видится, высокая роль епископа в сохранении норм Номоканона в описываемый период могла сохраняться и в силу сложности Номоканона для понимания и использования его статей при выборе епитимии. Отсутствие толкований к первым Кормчим приводила, по мнению исследователя, и к лаконизму формулировок Устава Ярослава, и к тому, что определение «вины» и выбор наказания, «альтернативного» княжескому, всецело возлагался на правящего архиерея [Милов, 2006, 108–109].

¹¹ По мнению М. К. Каргера, хоры-галереи Успенского собора Киево-Печерского монастыря охватывали не только западную часть собора, но также западную и восточную его части [Каргер, 1961, 368].

с покупкой земли Бояна для Кирилловского монастыря, — пример одного из древнейших древнерусских актов, форма и нормы которого очень точно отражали процедуры, характерные для Руси описываемого периода [Гайденоко, 2013, 104–110]. Например, присутствие в записи имен 12 священников-свидетелей в полной мере соответствует древнерусской практике подтверждения законности соглашений [Милов, 1998, 196–202; Милов, 2006, 7–15]. Впрочем, если допустить, что монастырский архив хранился вместе с библиотекой и ризницей, то это позволяет приблизиться к решению по крайней мере двух важных проблем. Во-первых, возникает возможность реконструировать состав архива Киево-Печерского монастыря, а во-вторых, уточнить монастырское послушание прп. Нестора Летописца, личности которого было посвящено специальное сочинение М. Д. Присёлкова [Присёлков, 2009].

Отличное знакомство Нестора Летописца и его продолжателей с документами, которые можно было бы отнести к документам княжеского архива, митрополичьей канцелярии и архиву монастыря, позволяет заключить, что эти документы должны были оставаться для книжников доступными, находиться в значительном объеме и, по меньшей мере, размещаться в одном месте. Поэтому нельзя исключать того, что все упомянутые группы актов и текстов могли храниться в Печерском монастыре либо в качестве документов и артефактов, имевших религиозную и сакральную ценность для обители, либо в качестве черновиков осуществлявшихся в обители переводов, копий протоколов, выписок из церковных судов и епископских соборов, а также копий документов из княжеских архивов (например, договоров с греками). Здесь же могли храниться переписка обители, личные письма монахов и насельников, а также монастырские описи имущества (например, утвари и книг, закупувавшихся в Греции¹²).

Все перечисленное позволяет заключить, что прп. Нестор, скорее всего, при работе пользовался всеми перечисленными документами прямо в обители. Такая доступность документов могла иметь место только в том случае, если бы прп. Нестор по своему послушанию принадлежал к кругу лиц, которые принимали участие в управлении обителью: например, входил в число геронтов монастыря¹³ и/или выполнял послушание «книгохранильщика». Подобная практика управления монашескими общинами присутствовала (как имеет место и сейчас) на Афоне, откуда она, вероятно, и была заимствована [Оспенников, Гайденоко, 2020, 202–214]. Примечательно, что продолжатель труда прп. Нестора Сильвестр также имел непосредственное отношение к управлению обителью, являясь игуменом Выдубицкого монастыря.

При всей гипотетичности некоторых из высказанных суждений, исходящих из косвенных указаний и интерпретаций, опирающихся на крайне краткие фрагментарные указания летописцев, можно заключить, что Печерский монастырь, а вместе с ним, вероятно, и иные обители обладали собственными архивами. Основу архива Печерского монастыря составляла библиотека, личная переписка иноков, копии актов, составлявшихся в митрополичьей и княжеской канцеляриях и др. Местом расположения архива и библиотеки прославленного монастыря являлись полати, или хоры-галереи, второго яруса Успенского собора. Размещение здесь документов, скорее

¹² Например, краткое, но емкое известие о смерти игумена Выдубицкого монастыря Варлаама содержит немногословное известие о привезенном из Константинополя имуществе почившего настоятеля Выдубицкой обители Варлаама [Житие Феодосия Печерского, 1997, 386–389].

¹³ Следы этого совета старцев просматриваются в историях прп. Арефы Черноризца, обращавшегося к старцам по случаю его ограбления, и прп. Никиты [Киево-Печерский патерик, 2004, 386–389, 395, 397]. Примечательно, что в истории прп. Никиты этот совет геронтов, напоминающий афонскую практику управления монастырями через посредство старцев, перечислен поименно. Среди его членов указан и прп. Нестор: «Не могли стерпеть этого преподобные те отцы: Никон-игумен, Пимен Постник, Исая, что был епископом в Ростове, Матфей Прозорливец, Исакий святой Пещерник, Агапит Целитель, Григорий Чудотворец, Никола, бывший после епископом Тмутаракани, Нестор, который написал Летопись, Григорий, творец канонов, Феоктист, бывший после епископом Черниговским, Онисифор Прозорливец. И все эти бононосцы пришли к прельщенному» [Киево-Печерский патерик, 2004, 395].

всего, объяснялось вопросами безопасности. Одновременно с этим есть все основания говорить о том, что прп. Нестор Летописец нес послушание «книгохранильщика» и являлся старцем обители, входя в своего рода совет геронтов обители. Данное обстоятельство и предопределило успех его труда по созданию летописного свода.

Источники и литература

Источники

1. Данная Антония Римлянина (1949) — Данная Антония Римлянина Антониеву монастырю на землю у реки Волхова, купленную им у Смехна и Прохна Ивановых детей // Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Подгот. к печати В. Г. Гейман, Н. А. Казакова, А. И. Копанев [и др.]; под ред. С. Н. Валка; Ин-т истории Акад. наук СССР. Ленингр. отд-ние. М.; Л.: Изд-во и 1-я тип. Изд-ва Акад. наук СССР, 1949 (Ленинград). С. 159.

2. Данная Варлаама (1949) — Данная Варлаама Спасо-Хутынскому монастырю на земле с угодьями, челядью и скотом // Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Подгот. к печати В. Г. Гейман, Н. А. Казакова, А. И. Копанев [и др.]; под ред. С. Н. Валка; Ин-т истории Акад. наук СССР. Ленингр. отд-ние. М.; Л.: Изд-во и 1-я тип. Изд-ва Акад. наук СССР, 1949 (Ленинград). С. 161–162.

3. Духовная Антония Римлянина (1949) — Духовная Антония Римлянина // Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Подгот. к печати В. Г. Гейман, Н. А. Казакова, А. И. Копанев [и др.]; под ред. С. Н. Валка; Ин-т истории Акад. наук СССР. Ленингр. отд-ние. М.; Л.: Изд-во и 1-я тип. Изд-ва Акад. наук СССР, 1949 (Ленинград). С. 159–161.

4. Житие Феодосия Печерского (1997) — Житие Феодосия Печерского / Подг. текста, пер. и коммент. О. В. Творогова // Библиотека литературы Древней Руси / РАН, Ин-т русск. лит. (Пушкинский дом); под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 1997. Т. 1. С. 352–433.

5. Киево-Печерский патерик (2004) — Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси: Т. 4: XII век / Под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 2004. С. 296–489, 641–667.

6. Корниенко (2018) — *Корнієнко В. В.* Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Ч. 8: Південні внутрішня та зовнішня галереї / НАН України, Ін-т української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, Нац. заповідник «Софія Київська». Київ: Горобець, 2018. 680 с.

7. Письмо митрополита Иоанна (2016) — Письмо митрополита Иоанна Ф. Продрому // *Макарий (Веретенников), архим.* Митрополиты Древней Руси (X–XVI) века. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. 1255 с.

8. Лаврентьевская летопись (1997) — Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М.: Языки славянской культуры, 1997. VIII, 733 с.

9. Ипатьевская летопись (2001) — Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М.: Языки славянской культуры, 2001. 648 с.

10. Студийско-Алексиевский устав (2001) — Студийско-Алексиевский устав // *Пентковский А. М.* Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2001. С. 231–420.

11. Шапов (1972) — *Шапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в древней Руси. XI–XIV вв. М.: Наука, 1972. 338, 2 с.

Литература

12. Алексеев (2020) — *Алексеев С. В.* Устное предание в древнерусском летописании XI — начала XII века // Люди и тексты. Исторический альманах. 2020. № 13. С. 11–33.

13. Белякова и др. (2017) — *Белякова Е. В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А.* Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию [Текст] / Институт российской истории Российской академии наук. М.; СПб., 2017. 494, [1] с.
14. Валк (2000) — *Валк С. Н.* Начальная история древнерусского частного акта // *Валк С. Н.* Избранные труды по историографии и источниковедению / Отв. ред. В. Н. Гинев. М.: Наука, 2000. С. 516–555.
15. Высоцкий (1966) — *Высоцкий С. А.* Древнерусские надписи Софии Киевской. XI–XIV вв.: Вып. 1 / Отв. ред. П. Н. Попов. Киев: Наукова думка, 1966. 239 с.
16. Гайденко (2012) — *Гайденко П. И., Фомина Т. Ю.* О церковном статусе Кирика Новгородца и иных составителей «Вопрошания» // *Вестник Челябинского государственного университета.* 2012. № 16 (270). С. 83–92.
17. Гайденко (2013) — *Гайденко П. И., Москалёва Л. А., Фомина Т. Ю.* Церковь домонгольской Руси: иерархия, служение, нравы: монография. М.: Университетская книга, 2013. 150 с.
18. Гайденко (2020а) — *Гайденко П. И.* Когда князь становился святым? Несколько наблюдений о феномене святости древнерусских князей XI–XIII вв. // *Палеорусия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях.* 2020. № 1 (12). С. 81–94.
19. Гайденко (2020б) — *Гайденко П. И.* Когда князь становился святым? Несколько наблюдений о феномене святости древнерусских князей XI–XIII вв. (Продолжение) // *Novogardia.* 2020. № 4 (8). С. 28–45.
20. Гайденко (2022) — *Гайденко П.* Лист Йоанна Продрома: візантійський снобізм чи відчай інтелектуала? (Кілька зауважень про руські реалії другої половини XI ст.) // *Byzantinoucrainica.* 2022. Vol. I. С. 50–61.
21. Ганшин (2018) — *Ганшин О. В.* Сакральна організація князівської усипальні Кирилівської церкви Києва та датування її фрескових розписів // *Славістична збірка / НАН України, Інститут української археології та джерелознавства імені М. С. Грушевського.* Київ, 2018. Вип. IV. С. 169–180.
22. Ганшин (2021) — *Ганшин О. В.* Історіографічний парадокс двох ктиторських композицій у Кирилівській церкві Києва // *Novogardia* 2021. № 1. С. 64–79.
23. Голубева (2010) — *Голубева А. А.* К вопросу о функциональном назначении полатей (хор) в древнерусском зодчестве: место князя или женская галерея // *Труды Государственного Эрмитажа.* СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2010. Т. LIII: Архитектура Византии и Древней Руси IX–XII веков. Материалы международного семинара 17–21 ноября 2009 года. С. 335–348.
24. Голубинский (1997) — *Голубинский Е. Е.* История Русской церкви / [Репр. изд.]. М.: Крутицкое Патриаршее подворье: О-во любителей церковной истории, 1997–2002. (Материалы по истории Церкви). Т. 1, [1]: Кн. 16: Период первый, киевский или домонгольский: Первая половина тома. М.: Крутицкое патриаршее подворье: О-во любителей церков. истории, 1997. XXIV, 968 с.
25. Дергачева (2011) — *Дергачева И. В.* Древнерусский Синодик: исследования и тексты / Российская акад. наук, Ин-т философии. М.: Кругъ, 2011. 398, [6] с.
26. Дробышева (2020) — *Дробышева М. М.* Граффито No 25 из Софии Киевской: что мы знаем о покупке «Бояновой земли»? // *Вестник Пермского университета. История.* 2020. № 1 (48). С. 130–145.
27. Заграевский (2010) — *Заграевский С. В.* О предназначении полатей (хор) в древнерусских храмах // *Материалы Межрегиональной краеведческой конференции (24 апреля 2009 г.). Сборник статей / [Редкол: М. А. Барашев и др.; сост. Т. Б. Шестернина].* Владимир: Владимирская областная универсальная научная библиотека им. М. Горького, 2010. С. 182–195.
28. Каргер (1961) — *Каргер М. К.* Древний Киев: в 2 т. / Отв. ред. Н. Н. Воронин. Л.: Ленингр. отд. Изд-ва АН СССР, 1961. 661 с.
29. Каштанов (2014) — *Каштанов С. М.* Исследования по истории княжеских канцелярий средневековой Руси / Отв. ред. В. Л. Янин. М.: Наука, 2014. 674 с.
30. Котышев (2020) — *Котышев Д. М.* Надпись о «Бояней земле» из Киевской Софии: о ранней традиции заключения поземельных сделок в Древней Руси // *Электронный*

научно-образовательный журнал «История». 2020. Т. 11. Вып. 6 (92). URL: <https://history.jes.su/s207987840010691-9-1/> (дата обращения: 23.02.2022). DOI: 10.18254/S207987840010691-9.

31. Макарий Булгаков (1995) — *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской церкви. Кн. 2: История Русской церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриарха. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского м-ря, 1995. 702, [1] с.

32. Меньшиков (2009) — *Меньшиков А. В.* Архивы Византии X–XV вв.: дис. ... канд. ист. наук: 05.25.02 / [Место защиты: Рос. гос. гуманитар. ун-т (РГГУ)]. М., 2009. 156 с.

33. Меньшиков (2005) — *Меньшиков А. В.* Из истории архивов Византийской церкви X–XV вв. // Отечественные архивы. 2005. № 4. С. 38–48.

34. Милов (1998) — *Милов Л. В.* Об «изводе пред 12 человека» Правды Ярослава // Культура славян и Русь: Сб. ст. к 90-летию академика Б. А. Рыбакова. М.: Наука, 1998. С. 196–202.

35. Милов (2006) — *Милов Л. В.* По следам ушедших эпох: статьи и заметки / Отд. Историко-филологических наук РАН. М.: Наука, 2006. 730 с.

36. Оспенников, Гайденко (2020) — *Оспенников Ю. В., Гайденко П. И.* Церковный суд на Руси XI–XIV веков. Исторический и правовой аспекты: монография / Ю. В. Оспенников, П. И. Гайденко; Санкт-Петербургская духовная академия, Общество изучения церковного права им. Т. В. Барсова («Барсовское общество»). СПб.: Изд-во СПбПДА, 2020. 260 с.

37. Панях (1994) — *Панях В. М.* Время возникновения древнерусского частного акта (историографические заметки) // Вспомогательные исторические дисциплины. СПб.: Дмитрий Буланин, 1994. Т. XXV. С. 19–40.

38. Панова (2018) — *Панова В. И.* Духовенство Руси XII века по материалам Ипатьевской летописи: монография. Воронеж: Научная книга, 2018. 409 с.

39. Папакин (2018) — *Папакін Г.* Київська «академія Ярослава Мудрого» XI ст.: наукова гіпотеза М. Грушевського та її джерела // *Ucrainica Mediaevalia*. 2018. № 1. С. 23–30.

40. Поньрко (1992) — *Поньрко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси, XI–XIII вв.: Исслед., тексты, пер. / Н. В. Поньрко; Отв. ред. Д. С. Лихачев; Рос. АН, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом). СПб.: Наука: Санкт-Петербург. отд-ние, 1992. 215, [1] с.

41. Преображенский (2015) — *Преображенский А. С.* Между храмом и дворцом: «полати» древнейших русских соборов (к вопросу о происхождении термина) // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2015. Т. 6. Вып. 1 (34). URL: <https://history.jes.su/s207987840000948-1-2/> (дата обращения: 23.02.2022).

42. Присёлков (2009) — *Присёлков М. Д.* Нестор летописец. СПб.: Русский Миръ, 2009. 153, [2] с.

43. Присёлков (2003) — *Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб.: Наука, 2003. 244, [1] с.

44. Срезневский (1902) — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб.: издание Отд-ния рус. яз. и словесности Императорской акад. наук, 1902. Т. 2. Стб. 1121–1124.

45. Тихомиров (1963) — *Тихомиров М. Н.* Городская письменность в древней Руси XI–XIII веков // Труды отдела древнерусской литературы. Л.: Изд-во АН СССР, 1963. Т. 9. С. 51–66.

46. Тихомиров (1945) — *Тихомиров М. Н.* О частных актах в древней Руси. Исторические записки. М., 1945. Т. 17. С. 225–244.

47. Фасмер (1909) — *Фасмер М. Р.* Греко-славянские этюды. 3. Греческие заимствования в русском языке // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб.: Тип. Имп. Академии Наук, 1909. Т. 86. VII, 236, 2 с.

48. Юшков (1989) — *Юшков С. В.* Устав кн. Владимира (историко-юридическое исследование) // С. В. Юшков: [Сборник] / Отв. ред. О. И. Чистяков; [Авт. вступ. ст. С. И. Штамм]. М.: Юрид. лит., 1989. С. 71–335.

49. Янин (1990) — *Янин В. Л.* Новгородские акты XII–XV вв. Хронологический комментарий. М.: Наука, 1990. 384 с.

Н. В. Салоников, К. В. Суториус

Новгородская архиерейская школа и «разбор» духовенства 1736–1738 гг.

УДК 94(470)"1736/1738"+271.2-9

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_294

Аннотация: В статье рассматривается, каким образом небезызвестный в историографии сюжет о «разборе» духовенства в годы правления Анны Иоанновны преломился в истории Новгородской архиерейской школы. Диахронический подход к источникам, которые уже привлеклись к изложению истории о «разборе», а также сопоставление их с источниками по истории архиерейской школы показывают, что вопрос об образовании церковнослужительских детей во второй половине 30-х гг. XVIII в. актуализировался именно в ходе «разбора» детей духовенства и оказался, в частности, связанным с тем, что по распоряжению новгородского вице-губернатора были взяты на военную службу несколько учеников Новгородской архиерейской школы. В ходе преодоления возникшего между губернской администрацией и управителями архиерейского дома конфликта в административном сознании утверждается связь между образованием церковнических детей, их возрастом и освобождением от военной службы. Закрепившие эту связь императорские указы от 7 и 25 сентября 1737 г. создали ситуацию, в которой церковнослужителям стало выгодным отдавать своих детей учиться в школу, что привело к росту спроса на образовательные услуги, возникновению сети школ (семинарий) для детей церковнослужителей, созданных по модели иезуитских коллегиумов, и к широкому распространению образования среди духовенства, чего не смогли достичь указы петровского времени. В Новгородской архиерейской школе число учеников в ходе «разбора» увеличилось в несколько раз.

Ключевые слова: Новгородская архиерейская школа, Св. Синод, духовенство Русской Православной Церкви, «разбор» духовенства, императрица Анна Иоанновна.

Об авторах: **Николай Вячеславович Салоников**

Кандидат исторических наук, доцент кафедры всемирной истории и международных отношений Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого; старший научный сотрудник отдела использования документов Государственного архива Новгородской области.

E-mail: salonikov@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6094-2038>

Константин Владимирович Суториус

Кандидат исторических наук, старший преподаватель департамента филологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург.

E-mail: sutorius@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5692-8076>

Для цитирования: Салоников Н. В., Суториус К. В. Новгородская архиерейская школа и «разбор» духовенства 1736–1738 гг. // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 294–315.

Финансирование: Исследование выполнено при поддержке научного фонда НИУ ВШЭ.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Nikolay V. Salonikov, Konstantin V. Sutorius

The Novgorod Bishops' School and the "Breaking Up" of Clergy in 1736–1738

UDK 94(470)"1736/1738"+271.2-9

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_294

Abstract: The article discusses how the story about the "breaking up" of the clergy during the reign of Anna Ioannovna, not unknown in historiography, was reflected in the history of the Novgorod bishops' school. The diachronic approach to the sources that have already been involved in the presentation of the history of the "breaking up", as well as their comparison with sources on the history of the bishops' school, show that the question of the education of the children of clergy in the second half of the 1730s was actualized during the "breaking up" of the children of the clergy and turned out, in particular, to be connected with the fact that, by order of the Novgorod vice-governor, several students of the Novgorod bishops' school were taken into military service. In the course of overcoming the conflict that arose between the provincial administration and the rulers of the bishops' school, the connection between the education of church children, their age and exemption from military service is affirmed in the administrative consciousness. The imperial decrees of September 7 and 25, 1737, which consolidated this connection, created a situation in which it became profitable for clergy to send their children to school, which led to an increase in demand for educational services, the emergence of a network of schools and seminaries for the children of clergy, created according to the model Jesuit collegia, and to the wide dissemination of education among the clergy, which the edicts of Peter's time could not achieve. In the Novgorod bishops' school, the number of students increased several times during the "breaking up".

Keywords: Novgorod Bishops' School, Holy Synod, Russian Orthodox Church clergy, Empress Anna Ioannovna.

About the authors: **Nikolay Vyacheslavovich Salonikov**

Ph.D. in History, Associate Professor at Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Senior Researcher at the Novgorod Region State Archive.

E-mail: salonikov@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6094-2038>

Konstantin Vladimirovich Sutorius

Ph.D. in History, Senior Lecturer at the National Research University Higher School of Economics, St. Petersburg.

E-mail: sutorius@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5692-8076>

For citation: Salonikov N.V., Sutorius K.V. The Novgorod Bishops' School and the "Breaking Up" of Clergy in 1736–1738. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 294–315.

Funding: The research was carried out with the support of the Science Foundation HSE University.

Отношения между светской и духовной властью на протяжении всего XVIII столетия складывались непросто и неоднозначно. Сложными они были и во время правления императрицы Анны Иоанновны. Яркой иллюстрацией этого стал эпизод о так называемом «разборе» духовенства 1736–1738 гг., который не только потряс всю Православную Церковь, но и коснулся учебных заведений, находившихся в ее ведении, оказав, пожалуй, самое большое влияние на развитие системы образования для выходцев из духовного сословия в XVIII в.

Сюжет о «разборе» духовенства подробно рассматривал в своих исследованиях, посвященных политике правительства Анны Иоанновны в отношении Православной Церкви, Б. В. Титлинов [Титлинов, 1904, 86–121; Титлинов, 1905]. Хотя его труды основаны на большом количестве архивных материалов, главным образом из архива Св. Синода, а также на уже опубликованных документах, автор в них нередко занимает позицию, которую мы бы скорее назвали позицией обличителя, чем исследователя. Он непрерывно сетует на то, что светская власть («правительство») ставила «на первый план интересы общегосударственные», когда они сталкивались с интересами духовного сословия. Распоряжения и меры правительства он называет скоропалительными, непоследовательными, противоречивыми, исходящими из не соответствующих действительности представлений (в частности, из представления о том, что «духовное сословие переполнено праздными людьми»), идущими вразрез с жизненным опытом и потому недолговечными. Ученый, ловко пользуясь средствами риторики, манипулирует чувствами читателя, вызывая у него, с одной стороны, сочувствие к представителям духовного сословия (за исключением, пожалуй, архиеп. Феофана (Прокоповича)), какими бы ни были их действия, а с другой, неприязнь к правительству и негативное отношение к его непопулярным в среде духовенства мерам¹. Автор рассматривает «разбор» духовенства времени русско-турецкой войны 1735–1739 гг. отдельно от политики «правления» в отношении сословий в целом. В результате «разбор» представляется мероприятием, которое коснулось только духовного сословия. Однако, как показывают современные исследования, «разбору», который начался в 1736 г., были подвергнуты дети не только духовенства, но также дворян и «разночинцев» [Петрухинцев, 2014, 668–687].

«Разбор» духовенства был непосредственно спровоцирован событиями начавшейся в 1735 г. очередной русско-турецкой войны. В 1736 г. после тяжелой интервенции в Крым армия особенно нуждалась в пополнении, и правительство решило для этой цели воспользоваться людскими ресурсами, в частности, духовного ведомства. 28 сентября 1736 г. был издан указ о «разборе» духовенства, который в п. 1 предписывал: «Из синодалных, архиерейских дворян и монастырских слуг и детей боярских и их детей, также протопопских, поповских и диаконыхских и прочего церковного причта детей, и самих недействительно служащих дячков, неположенных в подушный оклад, которым находится число немалое, для нынешней к укомплектованию армии и гарнизонов нужды взять в службу годных 7000 человек» (Полное собрание, 1905, № 3013, 357b). Для этой цели в п. 3 указа приказано было переписать как детей священно- и церковнослужителей, так и их самих и «из них оставить действительно при церквях служащих, сколько таких при каждой церкви быть определено, да сверх того по необходимой нужде для произведения на умершие и прочие убылые места... из недействительных толикое ж число, сколько действительно служащих при каждой

¹ Например, при изложении указа 7 сентября 1737 г. ученый восклицает: «Но как же быть с церковью, как быть с алтарями, требующими постоянно новых служителей? Для них довольно малых и старых», — и заканчивает это изложение словами: «Мудрые государственные люди, очевидно, были плохие канонисты и лучше бы им не ссылаться на церковные правила». Чуть ниже, приводя слова из распоряжения Кабинета о негодных в военную службу, «в праздности жить позволено быть не может, ибо, по Святому писанию, праздность всему злу корень» (ПСЗРИ, 1830, № 7533, именной указ 10 марта 1738 г. поручику Воейкову о церковниках Пензенской епархии), Титлинов восклицает: «Трудно было более нектати проявить свои богословские познания» [Титлинов, 1905, 239, 241–242].

церкви быть определено» (Полное собрание, 1905, 359а). Тех же, которые окажутся не определены ни к церквям, ни, по состоянию здоровья, в военную службу, надлежало «приписывать к посадам и определять по канцеляриям». Также указ предписывал не брать в службу тех детей священно- и церковнослужителей, которые «ныне имеются до сего времени определенные в святейшем Синоде и в прочих Синоду подчиненных местах и в архиерейских домах канцеляристами и копиистами» (Полное собрание, 1905, 359b). Наконец, малолетние дети, «которые при переписи явятся ни в воинскую, ни в церковную службу еще не годны», должны были «остаться в ведомстве Святейшего Синода для определения в школы и произведения на места оставленных при церквях».

Отдельный, 6-й, пункт указа был посвящен служителям духовного ведомства и их детям, которые не были у присяг 1730 и 1731 гг. Речь шла о присяге на верность императрице, к которой в марте 1730 г. были приведены все подданные государства, в том числе и духовенство, и о присяге на верность будущему наследнику престола, объявленной в декабре 1731 г. В Новгородской епархии, по указу из Тайной канцелярии новгородскому вице-губернатору от 25 июля 1734 г., дела о не присягавших рассматривала специально учрежденная следственная комиссия «о секретных делах», которая состояла из вице-губернатора и представителей архиерейского дома (Полное собрание, 1905, 439b; РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 115, 206)². Этих-то детей духовенства, которые не принесли присягу, предписывалось «разобрать немедленно и из них всех годных в службы, сколько по разбору явится, кроме тех, кои из церковников и из церковнических детей хотя и не были у присяг, но после указов по следствию от коммисии к тем присягам приведены и как в попы и диаконы посвящены, так и в прочий церковнический причет произведены, взять в солдаты немедленно, дабы видя то, другие так безстрашно чинить не отважились» (Полное собрание, 1905, № 3013, 360).

В Новгороде «разбор» коснулся также и архиерейской школы, что привело к конфликту между светской и духовной властью. Рассмотрению этого конфликта, а также его последствий посвящено наше исследование, которое основывается на изучении фактически только одного дела, хранящегося в фонде «Канцелярии Св. Синода» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379; Описание документов и дел, 1906, 463–479).

Новгородская архиерейская школа уже неоднократно становилась предметом внимания историков [Прилежаев, 1877; Вознесенская, 2005]. Однако истории школы в 1727–1737 гг. и, в частности, времени «разбора» духовенства 1736–1738 гг. в литературе внимания было уделено крайне мало. Причина этого, как представляется, заключается в том, что историкам почти не были известны источники, относящиеся к истории школы этого периода, и только в последнее время стали появляться публикации, которые такого рода источники вводят в научный оборот (Новгородский архиерейский дом, 2016, 21–25, 133, 300–301); [Салоников, Суториус, 2018].

О том, что представляла собой Новгородская архиерейская школа накануне «разбора» 1736 г., мы можем судить на основании нескольких дел из фонда «Канцелярии Св. Синода» РГИА: дело о смерти архиеп. Феофана (Прокоповича) (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 318), дело об учреждении по епархиям школ (РГИА. Ф. 796. Оп. 19. Д. 288) и дело о доставке в Синод ведомостей обо всех подведомственных ему школах (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 326).

Согласно ведомости о церемонии, которая состоялась при погребении тела архиеп. Феофана (Прокоповича) в Новгороде (19 сентября 1736 г.), в процессии, сопровождавшей гроб владыки из Антониева монастыря в Софийский собор, шли «Новгородския архиерейския школы ученики в стихарях с перевязями черной материи по 5 человек в ряд, 53 человека» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 318. Л. 40). В том же деле имеется составленная в конце 1736 г. ведомость о доходах Новгородского архиерейского дома и о необходимых расходах на содержание его разного рода служителей,

² В ГАНО сохранилось списки дворян архиерейского дома и их детей, а также детей священно- и церковнослужителей, бывших и не бывших на присяге в 1730 и 1731 гг. (ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 372, 373).

где указано, что «на содержание школ учителем трем, каковых хотя ныне при тех школах не имеется, но впредь быть надлежат» необходимо было выдать учителям греческого и латинского языка по 100 рублей денег каждому и по 50 четвертей хлеба, учителю «славенороссийского» языка 50 рублей и 25 четвертей, а «имеющимся ныне в наличии при тех школах учеником греколатинским 16, славенской [школы] 54» предполагалось выдать каждому по 8 рублей и по 5 четвертей хлеба (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 318. Л. 364 об. — 365). Здесь не вполне понятным оказывается указание на «греколатинских» школьников. Что изучали они: оба ли языка одновременно, или одни — один, а другие — другой? В «славенской» школе изучали церковнославянский язык. Кроме того, вызывает недоумение указание на то, что учителей языков «не имеется», но при этом есть ученики. Наличие учеников в школе в 1736 г. засвидетельствовано также направленной 28 августа 1738 г. в Синод ведомостью «о школах и учениках в Великоновгородском архиерейском доме обретающихся» (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 326. Л. 549–608), согласно которой в школе находились ученики, поступившие в школу начиная с 1732 г.

Б. В. Титлинов указывает как на главный нормативный документ в деле о «разборе» духовенства на упомянутый выше именной указ от 28 сентября 1736 г. (ПСЗРИ, 1830, № 7070, 943b–948b; Полное собрание, 1905, № 3013, 357b–362a). Однако в доношении Новгородской консистории в Синод 26 ноября 1736 г. о ходе разбора церковников, которые не были у присяг 1730 и 1731 гг., в качестве основания для разбора назван указ из Синода, полученный в Новгородском архиерейском доме 22 октября 1736 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 38). Судя по особенностям текста, речь здесь идет, по-видимому, об указе Синода от 11 октября 1736 г. (Полное собрание, 1905, № 3019, 367a–376a)³. Примечателен контекст, в котором доношение было послано. Новгородская губернская администрация пожаловалась в Синод, что из Новгородского архиерейского разряда не были представлены ведомости о подлежащих «разбору» лицах. В ответ на это 10 ноября 1737 г. Синод, пригрозив страшными карами, потребовал, чтобы разряд немедленно прислал ведомости в губернию (Полное собрание, 1905, № 3029, 392b–393). Эта жалоба оказалась одним из первых свидетельств тех трудностей в отношениях между губернской администрацией и епархиальным начальством, которые неоднократно возникали на протяжении разбора.

На основании этого указа 9 и 11 ноября 1736 г. были разосланы по епархии находящиеся на пропитании в монастырях служилые люди для того, чтобы обеспечить отправку в Новгород к смотру «церковников и священно и церковнослужительских детей» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 38 об.). В специально учрежденную из представителей губернской канцелярии, с одной стороны, и Новгородского архиерейского дома, с другой, комиссию «о разборе церковников и прочих чинов»⁴, во главе которой стоял новгородский вице-губернатор полковник Александр Бредихин, были «собраны

³ В указе 28 сентября 1736 г., в п. 6 (в ПСЗРИ это п. 2) написано: «не бывших у присяг... всех губернаторам и воеводам обще же с епархиальными архиереями разобрать немедленно... о том в Сенат прислать ведомости» (см.: (ПСЗРИ, 1830, № 7070, 947a; Полное собрание, 1905, № 3013, 360)). Синодальный указ от 11 октября включает текст императорского указа от 28 сентября и распоряжения самого Синода. В п. 6 этих распоряжений говорится (совпадения с доношением консистории выделены курсивом): «при разборе оных не присягавших быть... в губерниях и провинциях, в епархиях обретающихся, с губернаторами и воеводами архиереям, *а где архиереев нет, тех архиерейских домов управителям...* о том в Синод и в Сенат прислать именные ведомости» (Полное собрание, 1905, № 3019, 375), — в доношении Новгородской консистории читаем: «не бывших у присяг всех губернаторам и воеводам обще с епархиальными архиереи *(а где архиереев нет, тех архиерейских домов с управителями)* розобрать немедленно... о том в святейший Синод и в правительствующий Сенат прислать именные ведомости».

⁴ В деле о «разборе» новгородского духовенства упоминается еще «следственная о секретных делах комиссия», которая рассматривала дела тех, кто не принес присяги 1730 и 1731 гг. Однако, как заметил еще Б. В. Титлинов, не вполне понятно, функционировали ли обе комиссии одновременно во время «разбора», или следственная комиссия в это время уже не работала [Титлинов, 1905, 222].

и в той комиссии сего ж ноября 17, 18, 24 и 25 чисел при смотре разбираны» находившиеся в Новгороде и его пригородах священно- и церковнослужители и их дети. В результате смотров, которые были проведены в эти дни, «явилось за старостию и за болезнями и за малолетством в военной службе быть негодных семдесят человек», а годных оказалось 108 человек, которые 20 и 25 ноября, соответственно, были отосланы к находившемуся в Новгороде «для приема рекрут маэору санкт-питебурхскаго гарнизона Владыкину» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 39).

В деле находится «Копия ис подлинных списков написанных в салдаты при учиненных в новгородской о разборе церковников и прочих чинов комиссии смотрах и разборах Новгородской епархии церковником и священно и церковническим детем и прочих чинов людем, которые в новгородской же следственной о секретных делах комиссии решены и к присягам приведены и в присланной из Новгородской губернской канцелярии имянной ведомости написаны, кои для определения в гварнизонные полки отосланы к маэору Владыкину» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 40–62 об.), где в разделе «По списку ноября 24 дня» под №№ 96–98 значатся «Архиерейския школы школьники: Мануйла Максимов, понамарев сын Сергей Петров, Семен Семенов подьяк» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 47). Из заголовка документа видно, что дело упомянутых трех «школьников» рассматривалось еще «следственной о секретных делах комиссией», которая вела следствие о тех, кто не принес присяг. Это подтверждает «Список учиненной ис прежняго с розметками списка написанным в салдаты церковникам и их детем, которые по протоколу учрежденной о разборе церковников и прочих чинов комиссии оставлены на особливое той комиссии рассмотрение для надлежащаго по силе присланного ея императорскаго величества имянного о том разборе указа за неимением ныне при нижеписанных церквах церковников в причет определения» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 74–76 об.). Здесь же были указаны даты посвящения школьников в подьяки и даты, когда дела их рассматривались в «следственной комиссии». Под заголовком «Архиерейские школы школьники» в списке значатся (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 76):

№	Звание церквей и написанных в салдаты церковников и церковнических детей	По поданным скаскам, где сколько священно и церковнослужителей обретается и кого где не имеется	
20	Мануйла Максимов.	Посвящен в подьяка апреля 8 числа 1735 года. В комиссии решен мая 30 дня 1735 года.	В салдаты.
21	Пономарев сын Сергей Петров.	Посвящен в подьяка генваря 26 дня 1735 года. В комиссии решен мая 13 числа 1735 года.	Тож.
22	Семен Семенов подьяк.	Посвящен в подьяка августа 25 дня 1734 года. В комиссии решен мая 30 дня 1735 года.	Тож.

Отсюда видно, что все трое еще в мае 1735 г. были определены в солдаты, но не были отправлены на службу потому, что еще не было принято решение о назначении церковнослужителей в соответствующих церквах. 6 декабря 1736 г. новгородская комиссия «о разборе церковников и протчих чинов» доносила в Синод, что по указу, полученному 22 октября, «написано в салдаты и другие чины сто двадцать три человека», которые в ноябре были отосланы к майору Владыкину (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 92 об.). В том же доношении комиссия сообщала, что «декабря 1-го дня новгородскаго архиерейскаго дому эконоом монах Герасим доносил в комиссии, что вышеозначенного ноября 25-го дня взяты из домовоной греко-латинской школы ученики Петр Макарьев, Михайло Ермолаев (которые в присланной из новгородской

следственной о секретных делах комиссии в помянутую комиссию ведомости показаны — Петр Макарьев поповым сыном, а Михайло дяконовым сыном, а не школьниками), Семен Семенов подьяк, Сергей Петров и Мануил Максимов и определены в салдаты, а по указу ея ж императорскаго величества, присланному из святейшаго правительствующаго Синода в прошлом 731-м году ноября 29-го числа, велено священно и церковнослужителских детей принимать в школы и в надежду священства обучать в тех школах» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 92 об.).

Возникает, конечно, вопрос, почему Петр Макарьев и Михаил Ермолаев в ведомости, присланной из Новгорода, названы не школьниками. Нам не известен поименный список учеников школы 1736 г., и, возможно, к началу «разбора» оба они уже не были учениками архиерейской школы. Если это так, то эконом архиерейского дома Герасим сообщил в комиссии заведомо неверные сведения, включив этих двух человек в свое «ведение» для того, чтобы избавить их от военной службы. Однако возможна и другая интерпретация, связанная с широкой трактовкой слова «школьник»⁵.

К доношению прилагалась копия представленного экономом Герасимом «ведения» о том, в «каковых оные ученики науках обращались» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 94). Это «ведение» оказывается чрезвычайно интересным и важным документом по истории Новгородской архиерейской школы середины 30-х гг., поскольку оно показывает, какие предметы входили в программу обучения школы в это время. Из пяти указанных здесь человек больше всего изучил, согласно «ведению», Михаил Ермолаев, который освоил «славенскую грамматику, законное десятословие, молитву Господню, Символ веры, Блаженства евангелская с толкованием, петь, по-гречески читать, писать речей 25 глав и грамматики 5 частей, по-латине читать, писать речей 25 глав, склонения имен, спряжения глаголов и несколько разговоров и осмочастие». Это означает, что кроме начального обучения («законное десятословие, молитва Господня, Символ веры, Блаженства евангелская с толкованием, петь») он прошел грамматику церковнославянского, греческого и латинского языков. Также греческий и латинский учили Петр Макарьев

⁵ В Новгородской епархии школа во времена ее основателя, митр. Иова, рассматривалась вместе с «гошпиталями» как часть большого социального проекта и, возможно, она продолжала так рассматриваться в последующее время, поскольку дохода в епархиальный бюджет не приносила. Ведомости о «школьниках» представлялись вместе с ведомостью о сиротах, подкидышах, больных и стариках, которые находились на содержании архиерейского дома (см.: (Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Оп. 1. Д. 114. Л. 1–40. Опубликовано: Великий Новгород, 2007, 281–314; ГАНУ. Ф. 480. Оп. 1. Д. 167. Л. 5–10, 15–18 об. Опубликовано: Новгородский архиерейский дом, 2016, 21–25)). Согласно кажущейся очень убедительной гипотезе Максима Яременко, по крайней мере в 30-е гг. XVIII в. в Гетманской и Слободской Украине слово «школьники» обозначало не учеников школы, а тех, кто при школе жил: сирот, неимущих, пришедших людей. Поэтому в числе «школьников» можно встретить и лиц уже со своими детьми, и лиц старше 20 и даже 30 лет. М. Яременко также обращает внимание на то, что документы того времени избегают называть учеников Киево-Могилянской академии «школьниками», хотя ученики в ней были разделены по классам, называемым «школами» [Яременко, 2014, 326–331]. Возможно, и в Новгородской епархии в 20–30-е гг. слово «школьник» употреблялось не для обозначения собственно учеников, а для обозначения тех, кто не могли содержать себя и находились на иждивении епархии (сироты, подкидыши, инвалиды, больные, старики), или тех, кто не могли обеспечить себя жильем. Похожее употребление слова «школьник» можно встретить и в деле из архива Синода 1732 г. о том, чтобы разрешить постриг в монашество «школьника» Якова Безстужева из Астрахани, который по причине того, что был вдовцом, не мог быть диаконом (Описание документов и дел, 1902, № 8, 16–17). Здесь же упоминается «школьник» Андрей Чубовский, который «состоял при астраханской губернской канцелярии». Ни «школьник», который женился и уже успел овдоветь, ни «школьник»-канцелярист не были учениками: по доношению в Синод астраханского преосвященного Илариона 2 мая 1732 г. содержать школу при архиерейском доме для поповских детей у епархии не было средств, «да и учеников не было» (Описание документов и дел, 1913, № 386, 545–547). Возможно, Михаил Ермолаев и Петр Макарьев содержались за счет своих родителей или опекунов, поэтому не были указаны в числе «школьников». Светские же чиновники (знали они об употреблении слова «школьник» или нет — другой вопрос) ссылаются на это умолчание для того, чтобы оправдать свои действия.

и Сергей Петров. Семен Семенов учил греческий. Меньше других, согласно «ведению», изучил Мануил Максимов: «законное десятословие, молитву Господню, Символ веры, Блаженства евангелская с толкованием, писать, петь, славенския грамматики». Из пяти указанных лиц только имя Михаила Ермолаева мы находим в известных списках учеников Новгородской школы предшествующего времени: «дьяконской» сын Михаил Ермолаев значится в ведомости 1727 г. среди учеников школы при Знаменской церкви под № 48 в группе учеников, которые «обучены азбуки и часослова» (РГИА. Ф. 796. Оп. 8. Д. 223. Л. 147⁶). Имена трех школьников — Михаила Ермолаева, Петра Макарьева и Сергея Петрова — мы находим в доношении иподиакона Софийского собора Федора Максимова архиепископу Феофану (Прокоповичу) об обучении детей в архиерейской школе, датированном январем 1733 г. (ГАНУ. Ф. 480. Оп. 1. Д. 272. Л. 16. Опубликовано: Новгородский архиерейский дом, 2016, 301). В доношении Федор Максимов писал, что в разных месяцах 1732 г. по указу владыки в школу были приняты десять человек, среди которых шесть человек изучили букварь: Косьма Стефанов, Михаил Ермолаев, Алексей Ермолаев, Петр Макариев, Игнатий Алексеев, Феофан Авдиев, а четверо заканчивают изучение букваря: Сергей Петров, Никита Епифанов, Стефан Иоаннов и Игнатий Стефанов. Федор Максимов указывал также, что этим ученикам «по обучении букваря учено гречески читать и писать, а потом грамматика, а которые не весьма острые и гречески читать не могут, тем славенская грамматика учена» (ГАНУ. Ф. 480. Оп. 1. Д. 272. Л. 16). В доношении Федора Максимова не названы имена Семена Семенова и Мануила Максимова, которые поступили в школу позднее и по этой причине, очевидно, успели изучить меньше остальных.

Эконом Герасим «требовал, чтоб о вышеозначенных учениках рассмотрение учинено было по силе ея императорскаго величества указов, дабы впредь имеющимся в школах учеником во учении препятственного страха не было, а к произвождению на убылые места в священно и церковнослужители уповаемая надежда неотменно им имела, а школам умаления не произошло» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 93). Комиссия сочла, что по доношению эконома «без особого ея императорскаго величества указу означенных школьников исключить из салдатства невозможно», поэтому просила у Синода «на оное определить указом». Кроме вице-губернатора Александра Бредихина доношение подписали члены комиссии Антоний, архимандрит Антоновский, и Евфимий, архимандрит Клопский.

Конфликт нарастал, и 6 января 1737 г. из губернской администрации было направлено в Синод доношение о том, что управители Новгородского архиерейского дома остановили разбор не присягавших церковнослужителей и их детей, заявив, что не следует брать в солдаты тех, кто по решению комиссии к присягам приведены, хотя они «в попы и дьяконы не посвящены, и в протчие церковные чины не произведены». Губернская администрация требовала у Синода на это специального указа. 14 января об этом же она доносила еще раз (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 185, 189).

Дело, однако, приняло несколько иной оборот, и вместо ожидаемого разъяснения Синод 14 января 1737 г. обратился к Сенату с «ведением»⁷, в котором просил Сенат направить в Новгородскую губернию «с пристойным подтверждением» указ, чтобы «утеснения и обиды впредь чинено не было» церквам святым «отображением от них действительных церковников и священноцерковнослужительских детей», которые хотя и не принесли присягу в установленное время, но затем, до указа о разборе, к присягам были приведены и потом были определены в действительные церковнослужители или назначены в резерв «на выбылые места», и, кто «в салдаты отмечены, а не отданы, тех к церквам своим возвратить по прежнему» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 206 об.). Новгородский же вице-губернатор, по словам Синода, несмотря на указ о «неприсягавших, а потом по указам к тем присягам приведенных» и на неоднократные «о силе того указа духовных в коммисии с ним обретающихся персон

⁶ Номера листов указаны по карандашной нумерации.

⁷ Протокол Синода с данным определением датируется 14 января (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 190–199 об.).

представления», не только не оставил при церквях необходимого по штату числа клириков и равного им по числу количества кандидатов на замещение освобождающихся мест, «но и последних действительных причетников от неких церквей отнял и взял в салдаты, а в том числе несколько и школьников, которые в надежду священства в архиерейской школе обучаемы были, и несколько ж иподьяков побрал». В связи с этим Синод просил «у него, вице-губернатора, как в правительствующий Сенат взять, так и в святейший правительствующий Синод повелеть прислать ему надлежащая за евою рукою ответствии» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 207–207 об.).

Кроме того, по доношению входивших в состав комиссии «о разборе церковников и протчих чинов» членов из числа духовенства, вице-губернатор объявил им свое понимание сделанной в сентябрьском указе оговорки: «кроме тех, кои из церковников и церковнических детей, хотя и не были у присяг, но после указов, по следствию от комиссии к тем присягам приведены и как в попы и диаконы посвящены, так и в прочий церковнический причет произведены». По мнению вице-губернатора, в солдаты надлежит взять всех, кто годен в службу, «кроме толка таких, кои в разные церковные чины произведены после комисского им решения и к присягам приведения». Таким образом, надлежало взять в солдаты всех кандидатов на замещение освобождающихся мест, которые не принесли присяги. В приходах же, по мнению вице-губернатора, «можно наполнятся и исправится негодными в службу и еще неопределенными к церквам и безместными церковниками и малолетными священно и церковническими детми». Однако, по мнению Синода, «такое ево разсуждение весьма оному ея императорского величества всемилостивейшему указу есть противное и знатно из некоей к Церкви Святой злобы происходящее» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 207 об.), потому что оставлять в резерв надо кандидатов «в церковную службу достойных, а не негодных, то есть не престарелых и не прокаженных, не болящих каких, как он, вице-губернатор, то чинить отважил, и не малолетных» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 208). В конце синодального «ведения» названы критерии, которым должны соответствовать кандидаты в церковнослужители: «В диаконы и в попы были б не толко в книжном чтении искусные, но и сколько возможно, усматриваны б постоянныя и добрыя люди, в летах же своих от дватцати пяти до тритцати, а во дьячки и пономари не менши пятнатцати лет сущие» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 209). Эти три параметра — грамотность, моральные качества и возраст — не раз упоминаются в доношениях управляющих архиерейского дома в Синод при обосновании позиции, которую они занимают в деле о «разборе».

Вице-губернатору был дан ответ в указе из Синода от 20 января 1737 г., что ему «на синодальных подчиненных порок наводить и тем суетно святейший Синод доношениями утруждать весьма не надлежало». Поэтому Синод распорядился объявить губернии, чтобы она «отныне впредь таковыми своими и тому подобными доношениями... святейший правительствующий Синод тщетно не утруждала и таковых на святейший Синод, якобы оной разбор... за неполучением из святейшаго Синода на доношение указа остановился, дерзких нареканий употреблять не отваживалась, а есть ли таковые доношения, о резолюции на что есть точные указы, впредь в присылке из той губернии будут, то по ним никаких от святейшаго правительствующаго Синода резолюций чинено не будет, а требовано будет на таковые... от правительствующаго Сената надлежащей сатисфакции» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 218 об.–219). По-видимому в связи с тем, что в ходе переписки возник вопрос о том, как следует поступать с теми церковническими детьми, которые учатся или учились в школах: получают ли они на основании своего обучения в школах освобождение от военной службы, — Синод 8 февраля 1737 г. распорядился прислать из епархий ведомости об архиерейских школах со времени учреждения Синода: об учениках (их происхождении, возрасте, изучаемых предметах, назначении на службу), об учителях и об источниках содержания (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 32а. Л. 2–3; Полное собрание, 1905, № 3066, 443b–444b)⁸.

⁸ В Новгороде указ был получен 12 февраля 1737 г. (ГАНУ. Ф. 480. Оп. 1. Д. 385. Л. 5–6 об.).

26 января 1737 г. Синод обратился с новым ведением к Сенату, в котором говорилось, что Новгородская губернская администрация при разборе духовенства исходит из того, что «синодальным подчиненным», которые присягу принесли после 1731 г., следует «тех присяг в присягу не менять, а считать присягавшими толко тех, кое тое присягу исполнили в 731 году». Синод на это возражал, что некоторые лица «из светской команды» в 1731 г. также не успели принести присяги, но принесли ее в 1732 г. и это «вменилось им в точное указов исполнение». В связи с этим Синод заявил Сенату, что «вице-губернатор Бредихин невменением священно и церковнослужителем и прочим чинам, кои тое присягу в 732-м году исполнили, в точное им указов исполнение тщится в них церковнослужителях церковь святую над силу указов преобидеть из конечной злобы своей, и того ради сколко оная губерния в вышеобъявленных ея дерзких на Синод нареканиях и укоре Синод приобидела, о том благопочтенно Синод требует дабы соблаговолено было в правительствующем Сенате учинить благорасмотрение и достойную во оборону Синода сатисфакцию» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 255 об.).

В свою очередь губернская администрация жаловалась в Сенат, что управители архиерейского дома приостановили «разбор не бывших у присяг церковников», что ни Синод, ни Новгородский архиерейский разряд не предоставили в «губернию» ведомостей о таких лицах, что разбор церковников производился вице-губернатором в присутствии «управителей» архиерейского дома и запись в солдаты скреплялась их подписями в протоколах, а без совещания с духовными лицами он ни одного человека в солдаты не взял, что штат церковнослужителей надо наполнять теми, кто не годен в солдаты, что если для назначения на освобождающиеся места оставлять тех, кто не были у присяг, то можно всех таких лиц расписать на освобождающиеся места, «понеже все священнослужители и церковники, не желая детям своим быть в службе, будут всякими своими происки и пронырстваы искать того, чтоб дети их были при местах, а другие впредь для наследства тех мест оставлены, от чего в службу годных мало и останется, а негодные в службу, кои по разбору остаются, все будут праздно жить». Губернская администрация просила Сенат разрешить ее спор с Синодом: брать ли в солдаты церковников и детей их, которые не принесли в свое время присягу, а были приведены к присяге впоследствии специальной комиссией и ни в какой чин еще не произведены⁹.

Сенат вступил в «конференцию» с Синодом, в результате которой 5 марта 1737 г. было вынесено определение о том, что церковников Новгородской епархии и их детей, которые не принесли своевременно присяг, но потом к присягам были приведены и до указа 28 сентября 1736 г. произведены в церковный причт и записаны на освобождающиеся места, в солдаты не брать, и тех из них, которые уже определены в солдаты, но еще не отданы, возвратит к своим церквям (ПСЗРИ, 1830, № 7198, 77а). Более того, тех, которые были «написаны в солдаты и отданы уже в разные команды», следовало, «ежели по ныне на место оных церковников в указное число к церквам, от которых они взяты, других не определено... из солдатства к церквам возвратит по прежнему», а именно тех, которые «обретаются в Новгороде и в Санктпетербурге, а в другие места в полки не командированы, то и тех возвратит, понеже по сообщенной от... Синода ведомости показано во взятые в солдаты и в отсылке таковых только семдесят пять человек» (ПСЗРИ, 1830, № 7198, 78а). Однако тех церковнических детей, которые в причт не произведены и не записаны, Сенат распорядился по-прежнему забирать в солдаты (ПСЗРИ, 1830, № 7198, 77а).

Что же касается заявления Синода о том, что новгородский вице-губернатор, несмотря на неоднократные представления членов комиссии от духовенства, чтобы при разборе церковников он оставлял для замещения освобождающихся мест

⁹ Доводы губернской администрации мы приводим так, как они излагаются в резолюции Сената 5 марта по данному спору, однако у нас нет основания сомневаться в том, что эти аргументы изложены в резолюции верно, поскольку они воспроизводятся и в доношениях в Синод самой «губернии».

определенное по штату каждой церкви число лиц, даже «и последних действительных причетников от нескольких церквей отнял и взял в солдаты», Сенат распорядился «велеть ему, вице-губернатору в Сенат и в святейший Синод ответить, для чего не по силе вышеобъявленного указа поступил» (ПСЗРИ, 1830, № 7198, 77b).

По поводу же не предоставленных в «губернию» ведомостей о тех, кто не принес присяги, в распоряжении Сената сказано, что, хотя из Синода в «губернию» были направлены указы о том, чтобы такие ведомости «учинить по сношению» с консисторией, однако Новгородская губернская администрация, получив из «Синода указы, и знатно, не хотя по оным исполнения чинить», своими доношениями в Сенат и Синод о том, что якобы Синод запретил подавать в «губернию» ведомости о не присягавших, «Сенату чинит напрасное затруднение, а на святейший Синод нареkanie: и для того о том оной губернии в Сенат ответственать; а впредь таких неосновательных доношений... отнюдь не присылать под опасением взятъ не малого штрафа» (ПСЗРИ, 1830, № 7198, 79b–80a).

Не вполне понятно, какая часть сенатского делопроизводства была опубликована в ПСЗРИ в качестве этого указа (определения) Сената. Основанием для сомнения может служить то, что в «Полном собрании постановлений по ведомству православного исповедания» в некоторых случаях был опубликован не окончательный текст указа Синода, который был разослан по епархиям, а «приговор» Синода, состоявшийся за две недели до этого указа. В нашем случае трудность заключается в том, что в доношении в Синод 30 апреля 1737 г. Новгородская губернская администрация ссылается не на указ Сената от 5 марта, состоявшийся после «конференции» с Синодом, с требованием о том, чтобы новгородский вице-губернатор представил в Сенат и в Синод объяснение своих действий, а на указ, изданный 12 марта, и в Новгородской губернской канцелярии полученный 11 апреля (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 308 об.)¹⁰. Возможно, в собрании законов был опубликован не собственно указ, отправленный в губернию, а промежуточный этап сенатского делопроизводства — «приказ» Сената.

В доношении губернской администрации в Синод 30 апреля сообщалось, что с 20 ноября 1736 г. по 18 января 1737 г. в соответствии с указом Сената от 15 октября 1736 г., полученным в Новгородской губернии 22 октября, «взято не бывших у присяг и отослано при промемориях, которые по тому же и духовные персоны крепили, в разные команды в салдаты» 19 церковников, 306 детей священно- и церковнослужителей и 3 школьника, а по причине негодности к военной службе оставлены 59 церковников, 166 детей священно- и церковнослужителей и 20 школьников. Это же доношение свидетельствует, что конфликт между губернией и епархией не был улажен сенатским определением 12 марта 1737 г. В доношении повторяются оправдания и жалобы «губернии», которые мы видели в распоряжении Сената 5 марта, в частности, что «в противность того ея императорскаго величества указу не поступано и одним вице-губернатором без согласия духовных персон ни одного человека в салдаты не имано» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 308 об.), а «есть ли бы то чинил один вице-губернатор и в противность указу», то члены комиссии из числа духовенства «не могли обще» подписывать протоколов и других документов комиссии. Губернская администрация указывала, что управители архиерейского дома не представляли «надлежащих к рассмотрению ведомостей и списков» церковнослужителей (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 309 об.)¹¹, что они «многих негодных быть в салдатах, а у церквей быть годных» не принимают в число действительных церковнослужителей и кандидатов на освобождающиеся места, а представляют «Синоду на губернию о взятъ церковников и их детей в салдаты ложные показания» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17.

¹⁰ Причина столь большого промежутка между изданием указа и получением его в Новгороде — месяц — связана, возможно, с весенней распутицей.

¹¹ Также и осенью 1736 г. губернская канцелярия жаловалась в Синод, что управляющие Новгородского архиерейского дома не прислали ей ведомости «дома Новгородского архиерея о дворянах и детях боярских и монастырских слугах и священно и церковнослужителях и об их детях» (см. указ 10 ноября 1736 г. Полное собрание, 1905, № 3029, 392b–393b).

Д. 379. Л. 310), наконец, что, если бы представители духовенства увидели в действиях вице-губернатора «какую указу ее императорского величества противность, то бы по силе государственных прав должно им в то ж время, и не крепя протоколов, мнение свое объявить и в протокол записать».

Однако административная машина была уже запущена и, во исполнение сенатского указа, 30 апреля 1737 г. в Синод с доношением, подписанным генерал-майором Степаном Игнатьевым, обратилась Санкт-Петербургская гарнизонная канцелярия с просьбой предоставить ей обстоятельное известие о церковнослужителях, взятых в солдаты, «на места их к церквам другие не определены ль, и без них при тех церквах обойтица не можно ль и егда оные к тем церквам уволятца, имеет быть сверх указного числа не излишнее ль», без которого канцелярия «выпуску их из службы... учинить не может» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 305 об.–306).

6 июня 1737 г. Синод приказал послать в Военную коллегию указ об увольнении по определению 12 марта 1737 г. «Новгородской епархии действительных дьячков и пономарей и записанных в священныя чины и протчий церковной причет священно и церковнослужительских детей... из военной службы» и с указом направить именную ведомость о церковниках Новгородской епархии, взятых в военную службу¹², с таким «объявлением: чтоб оные в здешнем гарнизоне обретающиеся церковники первое для аппробации в книжном чтении присланы были в святейший Синод, и которые из них по аппробации явятся в книжном чтении искусные, то те определятся к церквам своим по прежнему, которые ж по неискуству в книжочтении явятся в церковную службу негодны, те паки возвратятся в военную службу» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 387 об.). На вопросы же гарнизонной канцелярии был дан ответ, что «на места» взятых в солдаты никто не определен, что без них при церквах обойтись невозможно и что излишнего числа церковнослужителей при церквах не будет (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 388–388 об.).

В направленной при указе ведомости в разделе «Обретающиеся в Санкт-Петербургском гарнизоне», после подзаголовка «Архиерейские школы школьники за умалением певчих и подьяков посвящены в Новгородской Софийской собор в подьяки» значатся с указанием времени их посвящения лица, известные нам по упомянутому выше «ведению» эконома архиерейского дома Герасима: «12. Мануйла Максимов, апреля 8 дня 1735 года. 13. Понамарев сын Сергей Петров, генваря 26 дня 1735 года. 14. Семен Семенов, августа 25 дня 1734 года. 15. Церкви пророка Илии дьяконов сын Михайло Ермолаев, генваря 26 дня 735 года». Под № 17 было записано: «Церкви Луки Евангелиста попов сын Петр Макарьев, определен указом к церкви Преображения Господня, что в Ильине улице в понамаре на место бывшего понамаря, которой записан во дьячка, Стефана Андреева сентября 22 дня 736 года» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 389 об.–390).

12 июня 1737 г. на основании указа Синода последовал указ из Военной коллегии в Санкт-Петербургскую гарнизонную канцелярию, из которой 18 июня 1737 г. за подписью генерал-майора Степана Игнатьева было направлено в Синод доношение, где говорилось, что по ведомости Новгородского архиерейского дома «отослано для определения в службу Санкт-Петербургского гарнизона к мазору Владыкину из действительных церковников» 34 человека и 34 человека из записанных в резерв, а в Санкт-Петербургском гарнизоне оказалось подлежащих увольнению из этого числа 38 человек, которые, кроме одного, находившегося в командировке, были отправлены в Синод вместе с их именованным списком (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 408–409 об.). В конце этого списка под заголовком «Архиерейские школы школьники» значатся как посвященные в подьяки Мануйла Максимов, Сергей Петров, Михаил Ермолаев и Петр Макарев. Среди них мы, однако, не находим Семена Семенова.

В этом же деле имеется также список 26 «церковников» Новгородской епархии, которые «для абпробации в книжном коегождо их изучении» были отправлены

¹² Эта ведомость составлена на основании ведомости, направленной 18 мая из Новгородского архиерейского дома (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 324).

Синодом к Вологодскому епископу Амвросию (Юшкевичу) (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 413). Здесь же в колонке справа были указаны и результаты проверки (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 413–414 об.):

<p>Нова города Соборной Софийской церкви диаконов сын Михайло Ермолаев. <...> Церкви Преображения Господня на Илине улице пономарь Петр Макарьев. /Л. 413 об./ Церкви Великомученика Никиты в Никитской улице пономарев сын Сергей Петров. /Л. 414 об./ Села Парфенова церкви великомученика Феодора Стратилата попов сын Мануил Максимов.</p>	<p>В чтении книг искусен. Книжицу о законе Божии наизусть учил. <...> В чтении книг посредственный. В школе учился и книжицу о законе Божии наизусть умеет. В чтении книг не умеет. Грамматику и букварь о законе Божии учил. В чтении посредственный. Книжицу о законе Божии наизусть умеет и в школе учился.</p>
--	---

В этом списке также не значится Семен Семенов.

Обращает на себя внимание оценка, данная Сергею Петрову, который «в чтении книг не умеет», хотя он не только грамматику учил, но и прошел, согласно «ведению» эконома Герасима, больше, чем Мануил Максимов, который «в чтении книг посредственный». Высокая оценка, данная Михаилу Ермолаеву, согласуется со справкой о его образовании у эконома Герасима. Вызывает недоумение и оценка, данная Петру Макарьеву: «в чтении книг посредственный», поскольку он изучил не многим меньше, чем Михаил Ермолаев. Можно предположить, что еп. Амвросий (Юшкевич) давал оценки по трехбалльной шкале и в таком случае «посредственный» соответствует не только современной оценке «удовлетворительно», но и оценке «хорошо».

Церковников, которых еп. Амвросий (Юшкевич) признал «во чтении недовольными и посредственными и по нужде годными», Синод, как написано в «протокольной мемории» 1 июля 1737 г., решил «для свидетельства во чтении паки представить в общем святейшаго Синода собрании». После проверки Синод пришел к заключению, что Петр Макарьев годен в пономари, «подяк Мануил Максимов в том же звании быть годен», а Сергея Петрова решено было «отослать в Троицкой собор до выучки» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 421–421 об.). Также для «надтверждения в том книгочтении» Синод распорядился отправить «к церквам» еще двух человек. Такое решение кажется неожиданным, поскольку в упомянутом выше указе Синода в Военную коллегию от 6 июня 1737 г. говорилось: «которые по неискуству в книгочтении являясь в церковную службу негодны, те паки возвратятся в военную службу» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 387 об.).

Возможно, причина такого решения заключалась в том, что хотя связь между образованием и освобождением от военной службы уже существовала в административном сознании¹³, однако параметр возраста еще не был в эту связь включен, и только

¹³ Представление о том, что освобождение от военной службы зависит от уровня образования, можно видеть в доношении Новгородской консистории в Синод 5 марта 1737 г., где говорится, что комиссия «о разборе церковников и протчих чинов» на запрос губернской канцелярии ответила: «которые священнаго и церковнаго чина людей дети... не умеющия грамоте, куда надлежит в службу отсылаются... а которые по учиненным спискам из церковнических детей и назначаются быть в службы годными, токмо они грамоте обучены и впредь ко определению указному к церквам определяемы быть имеют, тем об отсылки в службу до подлиннаго оной комиссии рассмотрения и окончания указного к церквам полного штата учинить за присланным из святейшаго правительствующаго Синода ея императорскаго величества минушаго генваря 29 дня указом... имеется быть опасность» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 289). Также в доношении консистории 12 марта говорилось, что она не смеет отослать в губернскую канцелярию

в указе Синода от 31 августа 1737 г. мы встречаем предписание: «Которые священно и церковнослужительские дети от рождения имеют себе по девятнадцати, по двадцати и по двадцати по пяти лет, а грамоте и писать... еще ныне обучаются... таковых за такое их о своем звании нерадение и леность буде подлинно они грамоте не обучены, отдать в салдаты, дабы впредь и другим на то взирая в таком нерадении и лености себя содержать было неотважно» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 473 об.–474). Это предписание перекликается с жалобой, которая содержится в доношении губернской канцелярии в Синод 8 июля 1737 г., где про документы, которые представляются Новгородским архиерейским домом в комиссию по «разбору», написано «в ведомостях подаваемых за их руками показывано, например, из поповских или других чинов сын девятнадцати, двадцати и до двадцати пяти лет и против того имени написано грамоте и писать обучается, а при церкви будто бы быть может, каковому безграмотному в такие немалые лета по мнению губернской канцелярии быть невозможным и не надлежит кроме одного праздного жительства» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 447 об.).

В протоколе Синода 4 июля 1737 г. было записано решение: 33 человека «в книжочении искусных и посредственных и к церковной службе годных», среди которых названы дьяконов сын Михайло Ермолаев, попов сын Петр Макарьев и школьник Мануил Максимов, «к церквам святым, от которых они взяты, возвратить» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 423 об.), а «недостаточных в книжном чтении, о которых признается, что они в том недостатке показались от торопости и боязни, послать для надтверждения в том книжочении к церквам, а имянно, подьяка Сергея Петрова в Троицкой собор» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 425).

Синод, продолжая настойчиво отстаивать свои сословные интересы, также распорядился прислать ему остальных 30 человек, указанных в ведомости Новгородского архиерейского дома в числе отосланных к майору Владыкину, если они находятся в гарнизонных полках, и заявил, что «за довольно принято быть не может» мнение гарнизонной канцелярии, будто от военной службы подлежат увольнению только те 75 человек, которые указаны в реестре, представленном из Синода в Сенат и о которых шла речь в сенатском определении 12 марта, поскольку на конференции Синода с Сенатом определено «всех тех, которые взяты в Санкт-Петербурх, церковников, ежели на их места других определить будет некого, из службы выключить генерально» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 425 об.).

5 июля 1737 г. Синодом был выдан «пашепоорт» о том, что из Санкт-Петербурга в Новгород отпущены 33 человека, в том числе «архиерейские школы школьники, посвященные в подьяки Мануил Максимов, Михайло Ермолаев, Петр Макарьев» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 428). В то же время в Военную коллегию из Синода был отправлен указ¹⁴ согласно принятому 4 июля решению, к которому был приобщен «Реэстр недосланным в святейший Синод Новгородской епархии действительным церковникам и записанным в церковной причет священно и церковнослужительским детям из гварнизонной канцелярии». Здесь под № 6 значится пятый «школьник» из числа упомянутых в «ведении» эконома Герасима — подьяк Семен Семенов (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 432).

для определения в солдаты церковников и их детей «которые... грамоте умеющие и ко определению к церквам быть годны... а кои из них не умеющие грамоте и за тем при церквах быть не годные... для отсылки в службу были в губернию представлены» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 298). Здесь же консистория жаловалась на то, что вице-губернатор «с товарищи» объявили, что они не намерены оставлять при церквях такое же число людей в резерве, сколько по штату при каждой церкви должно быть священнослужителей, и что они подготовили без согласования с представителями консистории постановление («протокол») о том, чтобы всех без исключения, кто были на смотрях и признаны годными в солдаты, отослать для определения в полки (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 298 об.), которое представители консистории отказались подписывать. Также в доношении консистории 29 апреля проводится различие между церковническими детьми, «грамоте умеющими», которым «удержка учинена» от отправки на военную службу, и детьми, «грамоте малоумеющими и неумеющими» и готовыми «к отсылке в службу» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 317 об.).

¹⁴ Записан в книгу указов 6 июля (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 433).

В ответ из Военной коллегии 5 августа 1737 г. был направлен в Синод рапорт о 30 названных в реестре лицах, где Семена Семенова и с ним еще трех человек объединили в группу тех, кого «ни в которых полках во определении не было» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 454). Последнее упоминание о Семене Семенове мы находим в синодальном указе 21 сентября 1737 г.¹⁵, где говорится, что хотя тот и еще три человека, указанные вместе с ним в рапорте Военной коллегии, и были, согласно ведомости архиерейского дома, отправлены к майору Владыкину, однако, по рапорту коллегии, их «ни в которых полках во определении не было», поэтому Синод распорядился в Новгородской комиссии о «разборе» церковников выяснить, «они подлинно ль объявленному маэору Владыкину и в котором годе и месяцах же и числах отосланы, и по приеме их от того Владыкина во оной коммисии вид какой имеется ль» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 485 об.).

В синодальном протоколе 3 сентября 1737 г., на основании которого был издан указ 21 сентября, также было указано двух из 30 названных в рапорте военной коллегии 5 августа лиц — дьяконова сына Козьму Григорьева и попова сына Петра Афанасьева — «за то, что они в книгочтении явились весьма тупы и потому ни к какой церковной службе быть не годны, отослать в военную коллегию для определения в салдатскую службу по прежнему» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 481 об.). Это решение оказалось противоположным тому, которое Синод принял 4 июля 1737 г. о судьбе «школьника» Сергея Петрова и еще двух церковнослужительских детей — их было решено «отослать для чтения до выучки» к церквям. Причина такой перемены, возможно, заключалась в том, что в административном сознании сформировалась связь между образованием и освобождением от военной службы, с одной стороны, и возрастом — с другой, о чем может свидетельствовать упомянутый выше синодальный указ от 31 августа 1737 г.

Осенью 1737 г. дело о «разборе» духовенства получает новый толчок, который приводит к неожиданным и долгосрочным результатам в области образования духовенства. 7 сентября 1737 г. был издан императорский указ о том, чтобы перепись детей священно- и церковнослужителей «окончать конечно до половины будущего октября, и которые из них во время той переписки явятся от пятнадцати до сорока лет, таких всех взять без разбору в военную службу» (ПСЗРИ, 1830, № 7364, 257b; Полное собрание, 1905, № 3132, 566b; РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 266. Л. 1–2). Здесь, как и в указе 28 сентября 1736 г., говорится об острой необходимости в пополнении армии в военное время, а также делается добавление, что при этих условиях духовенство должно оказать помощь податным сословиям: «Определенные к разбиранию их как духовныя так и светския особы самых лучших из них людей в штат пишут и под другими разными видами от службы кроют и защищают, не рассуждая того, что при нынешнем военном времени в укомплектовании полков крайняя нужда и что такими в праздности живущими людьми в поставке рекрут купечеству и крестьянству вспоможение учинить надлежит» (ПСЗРИ, 1830, № 7364, 257a; Полное собрание, 1905, № 3132, 566a).

В том же указе 7 сентября 1737 г. в связи с «разбором» детей церковнослужителей от 15 до 40 лет было дано распоряжение и о тех, кто еще не достиг пятнадцатилетнего возраста: «малолетных для определения впредь к церквям надлежит обучать на российском языке грамоте, а потом грамматике, риторике и другим высшим наукам, чего ради во всех епархиях и в других пристойных городах школы учредить и искусных учителей, и на содержание тех школ и на пропитание школьников из архиерейских и монастырских и церковных доходов, которые по сие время на архиереев и в монастыри собирались, сумму определить ... и сие весьма полезнейшее дело толь наискорее в действо произвести, чтоб от сего времени неученые люди в церковные чины определяемы не были» (ПСЗРИ, 1830, № 7364, 257b; Полное собрание, 1905, № 3132, 566b)¹⁶.

¹⁵ Протокол заседания Синода составлен 3 сентября (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 478–481 об.).

¹⁶ Это распоряжение перекликается с п. 4 из упомянутого синодального указа 31 августа 1737 г.: «Имеющихся в четырнадцатилетнем возрасте священно и церковнослужительских детей ежели которые из них грамоте подлинно обучены и в книгочтении и пении церковном искусны явятся, к церквям в число действительных включать неотменно, а кои еще не обучены, тех оставлять для определения впредь» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 473 об.).

Поскольку, видимо, некоторые положения указа 7 сентября могли вызвать нежелательную правоприменительную практику, 25 сентября 1737 г. было дано разъяснение: «Что до взятая в военную службу касается, то не о тех, которые уже в действительном духовном служении или в штатской службе находятся, но о таких, которые живут в праздности» (ПСЗРИ, 1830, № 7385, 300а; Полное собрание, 1905, № 3139, 578b)¹⁷. В указе 25 сентября 1737 г. содержатся распоряжения, касающиеся образования детей духовенства. Эти распоряжения во многом определили на ближайшие десятилетия и отношение государства к школам духовного ведомства, и синодальное дело-производство, касающееся школ, и управление самими этими школами. В частности, в указе говорилось: «имеющихся в школах церковнических детей и, которые по сие число обучались, ныне в военную службу не брать». Этим же указом в п. 5 предписывалось, что покидать школу ученики могут, только если найдут себе место служения (Полное собрание, 1905, № 3139, 579а). Данное распоряжение объясняет природу такого вида документов, который в историографии нередко называется «аттестатами». Эти документы были не свидетельством о полученном образовании и об академической успеваемости того, кому «аттестат» выдавался, а скорее «паспортом» (как эти документы часто и называются), который свидетельствовал право молодого человека покинуть школу без того, чтобы попасть в солдаты. Пункт 3 указа предписывал собрать в Синод ведомости о том, сколько, начиная с 1730 г., в какой школе синодального ведомства было учеников, чему они учились, чем после обучения занимаются, и «впредь собирать и ее императорскому величеству рапортовать погодно, сколько выучилось, и куда определены, и сколько осталось в школах, и каких наук они выучились, и еще обучаются». Во исполнение этого пункта с 1737 г. в Синод представлялись ежегодно ведомости об учениках из всех школ синодального ведомства¹⁸.

Таким образом, дело о переписи детей духовенства оказалось связано с вопросом об их образовании, и сам указ 25 сентября 1737 г. прямо говорит, что цель его распоряжений состоит в том, чтобы при переписи и «разборе» детей церковнослужителей, которые в школах обучались и обучаются, «никакой конфузии не было и такие ученые люди употреблены были к тому, чему они обучались и охоту имеют» (ПСЗРИ, 1830, № 7385, 300а; Полное собрание, 1905, № 3139, 578b). На основании этого указа юноши призывного возраста, учащиеся в архиерейских школах, с одной стороны, получали иммунитет от призыва на военную службу во время учебы и, соответственно, пребывание детей церковнослужителей в школе делалось привлекательным для их родителей и родственников, что не могло не мотивировать их отправлять туда детей. С другой стороны, хотя на первый взгляд указ и «прикреплял» детей к школам, однако он предполагал их определение после окончания обучения в церковную или светскую, но не в военную службу, что допускалось только в случае хронической неуспеваемости.

На то, что в ходе «разбора» детей церковнослужителей актуализировался вопрос об их образовании, обратил также внимание в своем большом труде, посвященном

¹⁷ На основании этого указа 13 октября 1737 г. Сенатом для Синода было составлено «ведение» с распоряжением: «Из оных церковников, которые действительно при церквях служат, что их при каждой церкви быть определено, таких и находящихся в штатской службе и обретающихся в школах, о которых в вышеписанных ея императорского величества указах имянно изображено, в воинскую службу не брать» (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 308. Л. 1–2 об.). Протокол заседания Синода по этому «ведению» был подписан 21 октября (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 308. Л. 3–3 об.). Тогда же издан синодальный указ с соответствующим распоряжением по своему ведомству (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 308. Л. 4–6 об.), который и был разослан по епархиям (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 308. Л. 9–12).

¹⁸ В архиве Синода мы обнаружили ведомости об учениках новгородской школы/семинарии только за 1737–1744 гг. (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 32; РГИА. Ф. 796. Оп. 21. Д. 596). Однако следы того, что и в последующие годы ведомости составлялись и, видимо, представлялись свидетельствуют находки таких документов в региональных архивах, как, например, ведомость о новгородских семинаристах за 1753/54 учебный год (ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 929. Опубликовано: Ведомость учащихся, 2020).

внутренней политике Анны Иоанновны, Н. Н. Петрухинцев, который при этом полагает, что «вопрос об обучении церковников и подготовке квалифицированных священнослужителей» поставил указ, изданный еще 6 февраля 1737 г. [Петрухинцев, 2014, 681–682]¹⁹. Однако, во-первых, в указе не шла речь о подготовке профессиональных священнослужителей, но только об образовании их, поскольку в школах духовного ведомства не изучались предметы, необходимые священнослужителям для осуществления их профессиональной деятельности (например, литургика, экзегетика Св. Писания, пастырское богословие; в указе 7 сентября, что кажется симптоматичным, даже богословие не упоминается). Во-вторых, нельзя не обратить внимания на то, что в этом указе речь шла только о том, что церковнослужители «вместо братий, детей и племянников своих», которых надлежало взять в военную службу, могут поставить «купленных их людей за всякого по одному», а «их самих от службы свободять», и чтобы те, «кто пожелают в духовенство, обучались грамматике и риторике и, кто охоту возымеют, и философии, також кто пожелают вступить и в приказной чин, те б обучались арифметике и геометрии... а ежели кто из них ныне в духовной и приказной чин не пожелают, таким позволить записываться в купечество и в цехи и класть их в подушный оклад» (ПСЗРИ, 1830, № 7169, 42). Таким образом, в указе 6 февраля не шла речь о том, что учащиеся школ и те, кто в школах уже обучились, освобождаются от военной службы, а определялось только, как надлежит поступать тем, кто от военной службы уже откупились, каких, однако, было меньшинство. Об образовании же детей церковников, которых определяли к местам или оставляли в резерве, чтобы занимать места освобождающиеся, каких было большинство, в указе 6 февраля не говорится. Соответственно, этот указ едва ли мог стимулировать стремление родителей отдавать своих детей в школы и, как мы видим на примере Новгородской школы, этого и не делал. Б. В. Титлинов также писал, что правительством указом 6 февраля 1737 г. «освободило под условием выкупа желающих учиться от солдатства» [Титлинов, 1905, 400]. Однако мы видим, что в этом указе говорится только о том, что те, кто откупают от военной службы своих родственников, должны отправлять их учиться, если те собираются определиться в церковный чин, а не о том, что те, кто хотят учиться, могут откупиться от службы.

Б. В. Титлинов отмечал, конечно, что «некоторые школы быстро наполнялись учениками с началом разбора», и в качестве примера указывал Новгородскую школу [Титлинов, 1905, 399]. Однако неприязнь к правительству Анны Иоанновны привела его к тому, что он расценивал такой поворот в развитии школы скорее как случайное, чем закономерное следствие правительственных начинаний, поскольку, несмотря на декларируемую заботу о духовной школе, правительство «свою церковную политику вело прямо в разрез просветительным интересам, реальной помощи не оказывало и настоящего дела в области духовного образования не делало» [Титлинов, 1905, 414].

По мнению Б. В. Титлинова, «хронологическая связь дает возможность подозревать, что просветительная горячка», которая вдруг началась в 1737 г., отчасти возникла в результате разбирательства о закрытии в 1735 г. архиерейской школы в Казани²⁰, что это событие «возбудило у правительства и духовной власти усиленное внимание к школьному делу» [Титлинов, 1905, 381]. Однако, как показывают документы о «разборе» духовенства Новгородской епархии, поводом для «спешной и напряженной

¹⁹ В указе речь шла об освобождении от военной службы детей церковнослужителей, желающих откупиться, и о том, чтобы уволенные, кто пожелают вступить в духовенство или в приказной чин, обучались в школах, а кто не пожелает, записывались в купечество и в цехи.

²⁰ 13 декабря 1736 г. Синод потребовал прислать ему ведомости об этой школе (см.: (Полное собрание, 1905, № 3048, 423b)), а в начале января 1737 г. состоялся о том же императорский указ (РГИА. Ф. 796. Инвентарная опись № 18. Кол. 4–5. Эта опись представляет собой корректуру неопубликованного 17-го тома «Описания документов и дел, хранящихся в архиве Синода»).

законодательной деятельности в области духовного образования» скорее стало разбирательство о новгородских школьниках, взятых в солдаты. Ученый также отмечает, что в феврале 1737 г. Сенат потребовал у Синода прислать сведения о школах синодального ведомства (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 71/304 (Инвентарная опись № 18. Кол. 127))²¹, и рассматривает это как свидетельство того, что «в высших сферах решили заняться духовно-учебным делом, взять его под свое наблюдение» [Титлинов, 1905, 382]. Однако эта переписка Сената и Синода происходила как раз во время сенатско-синодской «конференции» по поводу новгородских церковников и вполне может быть объяснена стремлением определить круг лиц, которые не подлежали взятию в солдаты, а не «просветительными намерениями».

Н. Н. Петрухинцев обращает внимание на один очень важный момент: «разбор» духовенства оказывается частью более масштабного правительственного мероприятия, которое включало также «разборы» дворянства и разночинцев [Петрухинцев, 2014, 668–687]. В ходе «разбора» дворянства, также как и в ходе «разбора» духовного сословия, становится актуальной тема образования: в указе 9 февраля 1737 г., который регламентировал смотры и обучение дворянских недорослей, а также проверку их знаний, тех юношей в возрасте 16 лет, которые не смогут пройти соответствующую аттестацию, предписывалось отдавать в матросы (ПСЗРИ, 1830, № 7171, 44б; ГАНУ. Ф. 480. Оп. 1. Д. 385. Л. 20 об.–21). В именном указе Кадетскому корпусу 30 марта 1737 г. говорится о том, что кадетов, которые к 16 годам «закона и артикулов веры», арифметики и геометрии знать не будут, должно отдавать в матросы, «ибо от того никакой пользы ожидать не возможно, который в обучении таких безтрудных и ему весьма потребных наук никакого радения не показал» (ПСЗРИ, 1830, № 7213, 94б). Это предписание оказывается созвучным требованию указа 7 сентября 1737 г. о том, чтобы детей духовенства, которые безуспешно учатся в школах, отдавать в солдаты, как и тех, кто в школах не учатся²².

Мы имеем крайне скудные сведения о том, как жила Новгородская школа во время «разбора» детей церковнослужителей в 1736/37 учебном году. Учитель Иван Никифоров 29 марта 1739 г. в прошении в Синод о назначении ему жалования писал: «В прошлом 1734-м году определен я... в... новгородскую архиерейскую школу для обучения имеющих в оной школе учеников на латинском диалекте... и обучал несколько человек до тридцати шестого году, а когда был разбор о присягах, тогда те ученики все отошли от меня: иных в солдаты побрано, а иные померли» (РГИА. Ф. 796. Оп. 19. Д. 288. Л. 240). Возникает вопрос, означают ли эти слова, что в 1736/37 учебном году занятий в школе не было? Отчасти такое предположение согласуется с приведенными выше словами из ведомости о доходах и расходах Новгородского архиерейского дома конца 1736 г., в которой была записана статья расходов на содержание трех учителей: греческого, латинского и «славенороссийского» языка — «каковых хотя ныне при тех школах не имеется, но впредь быть надлежат» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 318. Л. 364 об.–365). При этом в ведомости значится 70 учеников (16 «греколатинских» и 54 «славенской» школы). Кроме того, в упомянутой выше ведомости «о школах и учениках, в Великоновгородском архиерейском доме обретающихся», которая была направлена в Синод 28 августа 1738 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 326. Л. 549–608), согласно показаниям колонки «Время определению в школу», находились не только ученики, поступившие в школу с 1732 по начало 1736 г., но также ученики, поступившие в школу в 1736/37 учебном году: 17 ноября (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 326. Л. 556 об., № 57), 18 ноября (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 326. Л. 550, № 7), 20 декабря (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 326. Л. 553 об., № 36), 21 декабря 1736 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 326. Л. 557 об.,

²¹ Справка о школах была послана в Сенат 3 марта 1737 г.

²² Б. В. Титлинов неоднократно сетует на то, что правительство лишило детей духовенства «непонятных в науках», права на освобождение от военной службы и что «указы правительства обрекали на солдатчину не одних не учившихся, а и дурно учившихся» [Титлинов, 1905, 241, 399–400]. Однако, как мы видим, правительство подходило так не только к детям духовенства, но и к дворянским недорослям.

№ 64), 29 марта (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 326. Л. 554 об., № 42), 2 мая (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 326. Л. 554, № 41), 18 мая 1737 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 326. Л. 560, № 1–5)²³. Возникает, конечно, вопрос, насколько сведения этой ведомости достоверны. Внутренний анализ документа, рассмотрение его в контексте имеющихся у нас представлений о работе канцелярии архиерейского дома, а также сопоставление с другими документами вызывают доверие к сведениям, которые ведомость сообщает о времени поступления учеников в школу и об их происхождении.

Однако в 1737/38 учебном году ситуация радикально меняется. Уже за июль-август 1737 г. упомянутая ведомость показывает массовый приток учеников: «определенными» в школу в июле значатся 40 человек, а в августе — 31 (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 326. Л. 560 об.–564, № 6–45; Л. 564 об.–567 об., № 46–76). Таким образом, число учеников школы должно было удвоиться.

Докладывая Синоду об исполнении той части указа 7 сентября 1737 г., которая касается обучения детей церковнослужителей до 15 лет, управители Новгородского архиерейского дома доносили 13 января 1738 г., что по указу «надлежит Новгородской епархии священно и церковнослужителей детей, принимая во обретающиеся при новгородском архиерейском доме школы, обучать российского и латинского и греческого диалектов грамматики и риторики и других вышних наук, дабы впредь неученых в духовных чинах уже не было. Чего ради из учрежденной о разборе церковников и протчих чинов комиссии священно и церковнослужителей малолетних детей в службу за малолетством негодных для вышепоказанного обучения во оныя обретающиеся при новгородском архиерейском доме школы присылается довольное число, которых поныне кроме показанных прежде имеющих в тех школах учеников семидесяти одного человека числится в присылке и в учении двести девяносто восемь человек, а с прежними триста шездесят девять человек» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 554 об.).

Мы видим колоссальный рост числа учеников Новгородской школы: с 71 до 369 человек. Однако при сравнении этих данных с ведомостью, отправленной 28 августа 1738 г. в Синод, нельзя не обратить внимания на некоторое несоответствие. Согласно этой ведомости выходит, что до конца декабря 1737 г. в школу было «определено» 293 человека: из них 80 человек значатся в разделе «Ученики, которые до состояния новгородской о разборе церковников и протчих чинов комиссии от розряда и казенного приказа в школу присыланы» (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 326. Л. 549–559 об., № 1–80) и 213 человек — в разделе «Ученики, которые от состояния означенной комиссии присыланы прешедшаго 1737 маиа от 18-го дня и нынешняго 1738 года июля по 1-е число» (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 326. Л. 560–583 об., № 1–213). Заканчивается доношение Новгородского архиерейского дома в Синод от 13 января 1738 г. словами: «впредь к тому еще по разборам помянутой комиссии в присылке в те школы таковых школников быть чаятельно немалому числу». В ведомости 28 августа 1738 г. в списке учеников, отправленных в школу «от состояния» комиссии о «разборе» церковников с 18 мая 1737 г. по 1 июля 1738 г., всего значится 399 человек. Если прибавить 80 человек из первого раздела, то получится 479. Это согласуется с тем, о чем управители Новгородского архиерейского дома писали во всеподданнейшем доношении 20 мая 1738 г.: «По ныне оных церковнических детей в вышепереченныя домовыя школы для обучения при промемориях прислано свыше четырех сот человек, а с прежде показанными ныне налицо близ пятисот человек» (РГИА. Ф. 796. Оп. 19. Д. 288. Л. 5). Однако не все указанные в ведомости лица действительно на момент отправки ведомости учились в школе: 11 человек значатся как умершие, 7 — «при школе в работе», 3 — больные,

²³ В ведомости имеется двойная нумерация учеников. Отдельно значатся «ученики, которые до состояния новгородской о разборе церковников и протчих чинов комиссии от розряда и казенного приказа в школу присыланы» (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 326. Л. 549–559 об.), и отдельно «ученики, которые от состояния означенной комиссии присыланы прешедшаго 1737 маиа от 18-го дня и нынешняго 1738 года июля по 1-е число» (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 326. Л. 560–606 об.).

1 «взят в салдата»²⁴, и еще про 43 человек сказано, что они не учатся или «за збегом», или «за отлучением», или «за слушанием», или по лени.

Наконец, через год, 8 февраля 1739 г., Новгородская комиссия «о разборе церковников и протчих чинов» доносила в Синод, что «из малолетних от семи лет до пятнадцати отослано для обучения указных наук дому архиерейского в школу шестьсот дватцать один человек, где ныне оне и имеются» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 681 об.). Такое многократное увеличение числа учеников в столь короткое время не могло не привести к трудностям самого разного рода, как бытовым — в каких помещениях заниматься с таким количеством учеников и где их расселить, так и педагогическим — кто будет этих учеников учить. Однако это уже другая страница в истории Новгородской архиерейской школы и тема другого исследования.

Сложности, размолвки и конфликты между губернской администрацией и управляющими архиерейского дома продолжались и на втором году «разбора». Согласно доношению, которое направили 4 ноября 1737 г. в Синод представители из числа духовенства новгородской комиссии «о разборе церковников и протчих чинов», в течение октября по сентябрьскому указу в комиссию было представлено 627 человек (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 521 об.). Однако в доношении сообщалось, что в работе комиссии возникло препятствие, связанное с тем, что губернская канцелярия, возглавляемая вице-губернатором Александром Бредихиным, не утвердила нижнюю и верхнюю границу возраста, в котором должны были являться на перепись дети церковнослужителей. Такое определение было необходимо по причине того, что, хотя в указе 7 сентября были указаны возрастные рамки, в которых должна была проводиться перепись находящихся в ведомстве Синода лиц (от 15 до 40 лет), однако указ о наборе рекрут, объявленный 19 сентября 1737 г., в п. 17 предупреждал, что многие для того, чтобы избежать военной службы, «будут показывать в летах несходство, а именно средовечных лет приумножать, а молодые убавливать», поэтому предписывалось «наборщикам» рекрутов осматривать всех, кто являются для переписи, и, если те окажутся «роста довольного и здоровы и крепки, таких всех, хотя б кто из них в летах написаны выше сорока или ниже пятнадцати, писать в солдаты» (ПСЗРИ, 1830, № 7378, 278b)²⁵.

Кроме того, для вызова в Новгород к переписи церковнослужителей и их детей из пятин Новгородской епархии предполагалось использовать «служилых людей», которые проживали в монастырях «на пропитании», однако губернская канцелярия, по словам доношения, не дала своего согласия на это (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 522 об.). В результате к «разбору» являлось меньше детей и родственников церковнослужителей, чем ожидалось. В свою очередь, губернская администрация жаловалась в Синод, что управляющие Новгородской архиерейского дома отпустили часть собранных в Новгород для «разбора» церковнических детей²⁶.

²⁴ Это «Шелонския пятинны Ретенскаго погоста попов сын Сергей Минин». Ему было 16 лет. В школу был определен 23 декабря 1737 г. Обучен «Заповедем Божиим с толкованием изустно». В армию взят 6 марта 1738 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 326. Л. 581 об., № 195).

²⁵ Остальная часть п. 17 повторяет распоряжения указа 7 сентября 1737 г. В доношении консистории 4 ноября мы также читаем, что «во время подания преждеобъявленных сказок из священно и церковнослужителей некоторые в тех скасках детям своим младым лет убавливали и писали в одиннадцатъ, в двенатцать и в тренатцать лет и ис тех при смотрах и разборах являлися от пятнатцати до дватцати лет и крепости и возрасту доволнаго и в службе быть годными» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 522). Это свидетельство может объяснить разногласия в указаниях возраста некоторых учеников Новгородской школы, которые встречаются в ведомостях об учениках Новгородской школы/семинарии 1737–1740 гг., составленных во время «разбора» и после его окончания [Салонилов, Суториус, 2018, 34].

²⁶ В доношении в Синод консистории 29 апреля 1737 г. сообщалось, что до марта «умеющих грамоте, назначенных по списком в службу», но не отосланных, было в Новгороде 150 человек, а в марте и апреле оказалось «впредь до рассмотрения от комиссии оставленных двести человек, всего триста пятьдесят» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 318); об этих же 350 человеках, которым «удержка учинена», говорится в доношении 18 мая (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379).

Таким образом, если рассматривать «разбор» духовенства 1736–1738 гг. как часть более масштабного проекта по «разбору» сословий времени русско-турецкой войны, то можно видеть, что государство пользуется схожими механизмами принуждения и по отношению к дворянским недорослям, и по отношению к детям церковнослужителей, только если детей церковнослужителей, не получивших минимального образования, к моменту «разбора» предписывалось отдавать в солдаты, то дворянских недорослей – в матросы. Документы о «разборе» показывают, что у духовной власти были рычаги, с помощью которых она могла отстаивать свои интересы. Одним из них оказались распоряжения предшествующего времени об образовании священнослужителей и об образовательном цензе для них. Эти распоряжения не были по разным причинам особенно эффективны в петровское время и не привели к появлению во всех епархиях школ и к тому, чтобы церковнические дети массово в этих школах учились. В глазах представителей светской администрации учащиеся архиерейской школы не обладали никакими привилегиями по сравнению с прочими церковническими детьми. Однако распоряжения эти не были отменены и вписывались во внутреннюю политику правления Анны Иоанновны.

Документы о «разборе» «праздноживущих» детей церковнослужителей Новгородской епархии показывают, что «разбор» стал инструментом, и весьма действенным, развития институтов образования церковнослужителей. Сведения, которыми мы располагаем об учениках архиерейской школы, показывают, что школа стала быстро наполняться новыми учениками, после того как в апреле было получено в Новгороде определение Сената 12 марта 1737 г. об освобождении от военной службы взятых в солдаты церковнослужителей, в том числе учеников архиерейской школы. На основании определенных Синодом требований к кандидатам на должности клириков, среди которых на первом месте было умение читать, утверждается представление о том, что знание грамоты – это основание по крайней мере для отсрочки от военной службы. Возможно, не без влияния распоряжений, касающихся смотров и обучения дворянских недорослей, грамотность церковнослужительских детей оказывается связанной с определенным возрастом. Указы 7 и 25 сентября 1737 г. закрепили иммунитет детей, учащихся в школах, а также тех, которые уже получили образование, от отправки на военную службу и обязательность обучения детей до пятнадцати лет в школах. И хотя наказание за нарушения этих распоряжений было прежним – отправка в армию, однако в условиях продолжающегося второй год «разбора» и уже выработанного механизма отдачи церковнических детей в армию эта угроза была вполне реальной. Сентябрьские указы 1737 г. не могли не сделать выгодным для церковнослужителей обучение их детей, они создали условия, которые вели к формированию потребности в школах, вели к возникновению спроса на них, который, в свою очередь, стимулировал развитие предложения, что привело к возникновению в России сети организованных по иезуитской модели школ для церковнослужительских детей, под какими бы названиями эти школы не значились в документах: «школы», «семинарии», «академии», «коллегиумы». Новгородская же школа (семинария) благодаря импульсу, полученному в 1737 г., становится в 1750-е гг. одной из наиболее успешных таких школ.

Л. 322). В доношении 6 июля консистория сообщала, что неоднократно во время заседаний комиссии по «разбору» предлагалось отпустить на поруки этих церковнических детей из дома по домам, «усмотря довольную прожизну и крайнюю в питомстве нищету», однако «никакова резона от губернии не получено». Поэтому 30 июня управляющие архиерейского дома решили отпустить 119 человек из Новгорода домой, а остальных «разослать в околгородные монастыри» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 435 об.). Первая жалоба на это решение содержится в доношении губернской администрации в Синод 8 июля 1737 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 449 об.). Расследование этого дела продолжалось до весны следующего года, и только 29 марта 1738 г. консистория направила в Синод доношение о том, что «из отпущенных в дома... паки все к смотру и разбору сысканы и представлены» (РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 379. Л. 616).

Источники и литература

Источники

1. Архив СПбИИ РАН — Архив Санкт-Петербургского института истории РАН. Кол. 2. Оп. 1. Д. 114.
2. Ведомость учащихся (2020) — Ведомость учащихся Новгородской духовной семинарии 1753/1754 учебного года / Публ. подгот. Н. В. Салоников, К. В. Суториус // Новгородский архивный вестник. Великий Новгород, 2020. Вып. 16. С. 52–82.
3. Великий Новгород (2007) — Великий Новгород в эпоху петровских преобразований: конец XVII — начало XVIII в. Сб. документов / Сост. Е. В. Анисимов, Т. А. Базарова, Н. Ю. Болотина. Великий Новгород, 2007. 384 с.
4. ГАНО — Государственный архив Новгородской области. Ф. 480. Оп. 1. Д. 167; Д. 272; Д. 372; Д. 373; Д. 385; Д. 929.
5. Новгородский архиерейский дом (2016) — Новгородский архиерейский дом в первой половине XVIII века (по документам Государственного архива Новгородской области): Сб. документов. / Сост. Н. В. Салоников, О. В. Снытко. Великий Новгород, 2016. 360 с.
6. Описание документов и дел (1902) — Описание документов и дел, хранящихся в архиве святейшего правительствующего Синода. СПб.: Синод. тип., 1902. Т. 12: 1732 г. 89 с., 1116 стб.
7. Описание документов и дел (1906) — Описание документов и дел, хранящихся в архиве святейшего правительствующего Синода. СПб.: Центральная типо-литография М. Я. Минкова, 1906. Т. 16: 1736 г. [6] с., 1038 стб.
8. Описание документов и дел (1913) — Описание документов и дел, хранящихся в архиве святейшего правительствующего Синода. СПб.: Синод. тип., 1913. Т. 9: 1729 г. 8 с., 1086 стб.
9. ПСЗРИ (1830) — Полное собрание законов Российской империи с 1649 г. СПб.: Тип. II отд. собственной его императорского величества канцелярии, 1830. Т. 10: 1737–1739. 995 с.
10. Полное собрание (1905) — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб.: Синод. тип., 1905. Т. 9: 1735–1737 гг. [26], 629 с.
11. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 8. Д. 223; Оп. 17. Д. 318; Д. 379; Оп. 18. Д. 32; Д. 32а; Д. 32б; Оп. 18. Д. 71/304 (Инвентарная опись № 18); Оп. 18. Д. 266; Д. 308; Оп. 19. Д. 288; Оп. 21. Д. 596.

Литература

12. Вознесенская (2005) — *Вознесенская И. А.* Новгородская школа братьев Лихудов // Новгородский исторический сборник. СПб., 2005. Вып. 10 (20). С. 203–235.
13. Петрухинцев (2014) — *Петрухинцев Н. Н.* Внутренняя политика Анны Иоанновны. М: Росспэн, 2014. 1062, [1] с.
14. Прилежаев (1877) — *Прилежаев Е. М.* Новгородские епархиальные школы в Петровскую эпоху // Христианское чтение. 1877. № 3–4. С. 331–370.
15. Салоников, Суториус (2018) — *Салоников Н. В., Суториус К. В.* Ведомости учеников Новгородской архиерейской школы и семинарии как источник по истории образования в первой половине XVIII в. // Документальное наследие Новгорода и Новгородской земли. Проблемы сохранения и научного использования: материалы XVII ежегодной научной конференции. Великий Новгород, 25 мая 2017 года / Отв. ред. Я. А. Васильев. Великий Новгород, 2018. С. 19–36.
16. Титлинов (1904) — *Титлинов Б. В.* Разборы духовного сословия при императрице Анне Иоанновне // Христианское чтение. 1904. № 1. С. 86–121.
17. Титлинов (1905) — *Титлинов Б. В.* Правительство императрицы Анны Иоанновны в его отношениях к делам Православной церкви. Вильна: Русский почин, 1905. XII, 466, II, [1] с.
18. Яременко (2014) — *Яременко М.* «Академіки» та Академія. Соціальна історія освіти й освіченості в Україні XVIII ст. Харків: Акта, 2014. 534 с.

Протоиерей Михаил Иванов

**Игумен Святогорского монастыря Псковской епархии
Моисей (1789–1804 и 1805–1808 гг.):
«По должности моей нахожусь в церковном служении
и в монастырском строении и смотрении»**

УДК 271.2-788-055.1(470.25)-726

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_316

Аннотация: Игумен Моисей (1741–1809), настоятель Святогорского монастыря Псковской епархии на рубеже XVIII–XIX вв., не столь широко известен, как его последователи, духовно опекавшие А. С. Пушкина в период его михайловской ссылки. В настоящее время доступны лишь скудные сведения о нем. События, произошедшие в обители в годы его служения, также мало исследованы. Анализ архивных документов Святогорского монастыря, хранящихся в Государственном архиве Псковской области, приведенный в настоящей статье, позволяет пролить свет на некоторые важные аспекты деятельности игумена и оценить его вклад в развитие обители. На основании изученных материалов делается вывод, что игумен внес огромный вклад в возрождение и развитие Святогорского монастыря в тяжелый постсекуляризаационный период. Основой успеха настоятеля стали его высокие личные качества, пастырская любовь к насельникам монастыря и ответственность за их будущее. Результатом подвижнических трудов игумена Моисея стало увеличение состава братии, широкомасштабное каменное строительство, развернувшееся в монастыре, улучшения в административном управлении и хозяйственной деятельности известной обители.

Ключевые слова: игумен Моисей, Святогорский монастырь Псковской епархии, братия, хозяйственная жизнь обители, монастырская ограда.

Об авторе: **Протоиерей Михаил Владимирович Иванов**

Настоятель Казанской церкви п. Пушкинские Горы Великолукской епархии Русской Православной Церкви, соискатель Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: pushgory1@ya.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2725-4452>

Для цитирования: Иванов М., прот. Игумен Святогорского монастыря Псковской епархии Моисей (1789–1804 и 1805–1808 гг.): «По должности моей нахожусь в церковном служении и в монастырском строении и смотрении» // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 316–325.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Archpriest Mikhail Ivanov

**Abbot Moses of the Svyatogorsky Monastery
of the Pskov Diocese (1789–1804 and 1805–1808):
“According to My Position I am in the Church Ministry
and in the Process of Building and Watching over a Monastery”**

UDK 271.2-788-055.1(470.25)-726

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_316

Abstract: Abbot Moses (1741–1809), rector of the Svyatogorsk Monastery in the Pskov Diocese at the turn of the 18th–19th centuries, is not as widely known as his followers, who spiritually took care of A. S. Pushkin during his Mikhailov exile. At present, only scarce information about him is available. The events that took place in the monastery during the years of his ministry are also little studied. The analysis of archival documents of the Svyatogorsk Monastery, stored in the State Archives of the Pskov Region, given in this article, allows us to shed light on some important aspects of the activity of the abbot and evaluate his contribution to the development of the monastery. Based on the studied materials, it is concluded that the abbot made a huge contribution to the revival and development of the Svyatogorsk Monastery in the difficult post-secularization period. The basis of the success of the abbot was his high personal qualities, pastoral love for the inhabitants of the monastery and responsibility for their future. The result of the ascetic labors of Abbot Moses was an increase in the composition of the brethren, large-scale stone construction that unfolded in the monastery, improvements in the administrative management and economic activities of the well-known monastery.

Keywords: Abbot Moses, Svyatogorsky Monastery of the Pskov Diocese, brethren, economic life of the monastery, monastery fence.

About the author: **Archpriest Mikhail Vladimirovich Ivanov**

Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy, Rector of the Kazan Church in the Village of Pushkinskie Gory, Pskov Region.

E-mail: pushgory1@ya.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2725-4452>

For citation: Ivanov M., archpriest. Abbot Moses of the Svyatogorsky Monastery of the Pskov Diocese (1789–1804 and 1805–1808): “According to My Position I am in the Church Ministry and in the Process of Building and Watching over a Monastery”. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 316–325.

Святогорский мужской монастырь Великолукской (ранее Псковской) епархии, расположенный в Пушкинских Горах Псковской области, ныне широко известен как место упокоения великого русского поэта А. С. Пушкина. История обители в пред-пушкинский период до сих пор мало исследована. Первое опубликованное описание обители принадлежит перу митрополита Евгения (Болховитинова) [Евгений Болховитинов, 1821]. В конце XIX в. вышла более подробная книга о монастыре игумена Иоанна (Мазя), из которой можно почерпнуть отдельные сведения об игуменах обители (см.: [Иоанн Мазь, 1908]). Среди настоятелей монастыря рубежа XVIII–XIX вв. особого внимания заслуживает личность игумена Моисея.

Игумен Моисей, бывший настоятелем Святогорского монастыря в периоды 1789–1804 гг. и 1805–1808 гг., родился в 1741 г. в семье священника погоста Велье, расположенного в 25 км к западу от Святых (ныне Пушкинских) Гор. Поселение Велье некогда было крепостью, и детство будущего игумена проходило в окружении живописных озер и древнего городища. (К сожалению, из архивных документов пока не удалось выяснить мирское имя настоятеля Святогорского монастыря, но работа ведется.) Образование будущий игумен получил в Псковской духовной семинарии. Поступали в семинарию ученики семи лет от роду и старше после испытаний, которые проводила Псковская духовная консистория. Обучение могло продолжиться до двадцатидвухлетнего возраста [Князев, 1865, 70]. Игумен отмечает о себе следующие сведения в «Ведомости учиненной Псковской епархии в третьеклассном Святогорском монастыре, кто ныне имеется во оном монастыре Настоятель и каких качеств за прошлый 1800-й год»: «Провождал учение до шестнадцати лет во Псковской Семинарии, в том числе три года слушал Богослovie, говорил в Псковограцком кафедральном Троицком соборе по очереди проповеди» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 11 об. — 12); [Иоанн Мазь, 1908, 108]. Таким образом, будущий игумен Моисей завершил полный курс обучения быстрее обычного срока. Тот факт, что он изучал богослovie, свидетельствует о его способностях. В 1760 г., по окончании курса духовной семинарии, он был определен пономарем Псковоградского Петропавловского собора, затем, в 1767 г., стал здесь дьячком. 3 апреля 1768 г. рукоположен во диакона, а через восемь месяцев, 14 декабря, был рукоположен во священника. Прослужив в соборе девять лет, 11 декабря 1777 г. возведен в сан протоиерея (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 11 об. — 12); [Иоанн Мазь, 1908, 108], что несколько быстрее обычного периода служения, необходимого для данной награды. По мнению автора, так могли быть отмечены большие способности будущего игумена.

30 января 1786 г. во Псковском Троицком соборе Псково-Печерским архимандритом Варлаамом он был пострижен в монашество с именем Моисей. Поскольку постриг происходит после 40-летнего возраста, можно предположить, что ему предшествовала смерть супруги протоиерея. Сразу по пострижении Моисей был взят в Санкт-Петербург духовником к архиепископу Псковскому и Рижскому Иннокентию и нес это послушание три с половиной года. Видимо, архиепископ, внимательно следивший за деятельностью Псковской семинарии, давно знал и ценил Моисея и, благословив постриг, поручает ему послушание своего духовника. Вспоминая время, проведенное в столице, игумен пишет о себе: «обучал грамматике латинской в Его Высокопреосвященства Иннокентия архиепископа Псковского и Рижскаго будучи у него духовником в Санктпитебурге на подворье малых певчих» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 11 об. — 12).

13 мая 1789 г. отец Моисей становится игуменом Святогорского монастыря (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 11 об. — 12); [Иоанн Мазь, 1908, 108]. Вероятнее всего, архиерей принял такое кадровое решение, учитывая не только способности и образованность, необходимые каждому пастырю, но и зная о том, что о. Моисей родом из этих мест и с особым усердием примется за исправление катастрофического состояния монашеской общины святой обители. Будущее показало, что архиеп. Иннокентий, один из образованнейших архиереев своего времени, не ошибся в выборе.

По штатам 1764 г. третьеклассный Святогорский монастырь, занимавший 47-е место среди сотни монастырей России такого же класса, получил 12 мест для братии,

9 для служителей монастыря и 1 место для подьячего. Денежное содержание составляло 806 руб. 30 коп., но по высочайшей милости ежегодно пожаловано императрицей монастырю в добавок к штатной сумме 150 руб. (Штаты духовные, 1764, 61, 64). Политика государства, направленная на ограничение монашеских постригов, привела к тому, что к 1789 г. в Святогорском монастыре имелось лишь двое монашествующих — это сам игумен и иером. Порфирий. Некоторые штатные места монашествующих в Святогорском монастыре замещали вдовы священники, при этом вакантными в 1789 г. оставались семь штатных мест (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 6–7 об.). Имелось также девять служителей, которые помогали обслуживать нехитрое монастырское хозяйство (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 8–11).

Для сравнения, в обители до реформы 1764 г. было 8 монашествующих и 1 священник. Монастырь с братией обслуживали 24 служителя: диакон, 6 певчих, 2 пономаря, просфорня, стряпчий, житенный-погребной, игуменский истопник, повар, ученик повара, 2 сторожа-хлебопекаря, 2 конюха, шорник, плотник, столяр, печник, кузнец-часоводец, пастух (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. Д. 702. Л. 9 об.). Этот состав братии и жалование, положенное им, определялось петровскими штатами 1724 г. (Книга духовных штатов, 1724, 1).

Таким образом, начало деятельности вновь назначенного игумена Моисея проходило в условиях недостатка монашествующих в обители. Обязанности отсутствовавших казначея, иеродиакона, пономаря, ключника, просфорника, чашника кому-то нужно было исполнять. В текущих условиях это могли быть оставшиеся клирики обители и служители. Так как из двенадцати положенных по штату человек имелось пять, нагрузка на каждого имеющегося насельника возрастала более чем вдвое. Не может быть и речи о налаженной монашеской жизни в обители при наличии только двух монашествующих, включая игумена. Торжественное богослужение в обители также не проводилось, так как в клире не было даже двух диаконов.

В Святогорский монастырь, по указу Псковской духовной консистории, поступали немолодые священнослужители, которые зачастую не собирались посвящать свою жизнь монашескому подвигу. Перед игуменом стояли задачи обеспечения жизнедеятельности обители, повышения уровня дисциплины и ответственности служащих в ней людей, также необходимо было пополнить штат братии. Вновь поставленный святогорский игумен, конечно, не сразу смог добиться налаживания особого порядка в жизни обители, так необходимого для ее духовно-нравственного возрождения. В продолжении десятилетия в монастыре сохранялось прежнее положение, постригов не было, а богослужение отправлялось большей частью вдовыми священнослужителями, направленными в обитель «в надежде пострижения в монашество» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 6–7 об.).

Лишь в начале следующего столетия игум. Моисей совершает ряд монашеских постригов в стенах обители. 25 марта 1800 г. совершен постриг монаха Агафоника, 25 декабря 1801 г. пострижены монах Ефрем и монах Климент. Игумен отметил в ведомости о монашествующих хорошее состояние и способность к послушаниям этих монашествующих (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 18–21). Однако не все шло так гладко, и уже в 1802 г. игум. Моисей негативно характеризовал монаха Агафоника: «Состояния средственнаго, трезвой хорош, а пьяной бешеной, и впредь нет ему и надежды к послушаниям» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 24–26). В этом высказывании видны переживания игумена о монахе. В ведомостях имеются отметки, подтверждающие нарушения дисциплины и другими насельниками обители из числа присланных вдовых священнослужителей. Дополнительной проблемой для настоятеля было и то, что часть насельников была неспособна выполнять послушания в силу престарелого возраста, другая часть не была надежна в послушаниях по причине тяжелых дисциплинарных нарушений и пьянства. Однако были и случаи исправления. Примером одного из них является вдовый священник Иван Васильев, 51 года, пребывавший в 1802 г. в должности иеромонаха. Ранее он служил причетником в Михайловской церкви Куховского погоста Островского уезда. В 1772 г. был взят в певчие, в 1778 г.

произведен во диаконы этой же церкви. В следующем году он рукоположен во священника Островской Никольской церкви, откуда в 1787 г. переведен в Псковский Троицкий кафедральный собор. В 1789 г. этот священник продолжает служение уже в псковской городской Успенской пароменской (сейчас принято называть её церковью Успения с пароменья) церкви. В 1795 г. определен в священники в Святогорский монастырь в число братства. Однако в 1797 г. служит в Русицком погосте Псковского уезда в Космодемьянской церкви. В 1802 г. возвращается в Святогорский монастырь. Этот священник был оштрафован за упущение должности и пьянство ссылкой в монастырь. В 1802 г. игумен отмечает в ведомости о нем: «хорошего поведения и впрямь способен к послушанию» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 26–28).

В 1803 г. игум. Моисей вновь дает своим насельникам краткие характеристики в ведомости, посвященной братии монастыря. Казначей иером. Созонт, в 1802 г. заслуживший положительный отзыв игумена, в 1803 г. получает уже иную оценку: «Похвалить его во всем нельзя, и хулить не хотим, разве впрямь до рассматривания» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 28–30). Здесь мы видим объективное сдержанное отношение игумена к казначею обители. О свящ. Иване Петрове записано так: «Добрый человек и чин носит нашего духовника» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 28–30). О свящ. Давиде Григорьеве: «Штрафован был посылкою в монастырь в подначалие. Сей и так и сяк, однако справно может должность нести до смерти своей» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 28–30). Священник Иван Иванов отмечен таким высказыванием: «Был под следствием за упущение должности им и пьянство, за что штрафован был посылкою в разные монастыри в подначалие и ныне в следствии состоит. Сей суетный человек и мы не можем растолковать каким его назвать» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 28–30). Вдовый священник Иван Васильев охарактеризован так: «Штрафован был за упущение должности и пьянство посылкою в монастырь. Сей трезвой хорош, а пьяново его нет хуже забродвы» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 28–30). Эпитет игумена, которым он удостоил насельника монастыря, свидетельствует не только о трудностях, которые приходилось переживать игумену с нарушителями монастырской дисциплины, но и его равнодушии и ярко-эмоциональных переживаниях за братию. Диакон Феодор Емельянов: «Штрафован был за пьянство и безчинства посылкою в монастырь в подначалие. Сей средней руки и не разбора от прочих. Не студен, ни тепл» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 28–30). Игумен приводит слова Писания (Откр 3:15), характеризуя этого клирика, по-видимому, как не годного в послушаниях. Вдовый диакон Василий Васильев: «Штрафован был за пьянство и за непристойные поступки посылкою в монастырь в подначалие. ...О сей! о сем молим, дабы взят был от нас, за некоторые проказы» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 28–30). Восклицание пастыря свидетельствует о тяжком переживании за неудачу в деле перевоспитания вверенного его попечением насельника.

Вдовый диакон Гаврила Михайлов: «Вштрафован не был и под следствием не состоит. Честной человек и по-старости и от службы уволен есть». Чашник диакон Иван Иванов: «Пречестной и угодной и ен вполне здоров и годится на послушание». Пономарь монах Ефрем: «Пречестнаго состояния и впрямь годен на послушание» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 28–30). Отзыв настоятеля о чашнике и пономаре свидетельствует, что в обители имелось здоровое ядро насельников, которые служили поддержкой и опорой своему настоятелю. Ключник монах Агафоник: «А етот здрав будто зверь чудовище, трезвой смирной, а пьяный бешеный. Когда по грамматике исправно ен читает; а в низ повыше взойти сам ен не старается убо пеняй он сам на себя» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 28–30). Видна досада игумена в высказывании об этом насельнике. Он мог бы стать помощником игумена и понести часть его тяжелого бремени, так как наделен талантами от Бога, однако не способен справиться с собой. В этом и других высказываниях мы видим и пастырскую заботу, и равнодушие игумена к вверенным его попечению душам. Составить мнение о самом монахе Агафонике предоставляет возможность «Книга записи неблагопристойных поступках в монастыре за 1803 год», содержащая сведения о проступках братии, подначальных

клириков и монастырских служителей в период 1803–1822 гг., где данный насельник занимает второе место по количеству упоминаний. За период чуть более года в 1804–1805 гг. Агафоник упомянут шесть раз. «1804 года, апреля 25 дня Святогорского монастыря монах Агафоник в понедельник Светлыя недели был в утрени пьяный, и после которой еще ушел в кобак и болше упился и небыл во обедни, а нищенствовал в слободы, от куда по приведении привязан был своей ево опояской к стойки трапезы брацкой для из трезвления, но через час развязался сам и ушел, и пьянствовал, и не был в монастыре во всю светлую неделю до субботы...» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 60. Л. 5 об.), — свидетельствуют о проступке игум. Моисей и монах Ефрем на странице упомянутой книги. По нашему мнению, вышеприведенный негативный отзыв игумена о ключнике объективен и обоснован.

Итак, в 1803 г. о. Моисей высказывается негативно о четырех насельниках. О казначее и свящ. Иване Иванове он воздерживается говорить. Еще четыре человека заслужили хорошие характеристики, однако трое из них престарелые, лишь диакон Иван Иванов вполне полон сил. Таким образом, штат обители в игуменство о. Моисея состоял из насельников таких личных качеств, что настоятелю приходилось нелегко. Добиться послушания и выполнения указаний, поручить ответственное дело можно было далеко не каждому, более того, приходилось часто успокаивать и охлаждать пыл насельников, об этом и свидетельствуют оценки игумена, данные им в ведомостях.

Игумен Моисей счел нужным заполнить графу о своих проступках и поведении в ведомости о настоятеле обители за 1803 г.: «Коснулось озлобе сколько от ябедника и пономаря и от прочих недоброхотов моих после покойнаго Преосвященнаго, но и то как-то решено, мне не известна». О своем поведении и способности к послушанию он пишет: «Каков кому кажется, а самому себя хвалить нельзя и хулить не хочется. Что хвораетя от старости, а не от злости, и способность впредь не угадана понести должность сию» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Л. 28–30). Несмотря на тяжесть сложившейся ситуации и довольно смутные перспективы служения на прежнем посту игумен готов был бы продолжить это тяжелое послушание, но сомневается, что пошатнувшееся здоровье позволит ему выполнять обязанности в должной мере. Впрочем, решение вопроса о продолжении своего настоятельства о. Моисей полностью возлагает на благорассмотрение своего начальства, так как просьбы об уходе на покой или явной жалобы на здоровье или братию в ведомости не содержатся.

К несомненным и замечательным успехам игум. Моисея следует отнести налаживание административной и хозяйственной деятельности обители. Вновь поставленный Святогорский игумен сразу проявил себя рачительным хозяином. Секуляризационная реформа 1764 г. привела Святогорский монастырь к потере большого количества пахотных земель, сенокосов, крестьянской рабочей силы и к почти полной потере лесов. В новых экономических условиях обители приходилось нанимать крестьян для выполнения различных строительных и хозяйственных работ, приобретать лес для ремонта построек. Содержание протяженной деревянно-земляной монастырской ограды и других деревянных построек требовало теперь значительных денежных ресурсов.

Так, 16 марта 1785 г. псковский мещанин Иван Федоров взялся изготовить деревянную ограду вокруг монастыря (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 16. Л. 6). Прошло менее 10 лет, ограда пришла в негодность. Указом от 19 мая 1792 г. Псковская духовная консистория разрешила восстановить деревянную ограду вокруг монастыря (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 31. Л. 61). Однако игум. Моисей в 1793 г. рапортует в консисторию о начале постройки каменной ограды вместо восстановления деревянной. Причиной этого он указал дороговизну и недолговечность деревянной постройки: «по здешнему месту дерева дорогие и вовсе достать оных невозможно, то по совету некоторых знатных лиц, как имеется вблизи вокруг онаго монастыря множество дикаго камня котораго приготонови прошедшую зиму 114 сажень, и с котораго устроено ограды в нынешнее лето в двух местах нача по обейм сторонам от святых ворот 137 сажень за которое камень и мастеровым людям из свечной суммы и с протчих монастырских доходов и денги уже

уплачены; а за что имянно и по сколько о том прилагается присем ведомость, а к будущему 795 году через сию наступающую зиму намерены и еще запасть такова каменя и проводить ограду следующие части; ворота устроены быть имеют из кирпичей новые на что уже и приготовлено зжанаго кирпича 20000: крылец на гору устроено на время деревянной посредственной, а о хорошем имеем сумнение какой сделать деревянный ли или каменный деревянной крылец должен быть с кровлею и дорогова будет стоять, а прочности в том не предвидится...» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 31. Л. 63).

Итак, игумен по совету знатных лиц, без разрешения консистории, начал строительство каменной ограды, каменных ворот, двух лестниц на Святую гору, мотивировав свой поступок дороговизной дерева и недолговечностью построек из него, а также наличием камня в округе и дешевизной его. В период 1794–1797 гг., по сведениям издания «Пушкинская энциклопедия „Михайловское“», новоржевские крестьяне Степан Савельев и Степан Иванов строят каменную протяженную ограду вокруг монастыря [Пушкинская энциклопедия «Михайловское», 2003, 284–285]. Кроме указанных лиц на строительстве ограды трудились местные крестьяне Андрей Иванов с товарищами, Осип Иванов с товарищами, Терентий Васильев и Захарий Давыдов. За три года строительства ограды и ворот было освоено 3549,1 руб. (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 35. Л. 57–58 об.). Восточная и западная лестницы, ведущие на Святую гору, в 1797 г. были перестроены. Восточная лестница имеет четыре площадки и 38 ступеней, а западная состоит из двух площадок и 52 ступеней. Боковые стены лестниц сложены из дикого камня, а ступени и площадки — из тесаного [Пушкинская энциклопедия «Михайловское», 2003, 272].

Помимо вышеуказанных объектов, также при игумене были устроена малая каменная ограда внутри обители, перенесены келлии с ледником, часовая перенесена со Святой горы вниз, построена летняя трапезная у настоятельских келлий, хлебный амбар, устроен каменный пол в каменной палате, построен новый ледник, перестроены настоятельские и братские келлии, перекрыты кровли церковей. В Успенском соборе монастыря при игумене Моисее были изготовлены серебряные ризы на образах Богородицы Одигитрии и великомученицы Параскевы. При нем возобновлено Варваринское подворье монастыря с церковью в г. Пскове [Иоанн Мазь, 1908, 118–123]. В 1802 г. подворье было упразднено [Постников, 2015, 163]. В 1807 г. престарелый уже игумен получил разрешение консистории на замену деревянного купола колокольни Успенского собора, а также разрешение на постройку новой каменной колокольни впоследствии [Иоанн Мазь, 1908, 118–123].

Для проведения обширных строительных работ не хватало монастырских средств, и игумен вкладывал свое жалование в строительство, а также брал деньги в долг у помещиков. Об этом свидетельствует приходный документ, находящийся в одном из дел Святогорского монастыря. В тексте его указано: «В 1794-м, и в, 795-м, годах в приходе на построение вокруг монастыря каменная ограда по книге оказалось 3545 р. 10 коп. В том числе занятых от господина Иакинфия Андреевича Пентелеева 300 р. отца игумена Моисея 200 р. Оные 500 р. должно включить в сию книгу тогда, когда все от монастыря тем одолжателям возвратятся. В расход все 3545 р. 10 коп. Пентелееву 300 р. отдано июля 18 дня 1796 года». Также в деле содержится просьба от 7 января 1795 г. к тому же господину одолжить на год монастырю на строительные расходы 500 руб., подписанная игуменом, казначеем, четырьмя иеромонахами, двумя диаконами и пономарем (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 31. Л. 63).

Следует отметить и порядок в оформлении финансовой отчетности и других дел, имеющих в монастырском архиве, при игум. Моисее. В 1784 г. сгорает в пожаре деревянная церковь Николая Чудотворца в Святогорском монастыре, где хранился монастырский архив. Однако финансовые документы периода 1784–1789 гг., то есть периода, предшествовавшего настоятельству игум. Моисея, представляют разительный контраст с делами, оформленными при игумене. Отсутствие некоторых страниц, обрывочные сведения финансовой отчетности, имеющиеся в делах этого времени, свидетельствуют о тяжелом положении обители в эти годы.

Монастырь отстраивается и преобразуется в эту пору благодаря деятельности игум. Моисея, и, хотя игум. Иоанн (Мазь) указывает на дело о недостатке на сумму в 645 руб. 85 коп. в монастырских вещах и деньгах [Иоанн Мазь, 1908, 109], нужно отдать должное о. Моисею. Именно под его руководством совершается первое большое строительство в обители с момента ее основания, причем на пожертвования. Упоминание о доносах на него от братии по смерти преосвященного подтверждают версию автора статьи о том, что широкая строительная деятельность игум. Моисея проходила под защитой епархиального архиерея. Эти обстоятельства сыграли не последнюю роль в том, что и сейчас мы видим обширную каменную ограду Святогорского монастыря, раскинувшуюся по холмам вокруг обители.

Когда архиеп. Иннокентий преставился и игумен остался без высокого покровительства, последовали доносы и дело о недостатке средств. 23 июля 1804 г. игумен был переведен в Торопецкий Небин монастырь, а в 1805-м был переведен обратно в Святогорский для пополнения не оказавшихся при сдаче вещей на сумму 645 руб. 85 коп. [Иоанн Мазь, 1908, 109]. Действующий на тот момент указ Екатерины II от 3 апреля 1781 г. «О суде и наказаниях за воровство разных родов» предполагает уголовное наказание за воровство, при этом определяет: «Буде кто учинит воровство кражу ценою выше двадцати рублей, или в четвертый раз, того имать под стражу и отослать к суду, где поступать с ним, как законы повелевают» [Указ нашему Сенату. О суде]. Дело о недостатке денег и взыскании их с игумена заканчивается не уголовным преследованием о. Моисея, а наложением материального взыскания с него, следовательно, его личной вины нет.

Напротив, есть сведения, что деятельность монастырского казначея в эти годы сомнительна, против него тоже открыто следствие. Игумен Иоанн (Мазь) отмечает: «Живший в монастыре в числе братства священник Иван Иванов 26 июля 1803 года жаловался в Псковской духовной консистории, что „казначей иеромонах Созонт, без ведома игумена, самовольно делает ему разныя обиды... вместо следуемых мне наравне со протчеми сорока шести рублей, выдал только тридцать рублей“» [Иоанн Мазь, 1908, 108]. Вероятнее всего, престарелый игумен, начав большую стройку, не мог уследить за всем, и произошло злоупотребление, допущенное казначеем.

Находясь в преклонном возрасте, игум. Моисей по своей инициативе, занимая в долг недостающие средства у местных помещиков, а также отдавая собственные средства, целенаправленно планирует, подготавливает и проводит такой объем строительных работ, какой не проводил никто из настоятелей, даже более того, который не проводился с момента основания монастыря и строительства в нем Успенской церкви в конце XVI в. по указу царя Иоанна IV. Лучшее всего охарактеризовать деятельность этого игумена можно его же словами: «По должности моей нахожусь в церковном служении и в монастырском строении и смотрении» (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 31. Л. 16 об. — 17).

Содержащиеся в монастырских документах сведения периода 1789–1808 гг. позволяют дать оценку самой личности игумена. Отец Моисей честный, хозяйственный человек, любит Святогорскую обитель, старается сохранять объективность в оценках окружающих и самого себя. Он не скор составить мнение о человеке и каждому провинившемуся оставляет возможность исправления. Учитывая тяжелую ситуацию в обители, сложившуюся по не зависящим от него причинам, частые смены в составе братии, а также принимая во внимание работы, проведенные в монастыре под руководством игум. Моисея, отмечая его скромность, можно сказать, что это был добрый пастырь и заботливый настоятель, результаты трудов которого в виде монастырской ограды и келлий сохранились до сих пор. Следует отметить, что архитектурный облик Святогорского монастыря пушкинского времени был в большей мере результатом трудов именно игум. Моисея. Из записей о. Моисея видно, что он переживает о духовном состоянии подчиненных, желает их развития, исправления. В 1808 г. игумен оставляет свою должность по старости и болезням и остается жить в Святогорском монастыре. По сведениям игум. Иоанна

(Мазя) 11 июля 1809 г. игумен Моисей умирает в Святогорской обители, будучи здесь на покое [Иоанн Мазь, 1908, 109]. Предположительно, он похоронен за алтарем Успенского собора Святогорского монастыря.

Игумен Моисей сделал все возможное для увеличения числа братии и исправления их нравственного состояния. Именно при нем в Святогорской обители учреждается Псковской духовной консисторией «Книга записи неблагопристойных поступков...» на основании указа Синода от 31.09.1732 г. по причине сложности разбора жалоб настоятелей монастырей на пьянство и дурное поведение братии и братии на настоятелей, а также для того, чтобы при долгом разборе данных дел консисторией не оставались безнаказанными виновники происшествий (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 60). Тяжелейшая ситуация в монастырях Российской империи нач. XVIII — нач. XIX в., когда зачастую обители бывали наполнены посылаемыми на исправление «в подначалие» или поступавшими в число братии клириками, имевшими дурные наклонности, не давала шанса игуменам противодействовать практически в одиночку такому составу.

Опираясь на вышеизложенное, можно утверждать, что игум. Моисей приложил максимум усилий, чтобы украсить и сохранить вверенную ему Богом обитель. Вечная память доброму пастырю. Следует отметить, что последующие игумены обители — Иосиф, Петр (Лавров) и Иона — также не смогли изменить ситуацию с пьянством братии и насельников, о чем свидетельствуют документы монастыря (ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 60).

Источники и литература

1. ГАПО — Государственный архив Псковской области. Ф. 328. Оп. 1. Д. 26. Рапорты настоятеля Святогорского монастыря в Псковскую духовную консисторию. Списки служителей 1788–1802, 1809–1811 гг.

2. ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 16. Контракты монастыря с разными лицами на постройку и ремонт разных зданий мельницы и плотины за 1783–1803 гг., 1829–1831 гг.

3. ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 31. Переписка настоятеля монастыря с Псковской духовной консисторией о приходе и расходе денежных сумм, о восстановлении Воскресенской церкви и других постройках за 1789–1809 годы.

4. ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 35. Книга прихода и расхода денежных сумм за 1793 год.

5. ГАПО. Ф. 328. Оп. 1. Д. 60. Книга записи неблагопристойных поступков в монастыре за 1803 год.

6. Евгений Болховитинов (1821) — *Евгений (Болховитинов), митр.* Описание Святогорского Успенского монастыря. Дерпт, 1821.

7. Книга духовных штатов (1724) — Книга духовных штатов // Полное собрание законов Российской Империи. Т. 44. Часть вторая. СПб., 1830. № 12060.

8. Князев (1865) — *Князев А. С.* Очерк истории Псковской семинарии от начала до преобразования ее по проекту 1814 года. СПб., 1865.

9. Иоанн Мазь (1908) — *Иоанн (Мазь), игум.* Описание Святогорского Успенского монастыря Псковской епархии. Псков, 1899.

10. Постников (2015) — *Постников А. Б.* Основные массовые источники РГАДА по истории псковской Церкви и духовенства последней трети XVII — первой половины XVIII века // Археология и история Пскова и Псковской земли. Семинар имени академика В. В. Седова: Материалы 61-го заседания. Вып. 31. М.: ИА РАН, 2016. 472 с., ил.

11. Пушкинская энциклопедия «Михайловское» (2003) — Пушкинская энциклопедия «Михайловское»: в 3 т. Т. 1: Михайловское. Тригорское. Святогорский монастырь. Святые Горы. Заповедник. — Персоналии (1922–2002). Часть 1: С. Михайловское. М., 2003.

12. РГАДА — Российский государственный архив древних актов. Ф. 280. Оп. 3. Д. 702. (1764 г.) Описи Успенского Святогорского монастыря Воронежского уезда.

13. Штаты духовные — Штаты духовные. СПб.: при Сенате, февраля 29 дня 1764. URL: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_003338824/ (дата обращения: 26.02.2022).

14. Указ нашему Сенату. О суде — Указ нашему Сенату. О суде, наказаниях за воровство разных родов и о заведении рабочих домов во всех губерниях. Указ Екатерины II от 3 апреля 1781 г. URL: https://rusneb.ru/catalog/000200_000018_RU_NLR_DIGIT_70124/ (дата обращения: 26.02.2022).

Иеромонах Иоанн (Лудищев)

Братия Московского Сретенского монастыря в 1830–1850-х годах

УДК 271.2-788-055.1(470-25)"1830/1850"

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_326

Аннотация: В статье на основании впервые вводимых в научный оборот неопубликованных материалов раскрывается внутренняя жизнь Московского Сретенского монастыря в 1830–1850-х гг. Этот период в истории обители в отечественной историографии еще не становился объектом научного исследования. В статье на основании анализа целого ряда документов рассматривается количество и социальный состав монашествующих. Отмечается, что с начала 1840-х гг., когда штат монастыря был увеличен с 7 до 14 человек, в обители проживало не менее 14, а иногда даже и больше насельников, что для заштатного третьеклассного монастыря было довольно много. На конкретных примерах показывается, что среди братии Сретенского монастыря трудились и подвизались как ревностные труженики, так и лица, у которых были некоторые проблемы с дисциплиной, что, впрочем, характерно для любого монастыря в любую эпоху. В статье рассматривается материальное положение некоторых из членов братии. Вне всякого сомнения, изучение состава братии и повседневной жизни насельников Московской Сретенской обители является одним из наиболее важных и перспективных направлений в деле изучения истории этого монастыря.

Ключевые слова: митрополит Филарет (Дроздов), Москва, Московский Сретенский монастырь, монашествующие, братия монастыря, монашество в синодальный период, монашеский постриг, духовная консистория, завещание.

Об авторе: **Иеромонах Иоанн (Лудищев Дмитрий Владимирович)**

Наместник Московского Сретенского монастыря, проректор по воспитательной работе Московской Сретенской духовной академии.

E-mail: seminary@pravoslavie.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7568-6236>

Для цитирования: Иоанн (Лудищев), иером. Братия Московского Сретенского монастыря в 1830–1850-х годах // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 326–334.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Hieromonk John (Ludishchev)

**The Brethren of the Moscow Sretensky Monastery
in the 1830s–1850s**

UDK 271.2-788-055.1(470-25)"1830/1850"

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_326

Abstract: Based on unpublished materials introduced into scientific circulation for the first time, the article reveals the inner life of the Moscow Sretensky Monastery in the 1830s–1850s. This period in the history of the monastery in Russian historiography has not yet become the object of scholarly research. Based on the analysis of a number of documents, the article examines the number and social composition of monastics. It is noted that from the beginning of the 1840s, when the staff of the monastery was increased from 7 to 14 people, at least 14, and sometimes even more, inhabitants lived in the monastery, which was quite a lot for a provincial third-class monastery. Specific examples show that among the brethren of the Sretensky Monastery, both zealous workers and people who had some problems with discipline worked and labored, which, however, was typical for any monastery in any era. The article deals with the financial situation of some of the members of the fraternity. Without a doubt, the study of the composition of the brethren and the daily life of the inhabitants of the Moscow Sretensky monastery is one of the most important and promising areas in the study of the history of this monastery.

Keywords: Metropolitan Philaret (Drozdov), Moscow, Moscow Sretensky Monastery, monastics, brethren of the monastery, monasticism in the Synodal Period, monastic tonsure, spiritual consistory, testament.

About the author: **Hieromonk John (Ludishchev Dmitry Vladimirovich)**

Viceroy of the Moscow Sretensky Monastery, Vice-Rector for Educational Work at the Moscow Sretensky Theological Academy.

E-mail: seminary@pravoslavie.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7568-6236>

For citation: John (Ludishchev), hieromonk. The Brethren of the Moscow Sretensky Monastery in the 1830s–1850s. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 326–334.

История Сретенского монастыря середины XIX в. еще не становилась объектом серьезного изучения, в отличие, например, от начала и второй половины того же столетия [Иоанн Лудищев, 2010]. Вместе с тем история Сретенской обители в XIX в. представляет особый интерес, т.к. именно в это время монастырь из бедного заштатного трехклассного монастыря, который во второй половине XVIII в. находился в состоянии в том числе сильнейшего хозяйственно-экономического кризиса, превращается в один из духовно-просветительских центров Москвы. При этом 1830–1850-е гг. становятся своеобразным переходным периодом. В рамках данной статьи на основании архивных материалов рассматривается один из аспектов деятельности монастыря в указанный период – количественный, социальный состав и материальное состояние братии, особенности внутреннего быта обители.

В середине XIX в. настоятелями обители являлись игумены Мелхиседек (1836–1842), Константин (1842–1848), архимандриты Ионафан (1848–1853) и Виктор (1853–1859). Именно за этот период, в отличие от предыдущего, сохранилось гораздо больше данных о количестве монашествующих, проживавших в монастыре. Уже игумен Мелхиседек начинает регулярно посылать правящему архиерею свт. Филарету (Дроздову), митрополиту Московскому и Коломенскому, соответствующие сведения, которые сохранились вплоть до настоящего времени (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 12. Л. 48, 50 об., 53, 55, 57 об., 58, 163). При игум. Мелхиседеке в начале 1840-х гг. штат Сретенского монастыря был увеличен с 7 до 14 человек (настоятель – 1; иеромонахов – 4; иеродиаконов – 2; монахов – 7).

Ситуация же с количеством монашествующих в период с 1842 по 1852 гг. отображена в таблице 1 (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 7. Л. 147 об.–148, 343 об.–344, 515 об.–516; Д. 8. Л. 106 об.–107, 217 об.–218, 406 об.–407; Д. 270. Л. 1–7; 10–14, 18–25, 31–38, 41–48).

**Таблица 1. Количество монашествующих
в Московском Сретенском монастыре (1842–1852)**

<i>Год</i>	<i>Настоятель</i>	<i>Иеромонахи</i>	<i>Иеродиаконы</i>	<i>Монахи и бельцы</i>	<i>Всего</i>
1842	1	7	3	5	16
1843	1	6	3	6	16
1844	1	6	3	6	16
1845	1	5	2	6	14
1846	1	5	2	8	16
1847	1	5 + 1 белый священник	2	9	18
1848	1	3 + 1 белый священник	2	7	14
1849	1	3 + 1 белый священник	2	7	14
1850	1	4 + 1 белый священник	2	10	18
1851	1	6	2 вдовых диакона	7	16
1852	1	6	2	9	18

Из данных, представленных в таблице, видно, что в середине XIX в. в Сретенском монастыре проживало не менее положенных по штату 14 человек, а в некоторые годы и больше на два и даже четыре человека.

Впрочем, в эти отчеты не попадали те из монашествующих и послушников, которые приходили и по тем или иным причинам покидали монастырь в течение года. Так, например, в январе 1848 г. в монастырь был определен послушник

из Палеостровского монастыря Павел Георгиевский. Однако уже 20 декабря 1848 г. он, согласно прошению, был переведен в число братства Николаевского Перервинского монастыря (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 8. Л. 426, 464, 548).

Иногда в качестве инициатора быстрого перевода выступало само монастырское начальство. Так, в июне 1851 г. в Сретенский монастырь перевелся из Иверского Богородицкого первоклассного монастыря Новгородской губернии иеродиак. Антоний. Имевшаяся в указе характеристика была вполне комплиментарна для о. Антония: «Исправляет череду священнослужения. Судим и штрафован не был. Поведения хорошего, к послушаниям весьма способен» (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 8. Л. 841). Однако уже через два месяца настоятель монастыря игум. Ионафан сообщал митрополиту: «Находящийся во вверенном мне Сретенском монастыре иеродиакон Антоний ведет жизнь, не сообразную со своим званием. Часто отлучается из монастыря самовольно и неизвестно куда. Нередко возвращается по отпуске в нетрезвом виде и в позднее время, к службе Божией не радит и из церкви уходит преждевременно. На делаемые ему от меня замечания касательно беспорядочной его жизни, всегда слышится одна грубость и непризнательность» (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 8. Л. 842). Реакция священноначалия последовала незамедлительно и была вполне ожидаемой, если говорить о строгости: «Иеродиакон, с запрещением священнослужения, послать немедленно в Берлюковскую пустынь под строгий надзор до усмотрения» (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 8. Л. 885).

Случались и несколько курьезные случаи. Весной 1852 г. послушник Мценского Петропавловского монастыря Алексей Лебедев изъявил желание перевестись в Сретенский монастырь. Однако в скором времени выяснилось, что он одолжил из монастырской суммы Петропавловской обители себе на одежду 5 руб. серебром и на дорогу 70 коп. серебром. Деньги же спуская положенное время так и не вернул. В этой связи настоятель Мценского монастыря сообщал настоятелю Сретенской обители, что он не может дать согласие на перевод, пока послушник не вернет монастырю 5 руб. 70 коп. В итоге послушнику Алексею Лебедеву в определении в Сретенский монастырь было отказано (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 9. Л. 86, 158, 161).

Из приведенных примеров видно, что, несмотря на существовавшие строгие правила и запреты на переход из одного монастыря в другой, в XIX в. такие переходы все же нельзя считать редким явлением. Причем в некоторых случаях инициатором перемещений выступала центральная церковная власть. Так, в 1843–1844 гг. из консистории в Сретенский монастырь поступило сразу несколько запросов по поводу того, есть ли в обители желающие отправиться для несения монашеского служения в Литовскую епархию. На все эти запросы строитель игум. Константин отвечал, что таковых не имеется (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 12. Л. 65–66, 70). В данном случае речь шла, разумеется, о том, чтобы увеличить количество монашествующих в обителях на территории нынешней Беларуси и Литвы, где в 1839 г. при участии митр. Иосифа (Семашко) произошло массовое присоединение униатов к Православной Церкви. В новых реалиях монастыри должны были стать духовно-просветительскими центрами [Романчук, Берташ, 2010].

Примечательно, что постригов, совершавшихся непосредственно в самой Сретенской обители, было не так много. Так, при игум. Мелхиседеке только в 1838 г. постриг приняли монах Ириней (Протопопов), монах Виктор (Иванов) и монах Рафаил (Павлов). При игум. Константине в монашество был пострижен только монах Анастасий (Прохоров) в 1848 г. При игум. Ионафане в монашество были пострижены три человека: в 1851 г. иером. Григорий (вдовый священник Герасим Митропольский), в 1853 г. иеродиакон Леонтий (рясофорный диакон Лев Лебедев) и монах Венедикт (Первенцев).

Если говорить о сословном происхождении монашествующих, то в Сретенском монастыре в разные времена были представители как духовного, так и иных сословий.

Так, в период с 1836 г. по 1842 г. в обители за весь период подвизалось 10 иеромонахов, 4 иеродиакона, 4 монаха и 4 послушника. Из 10 иеромонахов 5 происходили из духовного сословия, остальные — из мещан, купечества и военных. Из 4 иеродиаконов 2 являлись выходцами из духовного сословия, 1 — из крестьян, 1 — из купеческого сословия. Из монахов 2 были из крестьян, 1 — из дворовых, 1 — из цеховых. Из послушников 2 являлись выходцами из духовного сословия, 1 — из крестьян, 1 — из мещан. Таким образом, практически половина монашествующих в это время являлись выходцами из духовного сословия. Не редкостью были выходцы из мещан и купеческого сословия.

Однако через несколько лет ситуация несколько изменилась. Так, в период с 1848 по 1853 г. в монастыре подвизалось 36 человек: 9 иеромонахов и два вдовых священника, 4 иеродиакона, 5 монахов и 16 послушников. Из них 23 человека являлись выходцами из духовного сословия, остальные из крестьян, мещан, военного и купеческого чинов. Таким образом, выходцев из духовного сословия теперь было практически в два раза больше.

В Сретенском монастыре монашествующие выполняли традиционные для городской обители послушания. Помимо священнослужения тех, кто был в священном сане, братия несла послушания на клиросе, колокольне и т.п. Сретенский монастырь не являлся общежительным, и у каждого из членов братии обители было свое имущество, состояние которого зависело в том числе от доходов. Доходы же, разумеется, также отличались. В более выгодном положении оказывались те, кто был рукоположен в священный сан. Они могли нести священническое служение не только в стенах монастыря, но и в некоторых городских храмах, разумеется, с благословения священноначалия.

Одним из основных источников доходов для всей братии была «братская кружка», включающая в себя доходы от служения молебнов, панихид и других треб, а также процентов с капиталов, которые специально жертвовались в пользу настоятеля и братии. При этом распределение денежной суммы также зависело от сана и положения монашествующих в обители. Так, например, за сентябрь 1837 г. общая сумма в размере 1191 руб. 33 коп. была разделена следующим образом: игумену Мелхиседеку — 397 руб. 11 коп.; иеромонахам Антонию, Иоилу, Герману, Паисию, Иосифу — по 74 руб. 40 коп. каждому; иеродиакону Владимиру — 69 руб. 81 коп., иеродиакону Парфению — 54 руб. 50 коп.; монаху Мартиниану — 50 руб., монаху Сергию — 23 руб. 50 коп.; послушнику Дмитрию — 29 руб. 92 коп., послушнику Ивану (Протопопову) — 47 руб. 70 коп., послушнику Василию (Короткову) — 23 руб., послушнику Стефану — 20 руб. 90 коп., послушнику Николаю — 30 руб.; заштатным послушникам: Григорию (Федотову) — 24 руб. 63 коп., Константину (Иванову Шапошникову) и Феодору (Троицкому) — по 24 руб. 13 коп. каждому (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 6. Л. 116–118 об.).

Разумеется, для характеристики повседневной жизни монашествующих важен также вопрос об отлучках братии из обители. В разные времена синодального периода ситуация несколько менялась. Что касается рассматриваемого времени, то известно, что в 1841 г. иером. Паисий написал прошение на двухмесячный отпуск в Орловскую губернию для встречи с родными. Ответ из Московской духовной консистории был довольно резким и категоричным: «Нет необходимости монаху видеться с родственниками, довольно молитвы за них» (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 6. Л. 562).

Однако проходит всего десять лет, и при игум. Ионафане в 1851 г. была заведена специальная книга, в которой отмечались все выходы братии из Сретенской обители с указанием числа отпуска, кто отлучался и с какой целью, кем было разрешено отсутствие, время ухода и возвращения, в должном ли состоянии вернулся насельник в обитель (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 276).

Имеющиеся в книге сведения, например, за январь–сентябрь 1853 г., позволяют узнать, какое служение несли насельники обители. Так, значительное количество

выходов из обители было связано с совершением богослужений, как всенощных бдений, так и Божественных литургий в следующих храмах Москвы: Александра Невского при Императорской практической академии коммерческих наук («Церковь в Практической Академии»); святого Георгия, что на Красной горке; Спаса Преображения, что на Песках, за Петровскими воротами в Каретном ряду («Церковь Спаса, что в Каретном ряду»); Преображения Господня, что в Спасской («Церковь Спаса, что в Спасском»); в Иверской часовне. Отдельно отмечались выходы братии за провизией, казначея по делам, связанным с должностью. В книге также указывались выходы братии в баню, «в рынок для покупки нужных вещей по келии». Послушник Агапий Петров несколько раз покидал монастырь для встречи с родителями, другой послушник, Петр Стефанов, в январе 1853 г. однажды отлучался в Глазную больницу для посещения своего брата. Отпускалась братия и на богомолье в Симон-нов, Воскресенский, Иосифов, Николо-Перервинский монастыри, в Берлюковскую пустынь. Другими словами, обстановка, связанная с выходом из монастыря, стала несколько свободней.

В жизни каждого монастыря происходили различные происшествия, в том числе и несчастные случаи. Не является исключением и Сретенская обитель. Так, в 1848 г. в монастыре после нечаянного падения с лестницы на колокольне скончался послушник Стефан Васильев. По происхождению он был из мещан и в Сретенском монастыре трудился с 1835 г. О трагедии игум. Константин, как и полагалось, сообщил правящему архиерею: «Вверенного мне Сретенского монастыря послушник Степан Васильев, 68 лет, 1 июня в 7 часов пополудни, подвязывая на монастырской колокольне к языку колокола новую веревку для благовеста, нечаянно упав с первой верхней лестницы на помост верхней таковой же, убился до смерти. При осмотре же его, Васильева, врачом оказалось, что у него на голове две раны от падения с лестницы» (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 8. Л. 485; Д. 12. Л. 92).

На этом дело можно было бы закрыть. Однако 5 июня 1848 г. надзиратель 1-го квартала получил предписание допросить игум. Константина об образе жизни погибшего послушника, а также выяснить, по чьему указанию он поднимался на колокольню, не враждовал ли он с кем-нибудь. Кроме того, в ходе следствия выяснилось, что в это же время на колокольне находился еще иеродиак. Антиох. В связи с этим возникло подозрение, что послушника могли и убить. На все вопросы настоятель отвечал, что погибший послушник отличался хорошим поведением. В день смерти он пошел на колокольню по собственному почину, т.к., будучи в монастыре звонарем, он должен был привязать к языку одного из колоколов новую веревку. Иеродиакон же Антиох поднялся на колокольню исключительно из любопытства, желая посмотреть на вечернюю Москву. Между ним и погибшим не было никакой вражды. Игумен Константин настаивал на том, что послушник погиб исключительно по неосторожности. По итогам проведенного расследования консистория направила в монастырь указ, в котором, в соответствии с резолюцией митрополита, игумену говорилось среди прочего, что «не надлежало престарелого употреблять к делу, которое требует бодрости» (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 8. Л. 511).

Безусловно, не обходилась монашеская жизнь и без нарушений дисциплины со стороны некоторых из членов братии. В таких случаях, в зависимости от тяжести нарушений, а также от их систематичности, принимались решения о взысканиях. Иногда все ограничивалось только небольшими прещениями в монастыре, в особых случаях дела передавались на рассмотрение епархиального священноначалия. В последнем случае наказания могли быть уже гораздо более серьезными, вплоть до перевода в другой монастырь или даже запрета в священнослужении.

В 1847 г. в Сретенский монастырь был направлен вдовый священник Василий Смирнов. Церковное начальство, надо полагать, надеялось, что через какое-то время он примет монашество. Однако через три года, в мае 1850 г., в ведомости о личном составе монастыря по поводу этого священника было записано, что прежней положительной рекомендации он не заслуживал, т.к. регулярно находился в нетрезвом

виде. В сентябре 1850 г. игум. Ионафан сообщал митр. Филарету: «Находящийся во вверенном мне монастыре вдовый священник Василий Михайлов Смирнов ведет жизнь не сообразную со своим званием — весьма часто бывает в нетрезвом виде, от чего делает опущение по своей должности и причиняет буйным своим характером беспокойство братии; нередко неизвестно куда отлучается из монастыря. Сего 7 сентября был приведен полицейским чиновником в пьяном виде» (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 8. Л. 734). В результате 19 сентября 1850 г. свящ. Василий Михайлов резолюцией митрополита был переведен в Николаевский Угрешский монастырь под строгий надзор настоятеля (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 270. Л. 1–30).

В 1853 г. иером. Герман, подвизавшийся в обители еще с 1827 г. — в Сретенском монастыре он принял постриг в 1830 г., — был запрещен в священнослужении со следующей характеристикой: «За своенравие и упрямство не заслуживает одобрения». В мае 1853 г. он был переведен в Екатерининскую пустынь с запрещением священнослужения. При этом в указе отмечалось, что «иеромонах Герман, несмотря на все его, игумена, увещания и штрафования, во время литургии не раздает предстоящим в церкви антидора и один постоянно, в виду братии и других, уходит из церкви во время чтения правила» (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 270. Л. 1–7, 18–38, 51–59). Также, несмотря на неоднократные требования явиться в консисторию, о. Герман этого так и не сделал, за что он был лишен еще и дохода. К сожалению, официальные бумаги не дают возможности увидеть и понять, что произошло с человеком, который нес монашеское служение в течение уже нескольких десятилетий (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 9. Л. 212, 227).

Иногда за проступки насельников монастыря замечание могло быть сделано и самому настоятелю. Например, когда в 1856 г. монах Сретенского монастыря Парфений (Андреев) «по обнаруженной нетрезвости и за бесчинные поступки» был отправлен под присмотр в Угрешский монастырь, игумену Сретенской обители было сделано следующее внушение: «Игумену Сретенского монастыря поставить на вид, что монах Парфений поспешно и без внимательной осмотрительности удостоен им пострижения в монашество, в летах молодых, из крестьянского сословия, после кратковременного искуса от 9 мая 1852 года до 12 октября 1855 года, и затем внушить, чтобы на будущее время, стараясь не умножать число слабых монахов, представлял к пострижению из крестьянского сословия не иначе, как по довольном приготовлении их к монашеской жизни и по тщательном удостоверении в истинности их расположения к строгому монашескому житию» (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 9. Л. 794).

Безусловно, среди монашествующих нарушителей было гораздо меньше, чем тех, кто вел вполне примерный и даже образцовый образ жизни. В этой связи можно считать одним из перспективных направлений в деле дальнейшего изучения истории Московского Сретенского монастыря исследование жизненного пути монашествующей братии, благодаря чему можно будет уже на конкретных примерах говорить о количестве как нарушителей, так и тех, кто был примером монашеской жизни.

Скончавшихся насельников и насельниц московских мужских и женских монастырей, по словам известного историка, археолога и искусствоведа И. М. Снегирева, чаще всего хоронили в Московском Покровском монастыре [Снегирев, 1877, 32; Давиденко, 2017, 391]. Действительно, из имеющихся материалов известно, что в Покровском монастыре в 1847 г. был похоронен 55-летний иеромонах Сретенского монастыря Иосиф, который до этого проходил лечение в Екатерининской больнице (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 8. Л. 304; Д. 12. Л. 85 об.). Также на Покровском кладбище в 1853 г. был похоронен монах Сретенского монастыря Сергей, бывший до поступления в монашество студентом Императорского Московского университета (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 276. Л. 1а об.).

В случае кончины монашествующих в обители их имущество распределялось согласно составленным завещаниям. Если завещаний не было, то опись имущества

направляли в духовную консисторию, которая и принимала решение об оставшихся вещах и суммах.

Так, после скончавшегося в 1847 г. иером. Иосифа, упоминавшегося выше, осталась довольно значительная сумма в 2200 руб. ассигнациями и немало вещей (одежда, мебель, книги и др.). Некоторые из вещей было решено продать, а вырученные средства положить в Московский опекунский совет «под билет сохранный казны на вечное время, из процентов с оного капитала ежегодно отделять половину на церковные потребности, а другую употреблять в раздел настоятеля с братиею за поминовение его души» (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 8; Л. 304; Д. 12. Л. 85 об.). В том же 1847 г. скончался еще иером. Герасим. Имущество, оставшееся после него, в сравнении с имуществом о. Иосифа, было гораздо скромнее, т.к. и вещей было меньше, а оставшаяся сумма составила всего 200 руб. ассигнациями (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 12. Л. 284). В 1850 г. скончался 61-летний иером. Платон. После него осталось 47 руб. 82 коп. серебром, которые, по предложению игумена, предлагалось «записать на приход монастырской суммы, с употреблением оных на постройку вновь строящегося братского корпуса» (ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 12. Л. 613, 687). Таким образом, из сохранившихся текстов завещаний видно, что в монастыре подвизались и проживали люди с разным достатком.

Подводя итог, следует сказать, что после значительного снижения количества монашествующих в Московском Сретенском монастыре во второй половине XVIII в., в XIX столетии ситуация начинает меняться в лучшую сторону. В рассматриваемое время увеличивается не только штат монастыря, но и число монашествующих, которых проживало не меньше, а иногда и больше того количества, которое полагалось по штату. Если говорить о сословности, то из сохранившихся послужных списков видно, что среди братии были представители всех сословий: духовного, крестьянского, мещанского, купеческого и даже дворянского. Среди братии Сретенского монастыря трудились и подвизались как ревностные труженики, так и лица, у которых были некоторые проблемы с дисциплиной. С одной стороны, это характерно для любого монастыря в любую эпоху. Вместе с тем нельзя сказать, что среди братии Сретенской обители были какие-либо злостные нарушители, которые негативно влияли на повседневную жизнь. Учитывая тот факт, что монастырь был заштатным и особножительным, некоторые насельники, в первую очередь — в священном сане, несли свое священническое служение в том числе и за стенами монастыря, т.е. по приглашению в других соборах и храмах города Москвы. Достаток у монашествующих отличался, и порой довольно серьезно. После кончины монашествующих как Сретенского, так и других московских монастырей в XIX — начале XX вв. чаще всего хоронили на кладбище при Московском Покровском монастыре. Дальнейшее изучение состава братии и повседневной жизни насельников Московского Сретенского монастыря является одним из наиболее важных и перспективных направлений в деле изучения истории этой обители.

Источники и литература

Источники

1. ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года — Центральный государственный архив города Москвы (до 2013 г. — Центральный исторический архив Москвы, Центральный архив города Москвы). Ф. 1184. Оп. 1. Д. 6. Указы и манифесты именные и учреждений, главным образом Московской духовной консистории, по административно-хозяйственным и церковным делам, а также по общественному благоустройству и исполнению общеадминистративных распоряжений. 1837–1841 гг.

2. ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 7. Указы и манифесты именные и учреждений, главным образом Московской духовной консистории, по административно-хозяйственным и церковным делам, а также по общественному благоустройству и исполнению общеадминистративных распоряжений. 1842–1844 гг.

3. ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 8. Указы и манифесты именные и учреждений, главным образом Московской духовной консистории, по административно-хозяйственным и церковным делам, а также по общественному благоустройству и исполнению общеадминистративных распоряжений. 1845–1851 гг.

4. ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 9. Указы и манифесты именные и учреждений, главным образом Московской духовной консистории, по административно-хозяйственным и церковным делам, а также по общественному благоустройству и исполнению общеадминистративных распоряжений. 1852–1859 гг.

5. ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 12. Реестр входящих бумаг. 1797–1883 гг.

6. ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 270. Именные ведомости о монашествующих. 1848–1890 гг.

7. ЦГА Москвы. ЦХД до 1917 года. Ф. 1184. Оп. 1. Д. 276. Ведомость об отлучках из монастыря монашествующих и послушников. 1853 г.

Литература

8. Давиденко (2017) — *Давиденко Д. Г.* Московский в честь Покрова Пресвятой Богородицы ставропигиальный женский монастырь // Православная энциклопедия. М., 2017. Т. XLVII. С. 387–394.

9. Иоанн Лудищев (2010) — *Иоанн (Лудищев), иером.* Материалы к изучению истории Сретенского монастыря // Сретенский сборник. 2010. Вып. 2. С. 244–402.

10. Романчук, Берташ (2010) — *Романчук А., прот., Берташ А., прот.* Иосиф (Семашко), митр. // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. XXV. С. 658–669.

11. Снегирев (1877) — *Снегирев И. М.* VII. Покровский монастырь, что на Убогих домах в Москве // Русские достопамятности. М., 1877. Т. 1. С. 1–38.

А. Н. Гривастова

Благотворительность в дореволюционной России: основные проблемы и итоги изучения

УДК 94(470+571)+364(091)

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_335

Аннотация: Проблемы становления и развития российской благотворительности в последние десятилетия приобретают все большую популярность среди исследователей. Раскрывая новые аспекты истории благотворительности и расширяя методологический аппарат, современные исследователи продолжают увеличивать область изучения социальной политики. Одновременно с процессом накопления фактического материала возникает необходимость систематизации существующего комплекса исследований. В статье предпринята попытка классификации работ, посвященных благотворительной деятельности и государственной системе помощи в России, с целью анализа ключевых тенденций их развития. Изучение этого комплекса позволило сгруппировать исследования, раскрывающие общие теоретические и практические аспекты благотворительности, выделить характерные особенности российской системы помощи, отмечаемые российскими и зарубежными исследователями, а также систематизировать один из наиболее противоречивых аспектов благотворительности — причины возникновения и развития бедности.

Ключевые слова: периодизация благотворительности, терминология, социальная помощь, причины бедности, милостыня, нищенство, классификация.

Об авторе: Алла Николаевна Гривастова

Аспирант кафедры истории России XIX века — начала XX века исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова.

E-mail: grivastovaa@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3985-7266>

Для цитирования: Гривастова А. Н. Благотворительность в дореволюционной России: основные проблемы и итоги изучения // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 335–348.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Alla N. Grivastova

**Charity in Pre-Revolutionary Russia:
Main Problems and Research Results**

UDK 94(470+571)+364(091)

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_335

Abstract: The problems of the formation and development of Russian charity in recent decades have become increasingly popular among researchers. Revealing new aspects of the history of charity and expanding the methodological apparatus, modern researchers continue to expand the field of study of social policy. Simultaneously with the process of accumulation of factual material, there is a need to systematize the existing complex of studies. The article attempts to classify works devoted to charitable activities and the state assistance system in Russia in order to analyze the key trends in their development. The study of this complex made it possible to group studies that reveal the general theoretical and practical aspects of charity, highlight the characteristic features of the Russian aid system noted by Russian and foreign researchers, and also systematize one of the most controversial aspects of charity – the causes of the emergence and development of poverty.

Keywords: periodization of charity, terminology, social welfare, causes of poverty, giving, poverty, classification.

About the author: **Alla Nikolaevna Grivastova**

Postgraduate Student, Department of Russian History of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University.

E-mail: grivastovaa@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3985-7266>

For citation: Grivastova A. N. Charity in Pre-Revolutionary Russia: Main Problems and Research Results. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 335–348.

Комплекс проблем, разрабатываемых исследователями в области изучения истории благотворительности в течение последних 200 лет, значительно расширил рамки понимания социальной помощи во многих аспектах. Сформированный на сегодня комплекс исследований, посвященных благотворительности и социальной политике, обширен. С точки зрения проблематики его можно разделить на несколько групп:

- разбор историографии;
- история становления и развития благотворительности;
- разработка периодизации развития благотворительности и социальной политики;
- исследования теоретических аспектов благотворительности (терминологии, причин возникновения нищенства, мотивов занятия благотворительностью);
- анализ и выявление моделей взаимоотношений государственной, общественной и частной помощи;
- более широкий комплекс — работы, посвященные истории определенных видов помощи и благотворительных учреждений: женской, церковной, трудовой помощи, ведомству императрицы Марии и т. д.

Становление современного этапа осмысления проблем благотворительности связывается исследователями с разными явлениями: со всплеском девиантного поведения и необходимостью его объяснения [Ульянова, 1996, 405–406], с началом переоценки благотворительной деятельности российских предпринимателей в 1990-х гг. [Ульянова, 1996, 409], с развитием социальной системы, а также с превращением благотворительности в один из институтов гражданского общества [Чикадзе, 2001, 102–106]. Тематика исследований, созданных за последние тридцать лет, получила значительное развитие, но вместе с расширением комплекса работ, посвященных благотворительности, исследователи отмечали ряд их недостатков. К ним относили господство описательного и публицистического повествования [Чикадзе, 2001, 126], отсутствие рассмотрения культурного и конфессионального аспектов, а также игнорирование перспективности применения комплексного междисциплинарного метода [Романов, Ярская-Смирнова, 2005, 11–26].

Важным шагом в процессе возрождения области изучения благотворительности и государственной системы социальной помощи в конце XX в. стал анализ историографии. Наиболее полное освещение общая историография благотворительности получила в работах Г. Н. Ульяновой [Ульянова, 1995; Ульянова, 1996; Ульянова, 2006а; Ульянова, 2006б]. В статье «Российская благотворительность в освещении историографии XIX — начала XX века» был изучен дореволюционный комплекс исторических очерков. В ней Г. Н. Ульянова уделила особое внимание сочинению Министерства полиции «О общественном призрении» [Стог, 1818] и установлению его авторства, выделила полемику о характере русской благотворительности X–XV вв. в работах А. Н. Афанасьева и Я. В. Ханыкова, а также отметила роль премии 1897 г. за публикацию и рецензирование сочинений о благотворительности в развитии историографии. Среди исследователей рубежа XIX–XX вв. Г. Н. Ульянова выделила двух авторов: Е. Д. Максимова, обобщившего накопившийся к концу XIX в. материал по благотворительности, и В. И. Герье, завершившего процесс упорядочивания фактографии и сравнившего российский опыт социальной помощи с западными тенденциями.

Периодизацию и характеристику развития российской историографии благотворительности разработал В. Л. Прохоров [Прохоров, 2007]. Автор выделил три периода ее формирования. Первый этап (с начала XIX в. по 1917 г.) — время становления процесса осмысления философских оснований благотворительной деятельности и изучения истории ее развития. Советский период — игнорирование проблем благотворительности в отечественной науке и создание позитивного образа деятелей российской благотворительности в эмигрантской литературе. Последний — постсоветский — этап, по мнению В. Л. Прохорова, создал новые условия для переосмысления проблемы. О возрождавшемся интересе к истории благотворительности свидетельствовали проводившиеся научные конференции, публиковавшиеся статьи и монографии, в которых освещалась дореволюционная благотворительность.

Построение современной картины исследовательского поля в области благотворительности было произведено Е. З. Чикадзе [Чикадзе, 2001]. В своей статье автор выделила несколько проблем и тенденций историографии 1990-х гг. Среди них — вырастающий из анализа российского дореволюционного и западного опыта диспут о пути развития постсоветской благотворительности. Основываясь на главном предмете внимания исследователей российской благотворительности, Е. З. Чикадзе разделила современных авторов на три группы: занимающихся теоретическим осмыслением благотворительности, изучающих благотворительные организации и исследующих особые социальные группы — потенциальных получателей помощи. В разборе историографии Е. З. Чикадзе придала системность блоку выработанных в конце XX в. исследований, а также выделила основные проблемы развития современной благотворительности.

Еще одна особенность научного интереса 1990-х гг. к истории благотворительности и социальной работы — уклон в регионализм — была отмечена Г. Н. Ульяновой, объяснившей данную тенденцию тесной связью с развитием краеведения в целом [Ульянова, 1996, 407–408]. Процесс увеличения интереса к проблемам благотворительности Г. Н. Ульянова назвала «форсированным подключением» российских исследователей к процессу изучения опыта социальной работы. В этот период российская историография значительно отставала от уровня развития западной науки, хотя в некоторых областях российские и американские работы, по ее мнению, имели взаимодополняющий характер [Ульянова, 1996, 409].

Американская историография второй половины XX в. сделала ряд важных шагов в области исследования проблем благотворительности. Разбирая опыт сложившейся в США историографии, Г. Н. Ульянова выделила пять авторов, определивших уровень ее развития: Уилбура К. Джордана (поставившего проблему благотворительности), Берниса К. Мэдисона (выделившего недостатки российской дореволюционной благотворительности), Дэвида Л. Рэнсела (изучившего особенности участия в российской благотворительности императорской семьи) и Джозефа Брэдли (обратившегося к изучению эволюции трудовой помощи в России) [Ульянова, 1995].

Большую часть обзора в статье Г. Н. Ульяновой занимает анализ работ А. Линденмайер, крупнейшего современного исследователя российской благотворительности в США. В своих работах А. Линденмайер ставила проблемы отношения самодержавия и частной инициативы [Lindenmeyr, 1990a], деятельности участковых попечительств о бедных [Lindenmeyr, 1982], развития трудовой помощи [Lindenmeyr, 1986], морально-нравственных аспектов благотворительности [Lindenmeyr, 1990b], роли благотворительности в формировании гражданского общества [Lindenmeyr, 1992] и вовлечения в общественную жизнь женщин [Lindenmeyr, 1993]. Обзор и анализ исследований А. Линденмайер, сделанный Г. Н. Ульяновой, можно дополнить вышедшей в 2012 г. статьей «Построение гражданского общества: народные дома и рабочее просвещение в позднеимперский период» [Lindenmeyr, 2012], где на примере создания народных домов автор показала роль гражданской инициативы в российском обществе и влияние на нее западного опыта социального реформирования.

Последний аспект истории благотворительности, получивший развитие в 1990–2000-е гг., — философско-методологический. В его рамках внимание исследователей было направлено прежде всего на эволюцию и смысл понятий, включаемых в область социальной помощи, а также на объяснение причин вовлечения в благотворительную деятельность.

Процесс выработки определений, касающихся социальной работы, был изучен в статье Е. Р. Смирновой [Смирнова, 1997]. В ней автор проследила связывание понятия «взаимность» с жалостью и милосердием в работах В. С. Соловьева, отметила выработанное Э. Фроммом определение любви и коснулась проблемы формирования в христианском мировоззрении восприятия юродивого и нищего как элементов сакральной системы образов.

Тему философского осмысления благотворительности продолжила Н. Б. Ажнакина, исследовавшая мотивы благотворительности, определяемые русской религиозной

философией [Ажнакина, 2004]. В статье были выделены взгляды на различие форм благотворительности В. С. Соловьева, делившего ее на духовную и материальную, и В. В. Розанова, различившего благотворительные деяния по долгу и по зову сердца. Рассматривая отношение к милосердию, Н. Б. Ажнакина отметила позиции прот. С. Булгакова и священн. П. Флоренского, признававших ограниченный характер благотворительности либо как только мер паллиативных, как понимал прот. С. Булгаков, либо не имеющей самостоятельного значения без комплекса других христианских добродетелей, как отмечал священн. П. Флоренский.

Обзор комплекса историографии, сложившегося с первой половины XIX в. до сегодняшнего дня, необходимо начинать с сочинения А. Д. Стога «О общественном призрении», которое, как отметила Г. Н. Ульянова, считается образцовым для всех последующих исследований [Стог, 1818]. В процессе изучения ключевых проблем истории российской благотворительности автор сочинения сделал акценты на нескольких этапах эволюции социальной системы. Последовательность, которой придерживался А. Д. Стог, может считаться традиционной при рассмотрении истории помощи нуждающимся. Исследователи, как правило, выделяют несколько периодов развития социальной системы: первые века после принятия христианства и становление церковной и княжеской благотворительности; правление Петра I, включившего социальный вопрос в государственную повестку; время Екатерины II, распространившей государственную систему заботы о нуждающихся из центра в провинции; эпоху Александра I, в годы царствования которого в благотворительность начала активно включаться частная инициатива.

В сочинении «О общественном призрении» был разобран процесс становления и развития социальной помощи с XII в., когда, согласно автору, по инициативе Ярослава Владимировича было учреждено сиротское училище — первое учреждение социальной помощи. Изучив указы, регламенты и инструкции, касавшиеся дела нуждающихся в петровское время, автор отметил не столько важность содержания этих материалов, сколько сам факт их появления. Создание этих документов свидетельствовало о том, что поддержка нуждающихся становилась заботой правительства. Важной частью работы является освещение состояния российской системы помощи в начале XIX в. Согласно опубликованной таблице о работе приказов общественного призрения и частных учреждений, в период с 1808 по 1812 г. в империи действовало девять частных благотворительных учреждений, подведомственных Министерству полиции [Стог, 1818, 38]. Их существование позволяет говорить о том, что частная инициатива в деле помощи нуждающимся начала оформляться в начале XIX в., чему способствовал ряд факторов: от влияния эпохи Просвещения до благоприятного отношения александровской политики.

Значительное внимание основам христианской помощи и примерам личной благотворительности князей уделил Я. В. Ханыков [Ханыков, 1851]. Он одним из первых поставил проблему условий оформления русской благотворительности и попытался найти объяснение ее особенностей в существовании древнерусского обычая подаяния. Начало появления специальных заведений помощи нуждающимся Я. В. Ханыков отнес к более раннему времени, чем А. Д. Стог, приведя ряд свидетельств о существовании благотворительных заведений уже в XI в. Кроме того, согласившись с утверждением А. Д. Стога о становлении государственной системы заботы о нуждающихся в петровский период, Я. В. Ханыков отметил и недостатки сложившегося положения: отсутствие работающей системы помощи в связи с расшатанностью старых и неформальностью новых правил.

В 1862 г. было издано исследование И. Г. Прыжова, где главным объектом стала не благотворительная деятельность, а получатели этой помощи — сами нищие [Прыжов, 1862]. Среди поставленных автором задач одной из главных было изучение народного понимания нищего, его образа и форм нищенства. Это позволило И. Г. Прыжову создать новую классификацию бедных согласно характеру и форме их нужды и прийти к выводу о том, что нищенство являлось религиозным явлением, появившимся только в средневековое время и получившим развитие в период распространения христианства.

К рассмотрению теоретических аспектов истории проведения социальной работы в европейских странах обращался В. И. Герье [Герье, 1897]. Интересно, что он встраивал развитие российской благотворительности в европейскую систему, говоря о том, что Россия прошла те же этапы, что и западные страны: начинала с церковной благотворительности, прошла от периода преследования нищенства Петром I к строительству госпиталей, богаделен, рабочих домов и организации приказов общественного призрения Екатериной II [Герье, 1897, 81–82].

Наиболее полное исследование истории благотворительности и ее современного состояния представлено в коллективной монографии «Благотворительная Россия», изданной в 1901 г. [Благотворительная Россия, 1901]. Работа представляет собой сборник сведений о благотворительных учреждениях империи, собранных Собственной его императорского величества Канцелярией по учреждениям императрицы Марии в 1894–1896 гг. Монографию открывает широкий исторический обзор российской благотворительности, в котором были сформулированы ее основные проблемы, прежде всего — раздробленность деятельности правительственных, общественных и сословных учреждений.

Среди исследователей истории благотворительности рубежа XIX–XX вв. особенно выделяется Е. Д. Максимов. В своих работах он поднимал разные аспекты социальной помощи: историю становления помощи нуждающимся, работу приказов общественного призрения, земскую деятельность в области социальной работы, проблемы трудовой помощи, частной благотворительности и нищенства, а также проанализировал современное положение помощи нуждающимся. Обзору и анализу созданных Е. Д. Максимовым работ посвящен ряд статей и уделено значительное внимание в диссертациях. Общая оценка его деятельности в процессе изучения истории благотворительности была представлена Г. Н. Ульяновой, подчеркнувшей заслугу Е. Д. Максимова в завершении процесса систематизации фактического материала, накопленного к началу XX в.

Оценка российской дореволюционной благотворительности дана в статье «Государственная и частная помощь в России» [Leppington, 1913]. В ней автор высказал два предположения, касавшихся российской системы помощи нуждающимся. Во-первых, исследователь отметил, что благотворительная практика в России, в отличие от европейской дореволюционной помощи, появилась только с момента принятия христианства. Во-вторых, он подчеркнул значимость документа 1682 г., в котором предлагалось разделить нищих на неспособных к работе, нуждающихся в государственной поддержке и мнимых бедных, которых было необходимо определить к работе. Реализация положений записки, по мнению автора, привела бы к оформлению в России самой современной системы поддержки нуждающихся.

Современный этап осмысления проблем истории социальной помощи начался с монографии П. В. Власова «Благотворительность и милосердие в России» [Власов, 2001]. Работа охватывает широкий круг вопросов: зарождение помощи бедным в древнерусском государстве, правительственную политику призрения, церковную и сословную помощь нуждающимся. Монография П. В. Власова стала значимым рубежом в переходе от накопления материала по истории благотворительности к его анализу, сформировав базу для последующих исследований.

Церковной благотворительности посвящена работа В. Г. Бобровникова [Бобровников, 2000]. В ней автор отметил значимую роль церковных приходов в оформлении организованного характера благотворительности и установлении принципа оказания помощи только тем, кто действительно в ней нуждался. Этого удавалось достичь, по мнению В. Г. Бобровникова, за счет того, что обычно прихожане были знакомы и осознавали реальные потребности друг друга [Бобровников, 2000, 31–32]. Тот факт, что в первые века после принятия христианства помощь Церкви была продуктивной, не подлежит сомнению. Между тем стоит учитывать, что по мере увеличения населения прихожане все реже оказывались знакомыми между собой, из-за чего помощь становилась все менее разборчивой, складывались предпосылки к приобретению благотворительностью светского характера.

Созданное христианством учение о милостыни имело свои особенности в российской благотворительности. Современниками и исследователями неоднократно отмечалось существование в России убеждений в святости нищих и во влиянии благотворительности на исход Страшного Суда. Эти особенности российского восприятия нищих, по мнению исследователей, привели к тому, что милостыня приобрела религиозный характер, сама по себе став «священнодействием» [Бензин, 1907; Павлова, 2011; Степанец, 2002; Kaizer, 2004]. В научной и публицистической литературе представлено мнение о том, что обязательства по отношению к нищим в России привели к формированию привычки благотворить (Seller, 1905); [Бензин, 1907; Максимов, 1901; Ханыков, 1851] и складыванию восприятия милостыни как особого качества, присущего именно русским (Преображенский, 1898); [Горчева, 1999; Дерюжинский, 1897; Нещеретний, 1993; Снегирев, 1844; Степанец, 2002; Lindenmeyr, 19906].

Важное место в процессе анализа дореволюционного опыта благотворительности занимают работы Г. Н. Ульяновой. В них было исследовано развитие российской системы социальной помощи, в том числе в рамках процесса ее перехода от неорганизованной деятельности к созданию системы благотворительных заведений. Посредством изучения ряда статистических источников и законодательства Г. Н. Ульяновой удалось выявить основные тенденции развития российской системы помощи нуждающимся и установить степень эффективности благотворительных учреждений империи [Ульянова, 2006б, 2021].

Третий блок работ касается разработки периодизации развития российской благотворительности. В историографии XIX в. версии основных этапов становления социальной помощи были представлены в трудах А. Д. Стога, Я. В. Ханыкова, Е. Д. Максимова и В. И. Герье. В современной науке исследователи продолжили работу по созданию комплексной периодизации истории российской благотворительности. В статье «Этапы развития милосердия и благотворительности в России в XVIII–XX вв.» авторы выявили ряд критериев, обуславливавших развитие благотворительности с XVII в. до современности [Нувахов, Лаврова, 1995]. Перечень включает в себя условия, усиливавшие потребность в совершенствовании благотворительности и определявшие направление и характер ее развития. К «специфическим» характеристикам эволюции благотворительности авторы отнесли критерии, определявшие развитость системы социальной поддержки: фактическую область существования и действия учреждений помощи и развитость общей системы. Выработка критериев позволила более доказательно и структурно обосновать основные черты, обуславливавшие эволюцию социальной помощи, и на основе их создать проработанную периодизацию формирования благотворительности.

Одна из наиболее подробных периодизаций была создана А. Р. Соколовым, который разделил эволюцию социальной системы на десять этапов [Соколов, 2006]. Первые четыре периода, выделенные А. Р. Соколовым, характеризовали процесс становления благотворительности до начала XIX в., и шесть последующих — ее развитие в XIX — начале XX в. Определяющими чертами этих этапов являлись деятельность частной инициативы и государственная политика в области оказания помощи нуждающимся.

Более обобщенная периодизация была представлена В. Л. Прохоровым, который выделил всего четыре этапа развития благотворительной деятельности в России: догосударственный, княжеско-церковный, государственный и период общественного призрения [Прохоров, 2007]. Такое общее деление истории социальной помощи представляется спорным. Если первые два этапа ввиду медленности развития и период общественного призрения в связи с более узкими временными рамками действительно могут быть определены подобным образом, характеристика третьего этапа содержит в себе ряд противоречий. Государственный период подразумевал ряд факторов, усложнявших его характеристику. Во-первых, он, согласно В. Л. Прохорову, длился более полутора веков. Во-вторых, в этот период произошел ряд значимых изменений государственной системы социальной помощи. В-третьих, в период с рубежа XVII–XVIII вв. до реформы 1861 г. значительную роль в этом процессе играла частная

благотворительность. Определение третьего этапа как государственного может быть оправдано тем, что именно в это время забота о нуждающихся становилась государственной обязанностью и само государство принимало на себя роль главного руководителя системы оказания помощи. Тем не менее игнорирование становления и быстрого развития частной благотворительности в первой половине XIX в. вносит неточность в общую периодизацию истории развития социальной помощи в России.

Теоретическое осмысление благотворительности представлено работами, в которых авторы пытались дать определение терминов, включавшихся в сферу социальной помощи, изучить причины возникновения и развития нищенства и выявить мотивы, побуждавшие общественность и правительство браться за дело помощи нуждающимся.

Необходимость рассмотрения понятийного аппарата социальной помощи была осознана уже в ходе разработки концепций благотворительности в XIX в. Одним из первых к этой проблеме обратился Н. Бочечкаров, отметивший важность уточнения определений терминов «бедный» и «нищенство» (Бочечкаров, 1859). Серьезную попытку научного осмысления понятий предпринял В. И. Герье [Герье, 1897]. Он разработал определения ключевых терминов благотворительности: милостыни, сугубо субъективной помощи, благотворительного учреждения — коллективно организованной помощи, оказываемой согласно определенному плану, и проводившегося только на государственные ресурсы государственного призрения.

В современной науке продолжается поиск наиболее точного определения понятий, связанных с социальной помощью. Огромная заслуга в разработке терминологического аппарата принадлежит Г. Н. Ульяновой. Исходя из того, что в понятиях, включенных в систему социальной помощи, одним из главных компонентов является противопоставление частное — государственное, Г. Н. Ульянова разделила термины «благотворительность» и «призрение» («общественное призрение») [Ульянова, 1996]. В более поздней работе Г. Н. Ульянова уточнила определения этих понятий, выделив отдельно призрение, под которым понимаются любые действия, связанные с социальной реабилитацией нуждающихся, и общественное призрение, употребляющееся только в отношении деятельности административных органов [Ульянова, 2006б].

Большее количество составляющих термина «благотворительность» включают в себя определения, сформулированные Р. Г. Апресяном [Апресян, 1998], дополнившим его такими факторами, как добровольность, безличность и направленность не только на обеспечение насущных потребностей, но и на реализацию личных устремлений человека, и А. Р. Соколовым [Соколов, 2006], характеризующим благотворительность еще как факультативную и безвозмездную помощь. Еще одной важной особенностью благотворительности, по мнению А. Р. Соколова, является то, что она привносит новаторские способы оказания помощи нуждающимся, опережая в этом деле государство, но при этом она неспособна решить поставленные задачи самостоятельно, без государственной поддержки. К общественной благотворительности А. Р. Соколов отнес дополнительную, не основанную на обязательном самообложении помощь. Разница между общественным и государственным призрением, по А. Р. Соколову, как и в работе Г. Н. Ульяновой, заключается в источнике финансирования: первая осуществляется за счет финансов местных обществ, вторая — за счет казенных средств.

Источниковедческий анализ терминов, относящихся к социальной работе, был проведен в статье «Понятийный аппарат отечественного призрения: генезис, специфика, традиция» М. Роммом [Ромм, 2005]. Среди употреблявшихся понятий «призрение», «милостыня», «благотворительность» и «филантропия» М. Ромм выделил базовые — «призрение», впервые появившееся в указах XVIII в. в связи с учреждением приказов общественного призрения, и «благотворение», введенное в употребление Н. И. Карамзиным.

В области теоретического изучения истории российской благотворительности еще одну ключевую позицию занимает поиск и формулировка причин нищенства. С конца XIX в., когда в сознании населения закрепилось понимание необходимости борьбы с причинами, а не с последствиями бедности, принципиальный характер

приобрело выявление источников появления нищенства. Одна из наиболее полноценных классификаций этих источников была предложена Е. Д. Максимовым [Максимов, 1901]. Весь комплекс причин, по которым люди впадали в нищенствующее состояние, Е. Д. Максимов разделил на три группы: индивидуальные (физические и моральные), семейные, социальные и стихийные.

Процесс выявления причин бедности является стержневым в изучении благотворительности и социальной политики. В разной степени этот аспект затрагивается в каждом исследовании, посвященном истории помощи нуждающимся. Разнообразие выработанных в историографии причин можно представить следующим образом:

№	Блок причин	Составляющие
1	Экономические	<ul style="list-style-type: none"> — экономическое неравенство — несовершенство податной системы — стихийные бедствия (голод, пожары, неурожай) — безработица — лишение крестьян земли — высокая арендная плата — низкая оценка труда
2	Субъективные	<ul style="list-style-type: none"> — лень, нежелание работать — алкоголизм — расточительство
3	Политические	<ul style="list-style-type: none"> — несовершенство социального строя — переселенческая политика — неупорядоченность внутреннего управления — отсутствие социального законодательства — отсутствие организации системы помощи
4	Религиозные	<ul style="list-style-type: none"> — христианское «нищелюбие» — беспорядочная милостыня — образ святости нищих
5	Квалификационные	<ul style="list-style-type: none"> — отсутствие образовательной системы
6	Психологические	<ul style="list-style-type: none"> — фаталистичность — любовь к скитаниям — примирение с действительностью — отдаленность от остальной части общества — формирование собственных норм
7	Медицинские и социальные	<ul style="list-style-type: none"> — инвалидность — старость
8	Семейные (демографические)	<ul style="list-style-type: none"> — неполная семья — отбывание воинской повинности — одиночество — сиротство
9	Другие	<ul style="list-style-type: none"> — «русская терпимость» — этнические — низкий культурный уровень населения — особые географические и природные условия — открытость души восточных славян

Так же обширен и комплекс мотивов, обуславливавших заинтересованность общества и власти в обеспечении нуждающихся необходимой поддержкой. Наиболее популярным личным мотивом к занятию благотворительностью, отмечавшимся

современниками и признанным рядом исследователей, являлось религиозное чувство долга (Каменский, 1904; Селиванов, 1910); [Бобровников, 2000; Герье, 1897; Сперанский, 1897; Leppington, 1913; Lindenmeyr, 19906]. Более того, особая христианская любовь, умение ставить на первое место интересы нуждающегося и убежденность в том, что только Русская Православная Церковь сохраняет доктрины истинного христианства, по мнению А. Линденмайер, привели к формированию особого стереотипа, что благотворительность является национальной чертой русских [Lindenmeyr, 19906, 681–682].

Еще одним мотивом вовлечения в благотворительную деятельность, выделенным А. Линденмайер, стало распространение в России с конца XVIII в. гуманистического мировоззрения со свойственным ему осознанием морального долга человека совершать добро по отношению к другим членам общества. Гуманизм в России, согласно А. Линденмайер, был наиболее социально активным при Екатерине II, Александре I и в период Великих реформ Александра II [Lindenmeyr, 19906, 681–682]. Идея влияния гуманистических идеалов на частную благотворительность в России была выделена В. Л. Прохоровым, однако развитие положений гуманизма он отнес к более позднему времени – к середине XIX в. [Прохоров, 2005]. Возможно, более широкое восприятие понятия гуманности среди русского населения и появление гуманистических идей в русской литературе стоит относить к XIX в., но при этом нельзя игнорировать гуманистические основания благотворительной деятельности таких представителей русского масонства, как, например, Н. И. Новиков.

В комплекс личных мотивов, побуждавших человека заниматься благотворительностью, также включались психологические причины, такие как чувство сострадания и жалости к нуждающемуся, и житейские, проявившиеся в осознании взаимной связи с людьми одного занятия [Герье, 1897]. Причинами вовлечения в сферу помощи нуждающимся становились и менее возвышенные мотивы, среди которых было стремление к получению особого поощрения и наград или желание компенсировать благотворительностью собственные поступки [Бобровников, 2000, 11]. Важным побуждением к занятию благотворительностью являлось осознание человеком своего общественного долга и необходимости поддержания общественного порядка (Каменский, 1904; Горюнов, 1901); [Бобровников, 2000].

Становление государственной системы помощи имело свои причины и особенности развития. К основным мотивам повышения государственного интереса к проблемам бедности исследователи относили два фактора: появление профессионального нищенства на рубеже XVI–XVII вв. [Ашрот, Мюнстерберг, 1902; Бензин, 1907; Герье, 1897] и стихийные бедствия, требовавшие государственного вмешательства [Дерюжинский, 1897; Фирсов, 2005; Leppington, 1913]. Среди других причин, определявших необходимость участия государства в организации социальной помощи, выделялись экономический мотив и обязательства государственной власти перед своими подданными [Герье, 1897].

Последний блок работ по истории российской благотворительности касается изучения отношений государственной, общественной и частной деятельности. Основной корпус материалов, раскрывающих этот аспект, представлен историографической и публицистической литературой XIX – начала XX в. Интерес к данной проблеме, особенно активный на рубеже веков, был вызван необходимостью поиска новой эффективной концепции оказания помощи нуждающимся совместными усилиями трех сторон. Основываясь на исследовании задач, возможностей и преимуществ главных организаторов социальной помощи и на анализе опыта западных стран, Г. И. Фролов (Фролов, 1845), С. К. Гогель (Гогель, 1908), П. Георгиевский [Георгиевский, 1894], В. Ф. Дерюжинский [Дерюжинский, 1897] в своих работах пытались разработать наиболее эффективную форму сотрудничества государства и частной благотворительности.

В современной науке проблема отношений государства и частной инициативы не является столь же актуальной, как в конце XIX столетия. Вместе с тем исследователи рассматривали вопросы, важные для понимания положения частной

благотворительности в империи. В работе Г. Н. Ульяновой было изучено законодательство о благотворительности с конца XVIII в. до 1914 г. Отчасти отношения общественной (государственной) и частной инициативы были исследованы в рамках анализа деятельности Императорского человеколюбивого общества. Основанное по инициативе Александра I, финансируемое императорской семьей, но считавшееся общественным, это учреждение вызвало немало разногласий в отношении определения его статуса и роли как руководителя частного благотворительного сектора империи. Этой проблеме посвящена статья Джудит Коэн Зачек, определившей заслугу нового учреждения в том, что оно стало примером и дало движение учреждению похожих благотворительных обществ в империи [Zacek, 1975], и отметившей, что формально оно не являлось государственным, хотя было создано императором и пользовалось его поддержкой [Zacek, 1975, 429–430].

Комплексное исследование государственной политики по отношению к частной инициативе в контексте деятельности Императорского человеколюбивого общества было проведено А. Р. Соколовым [Соколов, 2003, 2006]. Учреждение, основанное по инициативе Александра I, являлось попыткой внедрения в России гамбургской системы социальной помощи, но, как отметил А. Р. Соколов, с многочисленными «мелкими» поправками, которые в итоге привели к провалу плана централизации благотворительности. Дорогой аппарат, поддерживавший работу Общества, малая доля частных пожертвований, крупный бюджет, выделявшийся Александром I, предоставление работникам Общества прав государственных служащих и получение ими жалованья привели А. Р. Соколова к выводу о том, что это ведомство было больше государственным, нежели общественным [Соколов, 2003, 110].

Разница задач, преимуществ и недостатков трех видов благотворительности, помимо специально посвященных этой проблеме работ, выделялись косвенно. Частная благотворительность в работах исследователей и публицистов часто характеризовалась как более маневренная, развитая, гибкая и более внимательная к интересам личности нуждающегося (Д'Оссонвиль, 1899); [Апресян, 1997; Милль, 2007], в то время как государственная воспринималась больше как незаинтересованная помощь, необходимая для заполнения пробелов частной (Преображенский, 1898; Д'Оссонвиль, 1899; Горовцев, 1901); [Апресян, 1997; Герье, 1897; Милль, 2007]. Некоторые на первое место ставили общественную благотворительность как наиболее целесообразную и развитую (Henderson, 1904); [Герье, 1897]. Дифференцируя эти характеристики, нужно иметь в виду и то, что не все исследователи разделяли частную и общественную благотворительность, представляя их как всю совокупность негосударственной помощи.

Существующая историография благотворительности и государственной политики в области оказания помощи нуждающимся обширна. В то же время ряд проблем, принципиальных для понимания роли и процесса развития российской благотворительности, остался без должного внимания со стороны исследователей. Например, более подробного анализа и обобщения требует вопрос о значении благотворительности в процессе формирования гражданского общества. В переосмыслении в современной науке нуждается феномен нищенства. За исключением нескольких диссертационных исследований, знания об этом явлении основываются на публицистических и историографических работах рубежа XIX – начала XX века (Виркау, 19[...]; Левенстим, 1900; Дриль, 1899 и др.); [Ашрот, Мюнстерберг, 1902; Максимов, 1901; Прыжов, 1862]. Исследователи продолжают анализировать российский опыт благотворительности, применяя современные научные методы исследования. В 2000-х гг. появилось несколько работ, задачами которых была систематизация накопленных материалов по истории благотворительности. Учитывая значительное количество исследований, посвященных разным аспектам благотворительности, изучение этого феномена представляется перспективным.

Источники и литература

Источники

1. Бочечкаров (1859) — *Бочечкаров Н.* О нищенстве и разных видах благотворительности // Архив исторических и практических сведений по России. Кн. 3. СПб., 1859. С. 50–67.
2. Виркау (19[...]) — *Виркау К.* Борьба с нищенством в России и заграницей. 19[...]. 34 с.
3. Гогель (1908) — *Гогель С. К.* Объединение и взаимодействие частной и общественной благотворительности. СПб.: Тип. товарищества «Общественная польза», 1908. 146, 92 с.
4. Горовцев (1901) — *Горовцев А. М.* Трудовая помощь как средство призрения. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1901. XXIII, 438, 47 с.
5. Д'Оссонвилль (1899) — *Д'Оссонвилль Г. П.* Нужда, порок и благотворительность / Пер. с франц. и введение Б. К. Ордина. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1899. 368 с.
6. Дриль (1899) — *Дриль Д. А.* Бродяжничество и нищенство и меры борьбы с ними. СПб.: Издание Я. А. Канторовича, 1899. 47 с.
7. Каменский (1904) — *Каменский П. В.* Проблема борьбы с бедностью посредством общественной самодеятельности. Сообщение П. В. Каменского, доложенное 21 февраля 1904 г. в заседании Екатеринославского научного общества. Екатеринослав: Тип. Губернского земства, 1904. 58 с.
8. Левенстим (1900) — *Левенстим А. А.* Профессиональное нищенство, его причины и формы. Бытовые очерки. СПб., 1900. 160 с.
9. Преображенский (1898) — *Преображенский В.* О благотворительности. Красноярск: Тип. Енисейского губернского управления, 1898. 58 с.
10. Селиванов (1910) — *Селиванов А. Ф.* Современное положение русской благотворительности // Труды Первого съезда русских деятелей по общественному и частному призрению. 8–13 марта 1910 г. СПб.: Тип. И. В. Леонтьева, 1910. С. 375–388.
11. Фролов (1845) — *Фролов Г. И.* Частные благотворительные заведения и общества в империи // Журнал Министерства внутренних дел. 1845. Ч. 12. С. 3–42.
12. Henderson (1904) — *Henderson Ch. R.* Modern Methods of Charity. An Account of the Systems of Relief, Public and Private, in the Principal Countries Having Modern Methods. New York, The Macmillan Company; London, Macmillan & Co. 1904. 715 p.
13. Seller (1905) — *Seller E.* Official Poor Relief in Russia // The Nineteenth Century and After. London, 1905. Vol. 57. No. 340 (June). P. 1020–1030.

Литература

14. Ажнакина (2004) — *Ажнакина Н. Б.* Мотивы милосердия и благотворительности в русской религиозной философии конца XIX — начала XX века // VI Социологические чтения преподавателей, аспирантов и студентов, посвященные 65-летию Пензенского государственного педагогического университета им. В. Г. Белинского. Пенза, 2004. С. 129–134.
15. Апресян (1997) — *Апресян Р. Г.* Дилеммы благотворительности // Общественные науки и современность. 1997. № 6. С. 67–80.
16. Апресян (1998) — *Апресян Р. Г.* Филантропия: милостыня или социальная инженерия? // Общественные науки и современность. 1998. № 5. С. 51–60.
17. Ашрот, Мюнстерберг (1902) — *Ашрот П. Ф., Мюнстерберг Э.* Призрение бедных. СПб., 1902. 64 с.
18. Бензин (1907) — *Бензин В. М.* Церковноприходская благотворительность на Руси. СПб.: Государственная типография, 1907. 120 с.
19. Благотворительная Россия (1901) — Благотворительная Россия: история государственной, общественной и частной благотворительности в России / Под ред. П. И. Лыкошина. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1901. 330 с.
20. Бобровников (2000) — *Бобровников В. Г.* Благотворительность и призрение в России / Министерство образования Российской Федерации, Волгоградский государственный технический университет. Волгоград: Политехник, 2000. 208 с.

21. Власов (2001) — *Власов П. В.* Благотворительность и милосердие в России. М., 2001. 445 с.
22. Георгиевский (1894) — *Георгиевский П.* Призрение бедных и благотворительность. СПб., 1894. 118 с.
23. Герье (1897) — *Герье В. И.* Записка об историческом развитии способов призрения в иностранных государствах и о теоретических началах правильной его постановки. СПб.: Государственная типография, 1897. 110 с.
24. Горчева (1999) — *Горчева А. Ю.* Нищенство и благотворительность в России. М.: Духовное возрождение, 1999. 224 с.
25. Дерюжинский (1897) — *Дерюжинский В. Ф.* Заметки об общественном призрении. М.: Изд-во книжного магазина Гроссмана и Кнебель, 1897. 115 с.
26. Максимов (1901) — *Максимов Е. Д.* Происхождение нищенства и меры борьбы с ним. СПб., 1901. 136 с.
27. Милль (2007) — *Милль Дж. Ст.* Основы политической экономии с некоторыми приложениями к социальной философии. М.: ЭКСМО, 2007. 1037 с.
28. Нещеретный (1993) — *Нещеретный П. И.* Исторические корни и традиции развития благотворительности в России / Российский государственный социальный институт. М.: Союз, 1993. 31 с.
29. Нувахов, Лаврова (1995) — *Нувахов Б. Ш., Лаврова И. Г.* Этапы развития милосердия и благотворительности в России в XVIII–XX вв. // Проблемы социальной гигиены и истории медицины. 1995. № 4. С. 52–53.
30. Павлова (2011) — *Павлова О. К.* Исторические традиции отношения к нищенству и пониманию благотворительности в России и за рубежом // Международные отношения и диалог культур. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского политехнического университета, 2011. С. 285–295.
31. Прохоров (2005) — *Прохоров В. Л.* Этапы развития благотворительности в России // Вопросы истории. 2005. № 3. С. 158–164.
32. Прохоров (2007) — *Прохоров В. Л.* Благотворение — от Древней Руси к новой России // Вопросы истории. 2007. № 5. С. 156–165.
33. Прыжов (1862) — *Прыжов И. Г.* Нищие на святой Руси: материалы для истории общественного и народного быта в России. М.: Тип. М. И. Смирновой, 1862. 139 с.
34. Романов, Ярская-Смирнова (2005) — *Романов П., Ярская-Смирнова Е.* История социальной работы: методологические аспекты // Нужда и порядок: история социальной работы в России, XX в.: Сборник научных статей / Под ред. П. В. Романова, Е. Р. Ярской-Смирновой. Саратов: ЦСПГИ; Изд-во «Научная книга», 2005. С. 11–26.
35. Ромм (2005) — *Ромм М.* Понятийный аппарат отечественного призрения: генезис, специфика, традиция // Нужда и порядок: история социальной работы в России, XX в.: Сборник научных статей / Под ред. П. В. Романова, Е. Р. Ярской-Смирновой. Саратов: ЦСПГИ; Изд-во «Научная книга», 2005. С. 233–239.
36. Смирнова (1997) — *Смирнова Е. Р.* Социокультурный смысл благотворительности // Благотворительность и милосердие: сборник научных трудов / Под общ. редакцией В. Н. Ярской. Саратов: Изд-во Поволжского филиала Российского учебного центра, 1997. С. 4–35.
37. Снегирев (1844) — *Снегирев И.* Справки о начале богаделен и о быте нищих в Москве до XVIII в. // Литературный вечер. М., 1844.
38. Соколов (2003) — *Соколов А. Р.* Благотворительная деятельность «Императорского человеколюбивого общества» в XIX веке // Вопросы истории. 2003. № 7. С. 96–112.
39. Соколов (2006) — *Соколов А. Р.* Благотворительность в России как механизм взаимодействия общества и государства: начало XVIII — конец XIX века. Дис. ... докт. ист. наук. СПб.: СПбГУ, 2006. 725 с.
40. Сперанский (1897) — *Сперанский С. В.* К истории нищенства в России. СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1897. 46 с.
41. Степанец (2002) — *Степанец К. В.* Традиции милосердия и благотворительности в России // Развитие образования: история и современность. СПб., 2002. С. 257–275.

42. Стог (1818) — *Стог А. Д.* О общественном призрении. Часть 1. СПб., 1818. 131 с.
43. Ульянова (2021) — *Ульянова Г. Н.* Благотворительность в России в первой половине XIX в.: итоги и перспективы изучения законодательства и статистики // Электронный научно-образовательный журнал «История», 2021. Т. 12. Вып. 2 (100) // URL: <https://history.jes.su/s207987840014110-0-1/> (дата обращения: 09.03.2022). DOI: 10.18254/S207987840014110-0.
44. Ульянова (1996) — *Ульянова Г. Н.* Изучение социальных аномалий, благотворительности и общественного призрения в России // Исторические исследования в России. Тенденции последних лет. М., 1996. С. 405–426.
45. Ульянова (1995) — *Ульянова Г. Н.* Новейшая американская историография российской благотворительности // Отечественная история. 1995. № 1. С. 108–118.
46. Ульянова (2006а) — *Ульянова Г. Н.* Российская благотворительность в освещении историографии XIX — начала XX века // Вопросы истории. 2006. № 1. С. 160–166.
47. Ульянова (2006б) — *Ульянова Г. Н.* Благотворительность в Российской империи, конец XVIII — начало XX века. Дис. ... докт. ист. наук. М.: Институт российской истории РАН, 2006. 608 с.
48. Фирсов (2005) — *Фирсов М.* История социальной работы в России: тенденции становления // Нужда и порядок: история социальной работы в России, XX в.: Сборник научных статей / Под ред. П. В. Романова, Е. Р. Ярской-Смирновой. Саратов: ЦСПГИ; Изд-во «Научная книга», 2005. С. 67–88.
49. Ханьков (1851) — *Ханьков Я. В.* Исторический очерк правительственных мер по части общественного призрения в России // Журнал Министерства внутренних дел. 1851. Часть 36. С. 60–109, 212–266.
50. Чикадзе (2001) — *Чикадзе Е. З.* Аналитический обзор литературы о благотворительности в современной России (1990–2000 гг.) // Благотворительность в России. Социальные и исторические исследования / Под общ. ред. О. Лейкинда. СПб.: Лики России, 2001. С. 102–128.
51. Leppington (1913) — *С. Н. d'E. Leppington.* Public and Private Relief in Russia // Charity Organisation Review. New Series. 1913. Vol. 33. No. 196 (April). P. 197–204.
52. Kaiser (2004) — *Kaiser D. H.* Testamentary Charity in Early Modern Russia: Trends and Motivations // The Journal of Modern History. 2004. Vol. 76. No. 1 (March). P. 1–28.
53. Lindenmeyr (1982) — *Lindenmeyr A.* A Russian Experiment in Voluntarism: The Municipal Guardianships of the Poor, 1894–1914 // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1982. Vol. 30. No. 3. P. 429–451.
54. Lindenmeyr (1986) — *Lindenmeyr A.* Charity and the Problem of Unemployment: Industrial Homes in Late Imperial Russia // Russian Review. 1986. Vol. 45. P. 1–22.
55. Lindenmeyr (1990а) — *Lindenmeyr A.* Voluntary Associations and the Russian Autocracy: The Case of Private Charity // The Carl Beck Papers in Russian and East European Studies. University of Pittsburgh, 1990. No. 807 (Summer). 64 p.
56. Lindenmeyr (1990б) — *Lindenmeyr A.* The Ethos of Charity in Imperial Russia // Journal of Social History. 1990. Vol. 23. No. 4 (Summer). P. 679–694.
57. Lindenmeyr (1992) — *Lindenmeyr A.* Добровольные благотворительные общества в эпоху Великих реформ // Великие реформы в России. 1856–1874 / Под ред. Л. Г. Захаровой, Б. Эклофа, Дж. Бушнелла. М., 1992. С. 283–300.
58. Lindenmeyr (1993) — *Lindenmeyr A.* Public Life, Private Virtues: Women in Russian Charity. 1762–1914 // Signs Journal of Women in Culture and Society. The University of Chicago, 1993. Vol. 18. No. 3. P. 562–591.
59. Lindenmeyr (2012) — *Lindenmeyr A.* Building a Civil Society One Brick at a Time: People's Houses and Worker Enlightenment in Late Imperial Russia // Journal of Modern History. 2012. Vol. 84. No. 1 (March). P. 1–39.
60. Zacek (1975) — *Zacek J. C.* The Imperial Philanthropic Society in the Reign of Alexander I // Canadian-American Slavic Studies. 9. 1975. No. 4 (Winter). P. 427–436.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 2

2022

Священник Вячеслав Савинцев

К 130-летию издания журнала Братства св. Василия, епископа Рязанского, «Миссионерский сборник»

УДК 271.2-9-762+070.1

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_349

Аннотация: В 2021 г. исполнилось 130 лет с момента выхода в свет журнала Братства св. Василия, епископа Рязанского, «Миссионерский сборник». К сожалению, революционные и последующие события прервали миссионерское дело Братства, а с ним и печатание этого замечательного периодического издания. Сборник издавался в период с 1891 по 1917 гг. и являлся своевременным и необходимым пособием для устройства миссии на приходах Рязанской епархии. В какой-то степени он помогал регламентировать работу миссионеров Братства. «Миссионерский сборник» был не только рупором официальной доктрины совета Братства, но и стал площадкой для свободного высказывания проблем и недостатков миссионерской деятельности. Периодичность журнала первоначально составляла шесть номеров в год, а с 1910 г. он стал выходить ежемесячно. Авторами сборника могли стать не только члены Братства, но и любые активные священнослужители и миряне. Например, одним из основателей и авторов журнала являлся Петр Семенович Смирнов, выдающийся ученый, заслуженный деятель Русской Церкви, знаток старообрядчества. Статья написана на основании неопубликованных и опубликованных архивных источников, причем некоторые из них впервые вводятся в научный оборот.

Ключевые слова: миссионерство, Братство св. Василия, епископа Рязанского, старообрядчество, раскол, приходская миссия, периодические миссионерские издания, религия, Рязанская епархия, миссионерский сборник, просвещение.

Об авторе: **Священник Вячеслав Александрович Савинцев**

Кандидат богословия, и. о. заведующего кафедрой Исторических и церковно-практических дисциплин Рязанской православной духовной семинарии.

E-mail: adaniram@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3881-9225>

Для цитирования: Савинцев В., свящ. К 130-летию издания журнала Братства св. Василия, епископа Рязанского, «Миссионерский сборник» // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 349–358.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Priest Vyacheslav Savintsev

**On the 130th Anniversary of the Publication of the Journal
of the Brotherhood of St. Basil, Bishop of Ryazan,
“Missionary Collection”**

UDK 271.2-9-762+070.1

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_349

Abstract: In 2021, the 130th anniversary of the publication of the journal of the Brotherhood of St. Basil, Bishop of Ryazan, “Missionary Collection”, was celebrated. Unfortunately, the Revolution and subsequent events interrupted the missionary work of the Brotherhood, and with it the printing of this wonderful periodical. To some extent, it helped regulate the work of the missionaries of the Brotherhood. “Missionary Collection” was not only the mouthpiece of the official doctrine of the Brotherhood Council, but also became a platform for freely expressing the problems and shortcomings of missionary activity. The periodicity of the journal was originally six issues per year, and since 1910 it began to be published monthly. The authors of the collection could be not only members of the Brotherhood, but also any active clergy and laity. For example, one of the founders and authors of the journal was Pyotr Semenovich Smirnov, an outstanding scholar, honored worker of the Russian Church, an expert of the Old Believers. The article is written on the basis of unpublished and published archival sources, some of which are being introduced into scientific circulation for the first time.

Keywords: missionary work, Brotherhood of St. Basil Bishop of Ryazan, Old Believers, schism, parish mission, periodical missionary publications, religion, Ryazan Diocese, missionary collection, enlightenment.

About the author: **Priest Vyacheslav Alexandrovich Savintsev**

Candidate of Theology, Acting Head of the Department of Historical and Church-practical Disciplines of the Ryazan Orthodox Theological Seminary.

E-mail: adaniram@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3881-9225>

For citation: Savintsev V., priest. On the 130th Anniversary of the Publication of the Journal of the Brotherhood of St. Basil, Bishop of Ryazan, “Missionary Collection”. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 349–358.

В период с 1877 по 1918 гг. в Рязанской епархии миссионерской деятельностью занималось Братство св. Василия, епископа Рязанского. Задачи этой организации были обширными: миссия среди старообрядцев и сектантов (в некоторой степени и среди мусульман), катехизация православного населения, издание и распространение миссионерских книг и брошюр, создание библиотек и читален, курирование проповеднической деятельности в епархии. Для реализации обозначенного круга задач Братство имело сотрудников по всей Рязанской епархии (епархиальные, окружные, уездные и благочиннические миссионеры, активные священнослужители и миряне). Членами организации являлись не только жители Рязанской губернии, в Братство могли входить епископы других епархий Русской Церкви, священнослужители и миряне из разных губерний Российской империи. Например, с 1896 по 1905 гг. членом организации являлся великий князь Сергей Александрович Романов.

Целью настоящей статьи является не описание всей многогранной деятельности Братства, но сосредоточение внимания на одном из лучших достижений этого объединения — журнале «Миссионерский сборник».

В одном из номеров «Рязанского богословского вестника» нами предпринималась попытка описания истории возникновения миссионерского журнала [Савинцев, Александр Пименов, 2017, 88–90], однако данная там информация носила лишь обзорный и фрагментарный характер. В настоящее время в результате архивных изысканий были выявлены новые документы, помогающие более многогранно показать историю создания и функционирования журнала «Миссионерский сборник».

Идея учреждения журнала принадлежала архиеп. Феофилу (Попову), у которого уже имелся определенный опыт в этом роде деятельности. Занимая должность ректора Киевской духовной семинарии, владыка Феофил был редактором журнала «Руководство для сельских пастырей».

В 1889 г. в Рязанской епархии проходил съезд духовенства, на котором владыка и высказал свое предложение, ссылаясь на рекомендации Святейшего Синода по изданию миссионерской периодики. Идея заключалась в том, что необходимо распространять среди народа книги, брошюры и листовки с кратким, но ясным и тщательным разоблачением заблуждений старообрядцев и сектантов. По указанию тех же правил, лучшим средством ослабления раскола может быть специальное издание книги и руководящих статей для миссионеров, их подлинных бесед и отчетов об их деятельности. Должно было быть не менее шести номеров в год. Название предлагалось: «Труды Рязанских миссионеров», с приложением миссионерских листовок, направленных по своему содержанию против раскола и сектанства. На это издание должны были подписаться все приходы Рязанской епархии (Остроумов П., 1915, 466).

Съезд духовенства одобрил предложение архиеп. Феофила и рекомендовал совету Братства рассмотреть возможность издания миссионерского журнала как приложения к «Рязанским епархиальным ведомостям». Об этом владыка Феофил писал в отчете за 1890 г., что с целью объединения в деятельности миссионеров и приходских священников в служении устройству миссии «мною испрошено в отчетном году у Святейшего Синода разрешение печатать при Рязанских епархиальных ведомостях беседы, отчеты и сведения о движениях среди раскольников и сектантов, под названием „Миссионерский сборник“ отдельными книжками, в количестве 6 книжек, или 24 листов в год» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1354. Л. 60 об.).

В 1890 г. на очередном заседании совета Братства рассматривался вопрос об издании «Трудов Рязанских миссионеров». Членами совета А. П. Доброклонским и П. С. Смирновым была составлена программа журнала и смета расходов. Оба документа были утверждены на заседании Братства (Отчет Братства, 1891, 22). Таким образом, у истоков журнала «Миссионерский сборник» стояли два выдающихся ученых, заслуженных деятеля Русской Церкви. Уже сразу после утверждения проекта журнала Святейшим Синодом ему было дано иное название: «Миссионерский сборник».

П. С. Смирнов, преподаватель истории и обличения русского раскола и местных сект в Рязанской духовной семинарии, был назначен главным редактором журнала.

Об этом Петр Семенович писал в своей автобиографии следующее: «Кроме семинарской службы в моих руках было еще издание журнала „Миссионер[ский] Сборник“. Это издание принадлежало братству Св. Василия еп. Рязанского, но, как член Правления братства, я был и основателем журнала, и его редактором, и главным сотрудником. В четырехлетнее редактирование мною было напечатано здесь 15 статей научно-го характера» [Карпук, 2020, 279–280].

В 1891 г. совет Братства принял решение издавать «Миссионерский сборник» в качестве приложения к «Рязанским епархиальным ведомостям». Это и стало началом выхода в свет знаменитого сборника.

Журнал состоял из четырех отделов. В первом, официальном, печатались приказы и указы для духовных и гражданских управлений Рязанской губернии, касающиеся организации миссионерской работы по отношению к старообрядцам и сектантам или инородцам в епархии. Этот отдел мог публиковать отчеты Епархиального комитета Миссионерского общества и Братства Василия Блаженного. Второй — «Епархиальные известия», где публиковались сведения о работе миссионеров Рязанской епархии среди старообрядцев и сектантов. Особо в отделе отмечалась работа епархиальных и приходских библиотек. В третьем разделе, литературном, помещались беседы, проведенные миссионерами на приходах Рязанской епархии со старообрядцами и сектантами. Печатались также статьи и поучения по обличению раскола, а также заметки по миссионерскому делу и полезная информация для организации приходской миссии. Публиковались списки рекомендуемых книг для приходских библиотек. Последний, четвертый раздел содержал известия по движению раскола в других епархиях Русской Церкви и положению дел в этих епархиях в отношении старообрядцев и сектантов (ГАРО. Ф. 975. Оп. 1. Д. 21. Л. 188–188 об.).

Совет Братства, с благословения Святейшего Синода, с 1907 г. добавил к существующим четырем отделам пятый. В этом отделе приводился обзор современной периодической печати по вопросам постановки миссионерского дела в Русской Церкви в отношении старообрядчества и сектантства (Миссионерский сборник, 1906, 2). Обсуждение вопроса относительно появления дополнительного отдела начиналось еще в 1905 г., когда на одном из заседаний совета Братства было вынесено решение о необходимости включения в программу сборника обзора «периодической печати по вопросам миссии и расколо-сектантства» (ГАРО. Ф. 975. Оп. 1. Д. 95. Л. 17), поскольку это представляется полезным и интересным для духовенства Рязанской епархии.

Главными задачами «Миссионерского сборника» были: «а) служить печатным органом пастырей Церкви и миссионеров; б) вспомоществовать им в миссионерской деятельности» (От редакции, 1890, 3). Периодичность составляла приблизительно шесть номеров в год, один номер имел объем в четыре-пять печатных листов. На издаваемый сборник были обязаны подписаться все церкви Рязанской епархии, кроме самых бедных приходов, в которых не были замечены раскольники. От редакции журнала в епархиальных ведомостях было напечатано обращение к читателям, содержавшее призыв к приходскому духовенству, сельским учителям и, в особенности, к миссионерам о присылке статей в сборник, по четырем указанным выше отделам. Особо оговаривалось, что авторы лучших статей, а равно известий и заметок (при постоянном сотрудничестве) будут получать гонорар (От редакции, 1890, 6). Ценовая политика не указывалась. Изначальная годовая подписка на сборник была 1 руб. 70 коп. (Миссионерский сборник издается, 1892, 2), в 1916 г. она составляла уже 4 руб. (Открыта подписка, 1916, 2).

С 1 января 1893 г. «Миссионерский сборник» начинает издаваться отдельно от «Рязанских епархиальных ведомостей», с установленной периодичностью — шесть номеров в год. Архиепископ Феофист (Попов) в своем отчете за 1893 г. объяснял, что это было сделано для «установления в деятельности окружных миссионеров единообразия» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1470. Л. 30 об.), чтобы централизованно регламентировать их миссионерскую деятельность. Количество печатных листов было увеличено до тридцати в год. К сожалению, в настоящее время тираж издания пока не удалось выяснить.

Журнал высоко оценивался современниками. Например, профессор Московской духовной академии Н. И. Субботин в 1893 г. в журнале «Братское слово» давал следующую оценку публицистической деятельности Братства св. Василия: «Мы с радостью приветствуем Рязанское издание, которое, сделавшись самостоятельным журналом, обещает быть еще полезнее и интереснее, чем прежде, за что вполне ручается опытность и познания почетного редактора „М[иссионерского] Сборника“ (П. С. Смирнова. — *свящ. В. С.*), в течение двух предшествующих лет ведшего свое дело с полным успехом» (Отчет Братства, 1894, 14). Неизвестный автор в том же году в журнале «Московские церковные ведомости» положительно отзывался о материалах, публикуемых в «Миссионерском сборнике». После подробного обзора отделов периодического издания Братства св. Василия им был дан следующий вердикт: «Все статьи журнала... имеют научный характер, живой интерес и практическую пользу — отличаются своею основательностью и прекрасным знанием дела» (Отчет Братства, 1894, 14).

В связи с переходом П. С. Смирнова в Санкт-Петербургскую духовную академию главным редактором журнала в 1894 г. становится Петр Павлович Добромыслов, преподаватель Рязанской семинарии по курсам истории и обличения русского раскола и сектантства, а также обличительного богословия (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1583. Л. 29).

Совет Братства в 1896 г. еп. Иустином (Полянским) был разделен на четыре отделения: проповедническое, миссионерское, распорядительное и попечительское. В связи с этим обязанности редакции и издания «Миссионерского сборника» советом Братства были возложены на миссионерское отделение, в составе которого числились: главный редактор сборника П. П. Добромыслов, преподаватель догматического, основного и нравственного богословия Н. В. Смирягин, преподаватель словесности и истории русской литературы М. А. Дроздов и епархиальный миссионер Евграф Михайлович Овсянников. На перечисленных лицах лежала обязанность просмотра и корректировки статей журнала. Например, помимо исполнения обязанностей главного редактора П. П. Добромыслов параллельно разрешал и разъяснял различные недоумения по вопросам миссионерской и приходской практики. «Литературный» отдел полностью находился в ведении М. А. Дроздова. Ответственность за корректуру и последний просмотр перед печатью сборника была возложена на Н. В. Смирягина (Отчет Братства, 1897, 19).

III Всероссийский съезд миссионеров, проходивший в 1897 г. в Казани, рекомендовал приобретение «Миссионерского сборника» для библиотек всем приходам Русской Православной Церкви в качестве неоценимого миссионерского пособия (Отчет Братства, 1899, 15).

В миссионерском журнале могли печататься и диспуты со староверами. Так, на одном из заседаний совета Братства в 1898 г. обсуждался вопрос о возможности печатания в одном из номеров сборника содержания публичных бесед со старообрядцами (вопросы и ответы) епархиального миссионера И. В. Строева, проводившихся в с. Путятино Старожиловского уезда. Строев также просил изданный номер с беседами бесплатно переслать местному помощнику благочиннического миссионера Ивану Комкову. Совет удовлетворил прошение Строева (ГАРО. Ф. 975. Оп. 1. Д. 39. Л. 25).

Известно также, что на издание «Миссионерского сборника» Братством св. Василия в 1898 г. было израсходовано 2286 руб. 43 коп., а в 1899 г. — 2331 руб. 30 коп. (Отчет Братства, 1900, 46–48).

В начале XX в. в целях улучшения деятельности миссии советом Братства практиковалась безвозмездная рассылка периодического журнала «Миссионерский сборник» на бедные приходы Рязанской епархии, об этом еп. Аркадий (Карпинский) упоминает в своем отчете за 1902 г. Святейшему Синоду (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1202 (1). Л. 32 об.).

Сложно назвать точную дату, когда П. П. Добромыслов перестает быть главным редактором, известно, что в 1903 г. на эту должность был назначен Владимир Иванович Воробьев, преподаватель Рязанской семинарии по курсу истории и обличения русского раскола. В это время (в 1903 г.) возникли трудности со своевременным изданием

номеров «Миссионерского сборника». Происходило это из-за отсутствия у редакции квалифицированного опытного наборщика, его функции исполнял кто-либо из свободных корректоров. Все это и вызывало запаздывание выхода номеров журнала. Совет Братства рекомендовал редакции найти нужного человека на должность с выплатой жалования в 500 руб., чтобы очередной номер сборника «выходил не позже двух недель по сдаче в типографию материала» (ГАРО. Ф. 975. Оп. 1. Д. 88. Л. 5–5 об.). Кто был взят на должность наборщика, неизвестно.

Уже через два года, в 1905 г., главным редактором становится Н. И. Остроумов, с годовым вознаграждением в 250 руб. Причина, по которой произошла замена, пока не выяснена. Николай Иванович оставался на своей должности до расформирования миссионерской организации. Святейший Синод утвердил его назначение только 30 июня 1906 г. (ГАРО. Ф. 975. Оп. 1. Д. 95. Л. 18 об.).

Известны фамилии помощников главного редактора с 1902 г. и до закрытия сборника, это Н. В. Смирятин и С. Д. Яхонтов. Обоим платили годовое вознаграждение в 100 рублей. С того же года ведение третьего отдела было поручено епархиальному миссионеру, а с 1903 г. до 32 руб. увеличены гонорары постоянным сотрудникам сборника за выдающиеся самостоятельные работы (ГАРО. Ф. 975. Оп. 1. Д. 98. Л. 16.–16 об.). Совет Братства разрешил казначею выдавать вознаграждение авторам после правки и оттиска статьи, до издания журнала, чтобы избежать задержки с выплатами (ГАРО. Ф. 975. Оп. 1. Д. 95. Л. 19). С этого времени «Миссионерский сборник» выходил в свое время обычным тиражом в тридцать печатных листов в год. По особому разрешению сборник мог высылаться бесплатно на приходы (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2171. Л. 19 об.).

Из-за перебоев в оплате членских взносов в 1906 г. и произошедшей недоимки в 359 руб. 10 коп., которую совет «Братства имеет решимость считать долгом за благочинными» (ГАРО. Ф. 975. Оп. 1. Д. 95. Л. 22 об.) в 1907 г. случился дефицит в издании сборника. Во избежание в будущем подобных проблем еп. Никодим (Боков) на заседании совета предложил, чтобы расходы по изданию производились в пределах поступающих сумм, «а в случае неизбежных сверхсметных расходов комиссия по изданию „Миссионерского сборника“ испрашивала бы разрешения Совета Братства» (ГАРО. Ф. 975. Оп. 1. Д. 98. Л. 5 об.).

В 1908 г. в Киеве проходил IV Всероссийский миссионерский съезд. От Рязанского Братства был делегирован Н. И. Остроумов. Между прочими обсуждениями был затронут вопрос и о «Миссионерском сборнике». Съезд положительно отозвался о полезности и нужности журнала, однако было заявлено, что сборник выходит в печать слишком редко (раз в два месяца). Это был существенный минус, поскольку «двухмесячное издание, не дающее скоро и благовременно получать те или другие ответы, указания и статьи по различным вопросам миссионерского знания и мисс[ионерской] практики» (Остроумов Н., 1916, 26).

В 1909 г. на одном из заседаний совета Братства, во исполнение рекомендации IV Всероссийского миссионерского съезда, был поднят вопрос об изменении периодичности издания: с одного раза в два месяца предлагалось перейти на ежемесячное. Примечательно, что не только названный съезд советовал перейти на ежемесячное издание, но и сами подписчики (члены Братства и приходское духовенство Рязанской епархии) просили редакцию об увеличении периодичности издания журнала. Таким образом, исходя из объективных соображений и насущных потребностей, совет принял решение рекомендовать редакции с началом 1910 г. издавать «Миссионерский сборник» раз в месяц, с прежним количеством печатных листов в каждой книжке (5 п. л.), что давало в год вдвое больше печатных листов, вместо 30 листов 60 (Остроумов Н., 1909, 2). Таким образом, с 1910 г. журнал «Миссионерский сборник» стал выходить с периодичностью раз в месяц.

С 1912 г. в качестве приложения к «Миссионерскому сборнику», с разрешения Святейшего Синода, стали издаваться популярные брошюры и листовки. Главный редактор Н. И. Остроумов в связи с этим обратился к подписчикам со следующей просьбой: «Желательно было бы, чтобы духовенство, особенно Рязанской епархии, заявило

о своих нуждах в деле разъяснения православной истины по религиозным запросам времени, — чтобы оно запаслось и широко распространяло среди народа брошюры, книги и листовки, служащие интересам св[ятой] Христовой Церкви и Православной веры» (Остроумов Н., 1912, 3–4).

С конца 1913 г. в целях улучшения охвата миссионерской деятельности журнала, редакция решает издавать отдельным тиражом приложение к «Миссионерскому сборнику» — листок «Живое Слово». Обоснование было следующим: цель издания — разъяснение основ веры и нравственное укрепление собратьев через проповедь евангельского учения, укрепление семьи, общества и государства. Листки представляли собой преимущественно изложение в сокращенном виде религиозно-нравственных бесед, проводимых в храмах Рязани (Остроумов Н., 1913, 932).

После начала Первой мировой войны, в 1914 г., в сборник был добавлен специальный раздел «Година великого общенародного испытания». В нем публиковались сведения о деятельности Русской Церкви и государственной власти в тылу и на фронтах войны. Вот что об этом заявлял главный редактор: «Глубоко сознавая это, редакция, выполняя свою специальную задачу в борьбе с расколо-сектантством, магометанством и современным неверием во всех его формах, в виду переживаемого времени мировой войны, в специальном отделе „Година великого общественного испытания“ и в листке „Живое Слово“, выясняя мировые явления в жизни человечества, раскрывала и будет в 1915 году раскрывать самые основы, на которых зиждется наша государственная и религиозно-нравственная жизнь» (Остроумов Н., 1914, 2).

В 1915 г. было отмечено двадцатипятилетие Миссионерского сборника. По этому поводу один из знаменитых миссионеров того времени епископ Саратовский и Царицынский Палладий (Добронравов) в «Саратовских епархиальных ведомостях» поместил библиографическую заметку под названием «Миссионерский сборник». В этой статье владыка положительно оценивал деятельность рязанского миссионерского журнала, хвалил качество статей, серьезность и профессионализм авторов. Преосвященный Палладий рекомендовал и своему духовенству использовать сборник в качестве миссионерского пособия. В заключение владыка отметил: «А для того, чтобы не сбиться с пути, чтобы не терять времени и сил в утомительных поисках прямого пути, в блужданиях окольными путями, необходим опытный руководитель. Этим руководителем для нас может быть „Миссионерский Сборник“, один из старейших и заслуженных миссионерских журналов, постепенно расширяющий свою программу и привлекающий все новых и новых сотрудников» (Палладий Добронравов, 1915, 296).

Весной 1916 г. на заседании совета Братства главным редактором «Миссионерского сборника» Н. И. Остроумовым был поднят вопрос о повышении гонорара авторам статей. Оплата за печатный лист составляла 15 руб. Общим голосованием было принято, что «ввиду более значительной гонорарной платы в других духовных и миссионерских журналах, такое обстоятельство не будет способствовать привлечению в сотрудники „Миссионерского сборника“ лучших литературных работников по миссии, то повысить гонорарную плату» (ГАРО. Ф. 975. Оп. 1. Д. 130 а. Л. 27 об.–28). Теперь оплата авторам составляла 24 руб., а в случае оригинальности и значимости материала главный редактор мог повысить выплату до 30 руб. за печатный лист.

Необходимо отметить, что за весь период издания «Миссионерского сборника» в нем были подробно рассмотрены и раскрыты как общие вопросы о сущности старообрядчества и причинах появления церковного раскола (Введенский, 1914, 542–551), так и частные — относительно отдельных согласий и разделений самих согласий (Струминский, 1914, 627–644; Акт примирения, 1906, 330–337; Америков, 1880, 210–216). Разбирались и вероучительные основы старообрядческих согласий, а также способы миссионерского воздействия на раскольников и сектантов (Зарайский, 1912, 257–265). Особую ценность представляют статьи по истории движения старообрядчества в Рязанской епархии, а также описывающие религиозно-бытовые особенности рязанских староверов.

Так, И. П. Строев для «Миссионерского сборника» написал огромное количество статей и заметок, посвященных жизни и быту старообрядцев на Рязанщине (Строев,

1891, 21–24; Строев, 1903, 387–398; Строев, 1906, 68–71; Строев, 1909, 71–74; Строев, 1910, 267–268; Строев, 1911, 960–963). Поскольку Строев был епархиальным миссионером и преподавателем Рязанской семинарии по истории и обличению раскола и сектанства, то он подходил к отбору материала профессионально и со знанием дела. Статьи и заметки И. П. Строева являются бесценным информативным источником для изучающего историю рязанского старообрядчества. Большинство статей П. С. Смирнова, напечатанных в «Миссионерском сборнике» по истории раскола, в дальнейшем вошло в его учебное пособие (Смирнов, 1893). Известны заметки приходских миссионеров. Например, священник Евмений Остроумов в 1891 г. написал заметку о проведении беседы с беспоповцами Спасского округа (Остроумов Е., 1891, 325–330). Он же неоднократно публиковал статьи (Остроумов Е., 1891, 77–85; Остроумов Е., 1891, 162–166; Остроумов Е., 1891, 251–261) о проделанной миссионерской работе в своем уезде, подробно описывая проживающие в Спасской местности старообрядческие согласия и их учение, а также приводя статистические данные по староверам. Священник Георгием Содальским написана заметка по истории и быту староверов своего округа (Содальский, 1891, 301–306), а священник Александр Америков писал о старообрядцах с. Исады (Америков, 1880, 210–216), где проживал один из представителей неокружнического согласия о. Петр Туркин (будущий еп. Павел, основатель Рязанской епархии неокружников). В обеих статьях приводятся статистические данные по старообрядческим согласиям, проживавшим в этих местностях. Представляют ценность и публикации Ижевского крестьянина С. М. Филатова, главного помощника священника Евмения Остроумова, который из собственного опыта (перешел от беспоповцев в православие) рассказывал о предмете своей миссионерской деятельности (Филатов, 1892, 46–52; Филатов, 1892, 97–104).

1917 г. принес перемены во всех сферах жизни русского общества. Не могла не отреагировать на это и редакция «Миссионерского сборника». Вопросы миссионерской деятельности в отношении старообрядцев в Рязанской епархии необходимо было связать с предоставленными правительством свободами. В одной из последних статей журнала (от 25 апреля 1917 г.) прот. Павел Алфеев попытался осмыслить, каким образом в современных условиях устраивать миссию.

В частности, о. Павел писал, что и после ухода 2 марта 1917 г. с престола императора Николая II редакторская коллегия журнала «Миссионерский сборник» не собирается менять своей направленности и остается верной поставленным задачам. Однако далее автор писал, что в современных условиях периодическое издание Братства, оставаясь верным своим принципам, хочет изменить тактику миссионерской деятельности. Объяснялось все это тем, что объявленная полная свобода вероисповедания в России способствует действию православных миссионеров в тех же категориях, что старообрядцы и сектанты, а именно необходимо на приходах открывать публичные беседы с православными и раскольниками. Протоиерей Павел считал, что именно таким способом можно донести до окружающих вероучительную полноту Православной Церкви. Именно публичная проповедь Евангелия, по убеждению автора статьи, способствовала усмирению непокорных и привлечению заблудших в церковное лоно, поскольку окружающие должны видеть и слышать проповеданную истину учения Христа (Алфеев, 1917, 253).

Позитивно смотря в будущее миссионерства в Рязанской епархии, о. Павел призывал читателей оставаться людьми в любых жизненных обстоятельствах, воплощая в своей жизни идеалы христианства. Именно таким образом, по мнению автора, можно было устраивать миссионерское дело. Протоиерей П. Алфеев искренне писал: «Там, где говорит убеждение сердца, горячая любовь к истине, искреннее и непреодолимое желание спасти погибающего от заблуждений, — там непобедимая сила и могущественное действие Евангельской проповеди. Вера побеждает мир!» (Алфеев, 1917, 252).

С расформированием Братства св. Василия, епископа Рязанского, был закрыт и «Миссионерский сборник», редакция которого неустанно трудилась на миссионерской ниве в Рязанской епархии в течение всего периода существования журнала,

с 1891 по 1918 гг. Журнал являлся в Русской Церкви своего времени авторитетным изданием по миссионерской деятельности, что неоднократно отмечалось современниками. Учреждение и издание сборника явилось одним из способов улучшения качества как епархиальной, так и общероссийской миссии. Периодический журнал Братства и был площадкой для свободной дискуссии об устройстве епархиальной миссии, о ее проблемах, недостатках и являлся информационным источником для миссионеров как Рязанской, так и других епархий.

Источники и литература

Источники

1. Акт примирения (1906) — Акт примирения окружников и неокружников и его значение в жизни старообрядчества // Миссионерский сборник. 1906. № 4. С. 330–337.
2. Алфеев (1917) — *Алфеев П., прот.* «Миссионерский Сборник» и свобода Церкви // Миссионерский сборник. 1917. № 3/4/5. С. 252–254.
3. Америков (1880) — *Америков А., свящ.* Сведения о расколе в селе Исадах, Спасского уезда // Прибавление к Рязанским епархиальным ведомостям. 1880. № 7. С. 210–216.
4. Введенский (1914) — *Введенский А., свящ.* Мнение нового историка о расколе и деятелях его // Миссионерский сборник. 1914. № 8. С. 542–551.
5. ГАРО — Государственный архив Рязанской области. Ф. 975. Оп. 1. Д. 21; Д. 39; Д. 88; Д. 95; Д. 98; Д. 130 а.
6. Зарайский (1912) — *Зарайский В.* Церковные школы Рязанской епархии, как деятели Православной миссии // Миссионерский сборник. 1912. № 3. С. 257–265.
7. Миссионерский сборник (1906) — «Миссионерский Сборник» в 1907 году издается по программе, утвержденной Святейшим Синодом // Миссионерский сборник. 1906. № 6. С. 1–2 (приложение).
8. Миссионерский сборник издается (1892) — Миссионерский сборник издается по следующей программе // Миссионерский сборник. 1892. № 1. С. 1–3.
9. Остроумов Е. (1891) — *Остроумов Е., свящ.* Беседа перед началом разбора учения беспоповцев о таинствах христианской Церкви // Миссионерский сборник. 1891. № 6. С. 325–330.
10. Остроумов Е. (1891) — *Остроумов Е., свящ.* Из записок и сообщений миссионеров // Миссионерский сборник. 1891. № 2. С. 77–85.
11. Остроумов Е. (1891) — *Остроумов Е., свящ.* Из записок и сообщений миссионеров // Миссионерский сборник. 1891. № 3. С. 162–166.
12. Остроумов Е. (1891) — *Остроумов Е., свящ.* Из записок и сообщений миссионеров // Миссионерский сборник. 1891. № 4. С. 251–261.
13. Остроумов Н. (1909) — *Остроумов Н. И.* От редакции // Миссионерский сборник. 1909. С. 1–3 (обложки).
14. Остроумов Н. (1912) — *Остроумов Н. И.* От Редакции // Миссионерский сборник. 1912. № 5. С. 1–4.
15. Остроумов Н. (1913) — *Остроумов Н. И.* Значение печати в деле религиозно-нравственного просвещения и воспитания народа // Миссионерский сборник. 1913. № 10. С. 928–932.
16. Остроумов Н. (1914) — *Остроумов Н. И.* От редакции // Миссионерский сборник. 1914. № 5–6. С. 1–2.
17. Остроумов Н. (1916) — *Остроумов Н. И.* 25-летие служения «Миссионерского сборника» // Миссионерский сборник. 1916. № 1–2. С. 1–76.
18. Остроумов П. (1915) — *Остроумов П. С.* К юбилею «Миссионерского Сборника» // Миссионерский сборник. 1915. № 5/6. С. 465–468.

19. От редакции (1890) — От редакции // Прибавления к Рязанским епархиальным ведомостям. 1890. № 13. С. 1–6.
20. Открыта подписка (1916) — Открыта подписка на 1917 год на ежемесячный журнал «Миссионерский сборник», издаваемый Братствам св. Василия, епископа Рязанского // Миссионерский сборник. 1916. № 12. С. 1–3 (обложки).
21. Отчет Братства (1891) — Отчет о деятельности Братства св. Василия епископа Рязанского, за 1890 год. Рязань, 1891. 71 с.
22. Отчет Братства (1894) — Отчет о деятельности Братства св. Василия епископа Рязанского, за 1893 год. Рязань, 1894. 18 с.
23. Отчет Братства (1897) — Отчет о деятельности Братства св. Василия епископа Рязанского, за 1896 год. Рязань, 1897. 69 с.
24. Отчет Братства (1899) — Отчет о деятельности Братства св. Василия епископа Рязанского, за 1898 год. Рязань, 1899. 44 с.
25. Отчет Братства (1900) — Отчет о деятельности Братства св. Василия епископа Рязанского, за 1899 год. Рязань, 1900. 70 с.
26. Палладий Добронравов (1915) — *Палладий (Добронравов), еп.* Опытный руководитель в борьбе с тьмою заблуждений (Внимание духовенства Саратовской епархии) // Миссионерский сборник. 1915. № 3/4. С. 290–296.
27. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1202 (1); Д. 1354; Д. 1470; Д. 1583; Д. 2171.
28. Содальский (1891) — *Содальский Г., свящ.* Из записок и сообщений миссионеров // Миссионерский сборник. 1891. № 6. С. 301–306.
29. Строев (1891) — *Строев И. П.* Дело о старце Богословского монастыря Михаиле Миклине. Из истории раскола XVII в. в рязанской епархии // Миссионерский сборник. 1891. № 1. С. 21–24.
30. Строев (1903) — *Строев И. П.* Известия по Рязанской епархии // Миссионерский сборник. 1903. № 5. С. 387–398.
31. Строев (1906) — *Строев И. П.* Известия по Рязанской епархии // Миссионерский сборник. 1906. № 1. С. 68–71.
32. Строев (1909) — *Строев И. П.* Известия по Рязанской епархии // Миссионерский сборник. 1909. № 1/2. С. 71–74.
33. Строев (1910) — *Строев И. П.* Милостивые Государи! // Миссионерский сборник. 1910. № 3. С. 267–268.
34. Строев (1911) — *Строев И. П.* Известия по Рязанской епархии // Миссионерский сборник. 1911. № 12. С. 960–963.
35. Струминский (1914) — *Струминский М.* Главные современные течения в расколе и их характеристика // Миссионерский сборник. 1914. № 9. С. 627–644.
36. Филатов (1892) — *Филатов С. М.* Из записок и сообщений миссионеров // Миссионерский сборник. 1892. № 1–2. С. 46–52.
37. Филатов (1892) — *Филатов С. М.* Из записок и сообщений миссионеров // Миссионерский сборник. 1892. № 3–4. С. 97–104.

Литература

38. Карпук (2020) — *Карпук Д. А.* «Я стал работать в области, в научной литературе совсем нетронутой». Автобиография профессора Санкт-Петербургской духовной академии П. С. Смирнова (1861 — после 1927) // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 4. С. 273–294.
39. Савинцев, Александр Пименов (2017) — *Савинцев В., свящ., Александр (Пименов), иером.* К 140-летию создания Братства свт. Василия, епископа Рязанского // Рязанский богословский вестник. 2017. № 2 (16). С. 77–93.
40. Смирнов (1893) — *Смирнов П. С.* История русского раскола старообрядчества. Рязань, 1893. 340 с.

Диакон Сергей Кульпинов

К проблеме миссионерской деятельности Сибирской обновленческой церкви в первой половине 1920-х гг.

УДК 271.2-86-9:271.2-762(571.1/.5)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_359

Аннотация: В рамках статьи анализируется миссионерская деятельность Сибирской обновленческой церкви в период с июля 1922 г. по конец 1925 г. Автором рассматривается исключительно внешняя миссия обновленческих церковных структур, обращенная к представителям неправославных христианских конфессий, нехристианских религий и атеистам. Исследуются материалы, затрагивающие вопросы, связанные с миссией в период институционализации обновленческого раскола в Сибири. Делается вывод о том, что миссии не придавалось первостепенного значения в данный период. Также анализируются постановления II Поместного собора 1923 г., затрагивающие миссионерскую проблематику. Значительное внимание уделяется вопросам миссии в работе II Всесибирского съезда духовенства и мирян, проходившего в Ново-николаевске в мае 1924 г., а также миссионерской деятельности сибирских обновленческих епархий. Анализируются сходства и различия в сибирской и общесоветской обновленческой политике 1924–1925 гг. Делается вывод о том, что на епархиальном уровне активной миссионерской деятельности в первой половине 1920-х гг. не осуществлялось, поскольку обновленческие структуры были сосредоточены на иных вопросах, в первую очередь — на противостоянии с Патриаршей Церковью. Постановления о развитии миссии, принятые на уровне Сибирской церкви и обновленческого Священного синода, в епархиях фактически игнорировались.

Ключевые слова: миссионерская деятельность, Сибирская обновленческая церковь, обновленческий Священный синод, Сибирский областной церковный совет, Иркутская обновленческая епархия, Омская обновленческая епархия, II Всесибирский съезд духовенства и мирян, «митрополит» Александр Иванович Введенский, «архиепископ» Макарий Павлович Торопов, «епископ» Антоний Николаевич Семигановский-Диальти.

Об авторе: **Диакон Сергей Сергеевич Кульпинов**

Кандидат богословия, архивариус Иркутского епархиального управления Русской Православной Церкви.

E-mail: agnus.dei@rambler.ru

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

Для цитирования: Кульпинов С., диак. К проблеме миссионерской деятельности Сибирской обновленческой церкви в первой половине 1920-х гг. // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 359–369.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Deacon Sergiy Kulpinov

**On the Problem of the Missionary Activity
of the Siberian Renovationist Church
in the First Half of the 1920s**

UDK 271.2-86-9:271.2-762(571.1/.5)

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_359

Abstract: The article analyzes the missionary activity of the Siberian Renovationist church in the period from July 1922 to the end of 1925. The author considers exclusively the external mission of the Renovationist church structures addressed to representatives of non-Orthodox Christian denominations, non-Christian religions and atheists. The materials dealing with the issues related to the mission during the period of institutionalization of the Renovationist schism in Siberia are studied. It is concluded that the mission was not given priority during this period. The author also analyzes the resolutions of the II Local Council of 1923, which affect missionary problems. Considerable attention is paid to the issues of mission in the work of the II All-Siberian Congress of Clergy and Laity, held in Novonikolaevsk in May 1924, as well as the missionary activities of the Siberian Renovationist dioceses. The similarities and differences in the Siberian and All-Soviet Renovationist policies of 1924–1925 are analyzed. It is concluded that at the diocesan level of active missionary activity in the first half of the 1920s, it was not implemented, since the Renovationist structures were focused on other issues, principally, on confrontation with the Patriarchal Church. The resolutions on the development of the mission adopted at the level of the Siberian church and the Renovationist Holy Synod were actually ignored in the dioceses.

Keywords: missionary activity, Siberian Renovationist church, Renovationist Holy Synod, Siberian regional church council, Irkutsk Renovationist diocese, Omsk Renovationist diocese, II All-Siberian congress of clergy and laity, “metropolitan” Alexander Ivanovich Vvedensky, “archbishop” Makariy Pavlovich Toropov, “bishop” Anthony Nikolaevich Semiganovsky-Dialti.

About the author: **Deacon Sergey Sergeevich Kulpinov**

Candidate of Theology, Archivist of the Irkutsk Diocesan Administration of the Russian Orthodox Church.

E-mail: agnus.dei@rambler.ru

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

For citation: Kulpinov S., deacon. On the Problem of the Missionary Activity of the Siberian Renovationist Church in the First Half of the 1920s. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 359–369.

Введение

Проблема миссионерской деятельности религиозных организаций в СССР на сегодняшний день крайне слабо изучена. Вместе с тем следует отметить, что отделение Церкви от государства и предоставление ранее не пользовавшимся государственной поддержкой религиозным организациям полной свободы вызвали значительный рост русского сектантства и неопротестантизма в СССР в 1920-х гг. [Luukkanen, 1994, 91–95], что вполне очевидно должно было привести к ответной реакции со стороны Православной Церкви. Также следует полагать, что миссионерская деятельность среди язычников, активно осуществлявшаяся в Российской империи, должна была иметь какое-то продолжение, по крайней мере теоретическое, в новых условиях.

Проблема миссионерской деятельности собственно обновленческих церковных структур остается практически неизученной. В большинстве фундаментальных работ, посвященных истории обновленческого раскола в целом или его региональным особенностям, данному вопросу либо не уделяется внимание [Лавринов, 2016; Соловьев, 2002; Пантюхин, 2014; Шиленок, 2006], либо приводятся только краткие сведения об обновленческом миссионерстве [Лавринов, 2007, 93–95; Лобанов, 2019, 128, 131, 133].

Говоря о миссионерской деятельности в Сибири, необходимо отметить, что исследования этого процесса в советский период полностью отсутствуют, что резко контрастирует с достаточно значительным числом работ, посвященных сибирскому миссионерству в синодальный период [Маньковская, 2016; Цысь, 2017; Каллистрат, 2018; Крючкова, Мельникова, 2019; Юрганова, 2020].

Таким образом, можно сказать, что актуальность настоящей работы обосновывается крайне слабой исследованностью рассматриваемой проблематики.

В рамках исследования ставится цель проанализировать миссионерскую деятельность Сибирской обновленческой церкви в первой половине 1920-х гг.

Для достижения данной цели выдвигаются следующие задачи:

1. Исследовать возможную миссионерскую деятельность Сибирской церкви в период институционализации обновленческого раскола в Сибири;
2. Проанализировать миссионерскую деятельность Сибирской церкви между II Поместным собором Православной Российской Церкви и концом 1925 г. (период с июня 1923 г. по конец 1925 г.).

Следует оговорить, что термин «миссионерство» в данном случае используется исключительно в значении просветительской и прозелитической деятельности по отношению к представителям неправославных христианских конфессий, нехристианских религий и атеистам. По отношению к пропаганде обновленческих идей в православной среде данный термин, на наш взгляд, использовать некорректно. Более того, он не использовался и самими обновленцами, которые, как правило, называли этот процесс пропагандой.

Термин «Сибирская церковь» в настоящем исследовании используется по отношению к обновленческим структурам, находящимся в подчинении Сибирского церковного управления (с июня 1923 г. — Сибирского областного церковного совета; далее — СОЦС). Данный термин использовался в рассматриваемый период самими обновленцами, дабы подчеркнуть особый статус сибирского церковного движения и, вероятно, его претензии на автокефальный статус. Этот вопрос более подробно рассматривался нами в одной из уже опубликованных статей [Кульпинов, 2021a].

Хронологические рамки исследования охватывают период от 2 июля 1922 г. (создание обновленческого Сибирского церковного управления) до конца 1925 г.

В исследовании преимущественно использовались сравнительно-исторический метод, описательный метод, а также контент-анализ центральной и региональной обновленческой периодической печати.

Проблема миссионерской деятельности Сибирской церкви в период институционализации обновленческого раскола в Сибири

В первые месяцы существования обновленческого раскола вопросы миссии не являлись насущными как для Высшего церковного управления, так и для начавших оформляться региональных обновленческих структур. Основными задачами этого периода определенно являлись распространение власти Высшего церковного управления на местах и подавление оппозиции расколу. Сибирское церковное управление в момент своего создания также в первую очередь было озабочено распространением своей власти и признанием ее со стороны клира сибирских епархий, насколько можно судить об этом по опубликованной в советской печати декларации Сибирской церкви [Сибирь, 1922].

Аналогично в циркулярах Сибирского церковного управления, направляемых в епархии в период с июля по сентябрь 1922 г., проблема миссионерской деятельности не рассматривалась (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 31. Л. 7; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 252. Л. 4). Необходимо отметить, что вопросы миссионерства в данный период не поднимались и обновленческими структурами в Европейской России [Устав, 1922; Духовенству, 1922].

Значительным событием для развития обновленчества в Сибири стал I Всесибирский съезд «Живой церкви», проходивший в Томске с 3 по 8 октября 1922 г. Съезд очень пространно рассматривал вопросы обновленческих нововведений в богослужение и церковную жизнь, принял постановления о незамедлительном введении в Сибири брачного епископата и реорганизации монастырей. Большое внимание было уделено также методам подавления оппозиции обновленческому движению. Собственно вопросы миссии на съезде не рассматривались, однако в нескольких докладах звучали мысли, которые заслуживают внимания в контексте дальнейшего развития миссионерской деятельности. В частности, прот. М. П. Торопов в своем докладе подчеркивал необходимость русификации богослужения и его большей доступности для верующих, хотя съезд по этому докладу принял резолюцию об осторожном введении богослужебных реформ (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 29. Л. 2). «Епископ» Николай Иванович Чижов, на тот момент недавно рукоположенный и назначенный в Иркутск, в своем докладе о проповеди акцентировал внимание на том, что проповедь должна стать частью жизни пастыря и неотъемлемым элементом богослужения (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 29. Л. 3). Можно сказать, что нововведения, обозначенные в обоих рассмотренных докладах, подразумевали не только пропагандистский, но и чисто миссионерский эффект, однако прямо миссионерское значение подобных преобразований докладчиками не рассматривалось.

В материалах работы обновленческих епархий осени 1922 г. вопросы миссии также не поднимались. Например, никак не обозначалась данная проблематика в документах, относящихся к деятельности Иркутского (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 25; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28. Л. 1 А-12) и Омского (ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 15. Л. 2–9 об.) губернских церковных управлений.

Вместе с тем проблемы, связанные с миссионерской деятельностью, в этот период затрагивались в работах отдельных обновленческих священнослужителей. Например, иркутский протоиерей Н. С. Попов-Кокоулин, имевший значительный миссионерский опыт в синодальный период, в своей статье «Нужно ли и в чем должно выразиться русское церковно-религиозное обновление», подготовленной для газеты «Сибирская церковь» 10 декабря 1922 г., указывал на то, что богослужение должно быть доступно для народа, что могло бы иметь миссионерский эффект (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 34. Л. 11 об.). Активным миссионерским противодействием баптизму во второй половине 1922 г. занимался священник Ново-Черемховской церкви Зиминского уезда Иркутской епархии К. Зубарев (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 54. Л. 3).

В целом можно сказать, что отдельные упоминания о миссионерстве или связанных с ним церковных преобразованиях в рассматриваемый период отражали общие для обновленчества тенденции. Несмотря на то, что руководящие структуры раскола

еще не уделяли этой проблематике значительного внимания, отдельные клирики поднимали миссионерские вопросы, хотя и делали это довольно кратко и опосредованно. Например, в вологодской обновленческой газете «Церковная заря» во второй половине 1922 г. встречается только одно упоминание о миссионерстве в статье прот. Т. Н. Шаламова «Голос новой церкви (К открытию нового Епархиального Управления)», в которой автор указывал на необходимость осуществления миссии с христианской любовью [Шаламов, 1922].

Зимой 1922–1923 гг. и в первой половине весны 1923 г. вопросы миссионерской деятельности также не поднимались в распоряжениях Сибирского церковного управления (ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 15. Л. 4, 15, 19–21, 26, 33 об.) и материалах работы ряда сибирских епархий (ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 15. Л. 2–4, 6, 7–11, 16, 23, 29–30; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28. Л. 15–35 об.; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 43). Следует отметить, что аналогичные тенденции в этот период имели место и в Европейской России, в частности, вопросы миссионерства не поднимались на съезде духовенства и мирян Владимирской епархии 27 марта 1923 г. [Что постановил губернский съезд, 1923] и в номерах вологодской газеты «Церковная заря» зимой 1922–1923 гг. [Церковная заря, 1922; Церковная заря, 1923].

II Поместный собор, собравшийся в Москве 29 апреля 1923 г. и окончивший работу 9 мая 1923 г., несомненно, стал ключевым событием начального периода истории обновленческого раскола. Основными задачами собора стало лишение сана Патриарха Тихона (Беллавина) и введение ряда реформ в канонический строй и церковную практику. Вместе с тем некоторое внимание собор уделил и вопросам миссии. В частности, в своем докладе «О церковных реформах» «архиепископ» Крутицкий Александр Иванович Введенский обозначил необходимость широкой проповеди, «христианизации мира». В аналогичном ключе высказался и ряд других делегатов собора [Деяния II собора, 1923, 13]. Также вопросы миссии косвенно упоминались в ряде соборных положений, в частности, в положении «Об Епархиальном Управлении Российской Православной Церкви» указывалось, что в ведении епархиального управления находятся вопросы распространения православной веры [Деяния II собора, 1923, 16], аналогично в положении о благочиннических собраниях упоминалось, что таковые «обсуждают вопросы распространения веры и борьбы с неверием в своем округе» [Деяния II собора, 1923, 18].

Таким образом, в период институционализации обновленческого раскола вопросы миссионерской деятельности в Сибири поднимались довольно редко. Некоторые аспекты, связанные с миссией, затрагивались в докладах на I Всесибирском съезде «Живой церкви» в октябре 1922 г., однако прямо миссионерская деятельность на съезде не рассматривалась. В целом, вопросы миссии в период с осени 1922 г. по весну 1923 г. эпизодически поднимались только в публицистических работах и деятельности отдельных священнослужителей. В этом отношении положение в Сибири вполне соответствовало тенденциям, общим для обновленчества данного периода. II Поместный собор 1923 г. в своей повестке специально не затрагивал вопросов миссии, однако в ряде выступлений поднималась тема необходимости широкой проповеди. В той или иной форме миссионерская деятельность вменялась в обязанность церковным структурам на местах.

Миссионерская деятельность Сибирской церкви в период между II Поместным собором Православной Российской Церкви и концом 1925 г.

Период лета 1923 г. ознаменовался значительным ростом сопротивления обновленческому расколу. В связи с освобождением из заключения Патриарха Тихона (Беллавина) начался процесс массового возвращения клириков и общин в Патриаршую Церковь. В этих условиях обновленческие структуры, столкнувшиеся с серьезным

сопротивлением, как в центре, так и на региональном уровне, сосредоточили основную деятельность на подавлении оппозиции. Вопросы миссии в этих условиях не имели значительной актуальности.

В материалах Сибирской церкви данного периода проблема миссионерства не поднималась (ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 15. Л. 43, 47, 56; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 31). В центральной обновленческой печати также отсутствовали статьи, специально посвященные миссионерству. Вместе с тем нельзя утверждать, что вопросы проповеди за пределами Православной Церкви совершенно не интересовали обновленческий Священный синод. В частности, в программе открытой в 1923 г. Московской богословской академии присутствовали предметы, затрагивающие миссионерскую проблематику: апологетика, история языческих религий, а также практика проповеди и диспута [Учебная программа Академии, 1923, 19–20]. В особенности в контексте настоящего исследования примечателен последний предмет, поскольку помимо проповеди студентам планировалось преподавать практику диспута, то есть готовить обучающихся к активной дискуссии с неверующими.

Во второй половине осени 1923 г., согласно распоряжению Священного синода, в ряде сибирских обновленческих епархий прошли недели духовного просвещения (ГАКК. Ф. 206. Оп. 1. Д. 12. Л. 1; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 11. Л. 36). Следует отметить, что данные мероприятия имели своей целью апологию обновленчества и просвещение верующих внутри обновленческих общин, поэтому собственно вопросы внешней миссии в рамках недель духовного просвещения практически не затрагивались (см.: ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 11. Л. 36)). Некоторые меры к развитию просветительской деятельности были предприняты по итогам недель духовного просвещения. В частности, в Иркутской епархии были разосланы циркуляры по уездам с предписанием повсеместного введения проповеди как составной части богослужения, организации в приходах религиозно-нравственных бесед и чтений (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 11. Л. 42), в Иркутске велась подготовка к организации епархиальной просветительской комиссии (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28. Л. 61 об.). Подобная деятельность могла касаться и проповеди христианства среди неверующих, однако основными ее целями все же были укрепление обновленческих общин и противостояние Патриаршей Церкви, поэтому к миссии данные мероприятия имели лишь косвенное отношение.

Мероприятия, имевшие более однозначное отношение к миссии, начали осуществляться в сибирских обновленческих епархиях с начала 1924 г. В частности, в ходе духовно-просветительских бесед, проводившихся в иркутском Богоявленском кафедральном соборе в январе 1924 г., поднимались темы, напрямую касающиеся обоснования истинности христианства для неверующих (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 45. Л. 2). Хотя остается неизвестным, достигли ли эти беседы неверующей аудитории.

С начала 1924 г. в Сибирской церкви начали активно подниматься и вопросы противодействия сектантству. В частности, уже 19 февраля 1924 г. Омский епархиальный церковный совет предписывал Татарскому уездному церковному совету вести наблюдение за «противоборствующими группировками», к которым относились как «тихоновцы», так и сектанты (ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 20. Л. 8). 15 марта 1924 г. СОЦС направил в епархии циркуляр с требованием срочно предоставить сведения о развитии сектантства с 1918 по 1924 гг., обратив особое внимание на баптизм. В предоставленных сведениях обновленческим епархиям предлагалось ответить на следующие вопросы: «1. Какая часть уезда поражена сектантством; 2. Рост или уменьшение сектантства; 3. Социальное положение входящих в секты; 4. Количественный и качественный состав организаций; 5. Где центр и кто руководит сектой на местах; 6. Как влияет на рост сект распря в ПЦ; 7. Какие способы считать полезными в деле борьбы против сект» (ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 20. Л. 18–18 об.). Собранные материалы планировалось представить на Всероссийском предсоборном совещании. При этом непонятно, насколько ответственно епархии отнеслись к данному распоряжению, поскольку сведений о предоставлении отчетов о сектантстве от Иркутской, Омской и Красноярской обновленческих епархий автором не обнаружено.

Вопросы миссионерской деятельности планировалось рассмотреть и на II Всесибирском съезде духовенства и мирян, подготовку к которому СОЦС начал с марта 1924 г. (ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 20. Л. 12). Планируемый съезд вызвал определенный отголосок и в епархиях, в частности, иркутский протоиерей Н. С. Попов-Кокоулин 14 апреля 1924 г. подготовил ходатайство к съезду об образовании Олекминской епархии, в котором указывал на необходимость миссионерской деятельности среди коренного населения: якутов и тунгусов, а также среди русских рабочих Бодайбинско-Витимского района. По мнению прот. Н. С. Попова-Кокоулина, образование самостоятельной епархии позволило бы значительно усилить миссионерскую деятельность в регионе, который был обделен вниманием церковных структур (ГАНУ. Ф. 485. Оп. 2. Д. 59. Л. 1–2 об.).

На самом съезде, прошедшем в Новониколаевске 12 мая 1924 г., «архиепископом» Ойротским Макарием Павловичем Тороповым и «епископом» Нижнеудинским Антонием Николаевичем Семигановским-Диальти был представлен доклад, посвященный миссии в современных условиях. В докладе обозначалось, что каждый «архиерей» и священник должен быть миссионером как в своем служении, так и в личной жизни, указывалось на необходимость создания крепких приходских общин, образование миссионерских организаций и открытие миссионерских курсов для духовенства и мирян в губернских и уездных городах. Большое внимание докладчики обратили также на необходимость проповеди и образцовой постановки богослужения в приходах (ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 20. Л. 89–89 об.). Во многом доклад был посвящен пропаганде обновленчества, как среди верующих Патриаршей Церкви, так и среди неверующих. При этом некоторые положения, высказанные «архиепископом» Макарием и «епископом» Антонием, можно назвать сильно оторванными от действительности. В частности, докладчики призывали «для миссии и религиозной пропаганды использовать сборные пункты, базары, постоялые дворы...» (ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 20. Л. 89 об.), что в условиях господствующей антирелигиозной политики государства представлялось малоосуществимым. В этой связи можно упомянуть, что один из докладчиков, «епископ» Антоний Семигановский-Диальти, был человеком довольно экзальтированным и несколько оторванным от реальности (см.: [Кульпинов, 2021б]).

Помимо вышеназванного доклада на съезде проблемы, связанные с миссией, рассматривались в ряде выступлений сибирских «архиереев». Так, «архиепископ» Алтайский Александр Петрович Введенский в своем докладе, посвященном приходской деятельности, указывал на необходимость постоянной проповеди и приближения богослужения к народу (ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 20. Л. 83–83 об.). Подобные мысли звучали и в докладе «архиепископа» Иркутского Василия Дмитриевича Виноградова о грядущем Поместном соборе и выборах на него (ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 20. Л. 84–84 об.). Необходимость повсеместной проповеди и доступности богослужения была отражена и в резолюции съезда по вопросам богослужения (ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 20. Л. 81–81 об.).

В целом можно сказать, что на съезде в Новониколаевске вопросам проповеди и миссионерской деятельности было уделено значительное внимание, хотя представленный доклад «архиепископа» Макария Торопова и «епископа» Антония Семигановского-Диальти выглядел несколько оторванным от реальности. Подобное внимание к проблемам миссионерской деятельности в Сибирской церкви вполне укладывалось в общую картину обновленческой политики данного периода. В это же время при обновленческом Священном синоде был организован миссионерский совет, который возглавил «митрополит» Вениамин (Муратовский). В мае 1924 г. в епархии направлялись циркуляры синода с требованием предоставления информации о местных расколах и лжеучениях и средствах для борьбы с ними, а также об изыскании средств на содержание миссионерского совета [Состав Священного синода, 1925, 16].

Вопросы миссии поднимались и на обновленческом Великом предсоборном совещании, проходившем в Москве с 10 по 18 июня 1924 г. В частности, на совещании профессором В. З. Белоликовым был прочитан доклад «О сектантстве и мерах борьбы с ним» [Состав Священного синода, 1925, 16]. Также были представлены доклады, касавшиеся борьбы с неверием и положения старообрядчества [Лобанов, 2019, 131].

В этом отношении съезд Сибирской церкви вполне вписывался в общую картину развития миссионерской деятельности обновленческих церковных структур. С другой стороны, на региональном уровне решения съезда не имели каких-либо отчетливых отголосков. Несмотря на декларируемую необходимость развития миссионерской работы, сведения о ее росте в епархиях в 1924 г. отсутствуют. В частности, в Иркутской епархии правящий «архиерей» и «викарии» летом 1924 г. предпринимали поездки по сельским приходам, однако какие-либо сведения об осуществлении именно миссионерской работы в процессе этих поездок отсутствуют (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 252. Л. 16 об.). На территории Красноярской епархии, несмотря на отмечавшиеся советскими антирелигиозными работниками наличие баптистов и рост числа неверующих (ГАКК. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 777. Л. 25, 36), обновленцами, насколько можно судить по имеющимся документам, в этот период не предпринималось никаких миссионерских мероприятий (ГАКК. Ф. 557. Оп. 1. Д. 25; ГАКК. Ф. 203. Оп. 2. Д. 10).

Помимо этого следует отметить, что Всесибирский съезд никак не отреагировал на предложение прот. Н. С. Попова-Кокорулина об образовании самостоятельной Олекминской епархии. На съезде не рассматривалось и иных предложений из епархий.

Во второй половине 1924 г. проблема миссии в Сибири практически не поднималась. Основное внимание епархиальных структур было сосредоточено на противостоянии Патриаршей Церкви, для чего создавались специальные «особые комиссии по борьбе с тихоновщиной» (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 76. Л. 1–2; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 75. Л. 1–2).

Определенное миссионерское значение усваивалось поездкам по СССР «митрополита» Александра Ивановича Введенского, выступавшего с просветительскими лекциями и участвовавшего в диспутах. В частности, при посещении «митрополитом» Омска 28 августа 1924 г. и Иркутска с 19 по 22 сентября 1924 г. предполагалось, что публичные лекции будут иметь миссионерское воздействие на атеистов (ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 20. Л. 52–52 об.; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 81. Л. 10). Однако в действительности атеистически настроенная публика посещала подобные мероприятия скорее для того, чтобы отстаивать свои взгляды. Насколько можно судить по имеющимся свидетельствам, миссионерского эффекта для атеистов лекции «митрополита» Александра в Сибири не имели [Петров, 2018].

В это же время вопросы миссионерской деятельности активно рассматривались обновленческим Священным синодом. В сентябре 1924 г. были выработаны положения о миссионерских отделах при епархиальных управлениях и миссионерских подотделах при викариальных и благочиннических советах. К началу 1925 г. миссионерский совет при Священном синоде был преобразован в миссионерский отдел, сохранив прежние функции, в «Вестнике Священного Синода» сообщалось, что в 24 епархиях уже созданы собственные миссионерские отделы [Состав Священного синода, 1925, 16]. Синодом планировалось в особенности активно вести борьбу с сектами, в частности – ввести предмет «сектоведение» в курсы Московской богословской академии и Ленинградского богословского института и учредить кратковременные курсы по противодействию сектам в Москве [Резолюция, 1925, 5].

Необходимо отметить, что в Сибири в этот период решения синода не находили отклика. Фактически после II Всесибирского съезда вопросы миссии на уровне Сибирской церкви и отдельных епархий не поднимались вплоть до конца 1926 г. Несмотря на стремление синода обязать богословские издания помещать статьи по вопросам миссии [Резолюция, 1925, 5], в начавшей издаваться с марта 1925 г. иркутской газете «Церковный вестник», в 1926 г. получившей статус общесибирского обновленческого издания, насколько можно судить по сданным в печать материалам, вопросы миссии в этот период не поднимались (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 117).

На уровне синода заинтересованность в миссионерской деятельности сохранялась на протяжении 1925 г., о чем косвенно свидетельствует довольно активное обсуждение данных вопросов на III Поместном соборе, проходившем в Москве с 1 по 10 октября 1925 г. [О современном положении, 1926, 9; Положение, 1926а, 26; Положение, 1926б, 27; Постановление, 1926, 31]. Вместе с тем, по всей вероятности, в Сибирской церкви

и на протяжении 1925 г. вопросы, связанные с миссией, не поднимались ни на уровне митрополии, ни на уровне отдельных епархий. Основная деятельность обновленческих структур в регионе по-прежнему сводилась к борьбе с Патриаршей Церковью, в условиях которой противостояние с сектами и распространение христианства среди неверующих и язычников не являлись существенной задачей.

Суммируем. В связи с ростом сопротивления обновленческому расколу летом 1923 г. проблема миссии не являлась для обновленческих структур особенно актуальной как на общесоветском, так и на региональных уровнях. В рамках проведенных в епархиях осенью 1923 г. недель духовного просвещения преимущественно затрагивались вопросы внутренней миссии и борьбы с Патриаршей Церковью. Вопросы внешней миссии в этот период практически не рассматривались. Большое внимание миссионерской деятельности в сибирских епархиях стало уделяться с начала 1924 г. В частности, в Иркутской епархии в этот период проводились беседы, одной из целей которых была проповедь христианства среди неверующих. В это же время в некоторых епархиях было обращено внимание на перспективы противостояния сектантству. Вопросы миссии довольно подробно рассматривались на II Всесибирском съезде духовенства и мирян, прошедшем 12 мая 1924 г. в Новониколаевске. На съезде был представлен специальный доклад, посвященный миссионерской деятельности. Вопросы миссии также затрагивались в ряде других докладов и постановлений. Вместе с тем съезд оказался невосприимчив к ходатайствам из епархий. В частности, доклад иркутского протоиерея Н. С. Попова-Кокоулина о создании Олекминской епархии для улучшения миссионерской работы не был рассмотрен. Также следует подчеркнуть, что решения съезда не имели деятельного отголоска на епархиальном уровне. Документальные свидетельства о развитии миссионерской работы в сибирских епархиях в 1924–1925 гг. отсутствуют. Необходимо отметить, что декларируемые Сибирской церковью призывы к развитию миссионерской деятельности вполне соответствовали политике обновленческого Священного синода в данный период, однако реального отголоска на епархиальном и приходском уровне в Сибири синодальные постановления в рассматриваемый период также не имели.

Заключение

Подводя итоги настоящего исследования, можно обозначить, что в период институционализации обновленческого раскола в Сибири проблема миссионерской деятельности не являлась первостепенной и поднималась только в контексте общих тем, таких как проповедь и богослужебные реформы. Можно сказать о том, что проблемы миссионерской деятельности в этот период живо интересовали только отдельных сибирских клириков. В целом, индифферентное отношение к внешней миссии среди большинства сибирских обновленцев отражало общие тенденции данного периода.

II Поместный собор, проходивший в конце апреля — начале мая 1923 г., установил вектор для дальнейшего развития обновленчества в 1920-х гг. Вопросы миссии на соборе специально не рассматривались, однако некоторые аспекты, связанные с миссионерской деятельностью, затрагивались рядом докладчиков. Важно отметить, что миссионерство декларировалось как одна из обязанностей церковных структур на местах.

Тем не менее после освобождения из заключения Патриарха Тихона (Беллавина) и начала значительного роста оппозиции обновленческому расколу вопросы миссии вновь стали слишком далеки от реальных задач обновленческих структур, как в Сибири, так и в остальном СССР. Подобное положение в целом сохранялось до начала 1924 г., когда миссионерская проблематика стала подниматься как на епархиальном, так и на общесибирском уровне. В частности, в некоторых сибирских епархиях стало уделяться внимание противодействию сектантству и проповеди христианства среди неверующих.

На II Всесибирском съезде духовенства и мирян в мае 1924 г. вопросы миссии поднимались как в отдельном докладе, так и в выступлениях докладчиков и резолюциях

по иным темам. Вместе с тем следует отметить, что доклад, собственно рассматривавший миссионерскую деятельность, выглядел несколько оторванным от реальности. Помимо этого доклада съезд не рассматривал каких-либо миссионерских инициатив из епархий. Во многом внимание к миссии в Сибирской церкви в этот период отражало общие для обновленчества тенденции. В частности, миссионерские вопросы рассматривались на Великом предсоборном совещании в июне 1924 г.

Отдельно следует сказать, что решения II Всесибирского съезда по вопросам миссионерской деятельности не нашли отголоска в сибирских епархиях. В той же мере на епархиальном уровне Сибирская церковь не реагировала на декларируемые Священным синодом призывы к развитию миссионерства. Подобная ситуация сохранялась как во второй половине 1924 г., так и в 1925 г. Единственными мероприятиями данного периода в Сибири, так или иначе относившимися к миссии, можно считать публичные выступления «митрополита» Александра Ивановича Введенского, хотя значительного миссионерского результата они не имели.

В целом в первой половине 1920-х гг. деятельность сибирских обновленческих церковных структур была сосредоточена преимущественно на противостоянии с оппозицией и внутренней пропагандистской работе в общинах, поэтому вопросы миссионерства не являлись для них первостепенными. На епархиальном уровне призывы синода и Сибирской церкви к развитию миссии фактически игнорировались. Активно миссионерство в этот период интересовало в Сибири только отдельных энтузиастов из числа обновленческого клира.

Источники и литература

Источники

1. ГАИО — Государственный архив Иркутской области. Ф. 485. Оп. 2. Д. 11; Д. 25; Д. 28; Д. 29; Д. 31; Д. 34; Д. 43; Д. 45; Д. 54; Д. 59; Д. 75; Д. 76; Д. 81; Д. 117; Д. 252.
2. ГАКК — Государственный архив Красноярского края. Ф. 203. Оп. 2. Д. 10; Ф. 206. Оп. 1. Д. 12; Ф. 557. Оп. 1. Д. 25; Ф. П-1. Оп. 1. Д. 777.
3. ГАНО — Государственный архив Новосибирской области. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 15; Д. 20.
4. Деяния II собора (1923) — Деяния II-го Всероссийского Поместного собора Православной церкви: Бюллетени. М., 1923.
5. Духовенству (1922) — Духовенству и мирянам Суздальского уезда. Листовка. Владимир, 1922.
6. О современном положении (1926) — О современном положении Православия (доклад митрополита Александра Введенского) // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1926. № 2 (6). С. 9–10.
7. Положение (1926а) — Положение о митрополитанских округах православной церкви на территории СССР // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1926. № 2 (6). С. 26.
8. Положение (1926б) — Положение о епархиальном, викариальном и благочинническом управлении // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1926. № 2 (6). С. 27–29.
9. Постановление (1926) — Постановление собора о духовном просвещении // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1926. № 2 (6). С. 31.
10. Резолюция (1925) — Резолюция по докладу проф. В. З. Белоликова «О сектантстве и мерах борьбы с ним» // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1925. № 1. С. 5.
11. Сибирь (1922) — Сибирь за церковное обновление. Телеграмма сибирского церковного управления // Власть труда. 1922. 7 июля.

12. Состав Священного синода (1925) — Состав Священного Синода // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1925. № 1. С. 16–17.
13. Устав (1922) — Устав Гражданина Белого Духовенства «Живая Церковь». Нолинск, 1922.
14. Учебная программа Академии (1923) — Учебная программа Академии // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1923. № 1. С. 19–20.
15. Церковная заря (1922) — Церковная заря. 1922. 1 декабря.
16. Церковная заря (1923) — Церковная заря. 1923. 10 марта.
17. Что постановил губернский съезд (1923) — Что постановил Владимирский губернский съезд духовенства и мирян 27-го марта 1923 года. Владимир, 1923.
18. Шаламов (1922) — *Шаламов Т. Н., прот.* Голос новой церкви. (К открытию нового Епархиального Управления) // Церковная заря. 1922. 15 сентября.

Литература

19. Каллистрат Романенко (2018) — *Каллистрат (Романенко), архиеп.* К вопросу об образовании Алтайской духовной миссии // Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2018. № 82. С. 11–22.
20. Крючкова, Мельникова (2019) — *Крючкова Т. А., Мельникова С. В.* Труды архиепископа иркутского и Верхотурского Иоанна (Ф. И. Смирнова) как источник по истории православных духовных миссий в Восточной Сибири и Азиатско-Тихоокеанском регионе в 1905–1918 гг. // Сборник трудов Якутской духовной семинарии. 2019. С. 178–185.
21. Кульпинов (2021а) — *Кульпинов С., диак.* К проблеме автокефалии Сибирской обновленческой церкви в 1920-х — 1930-х гг. // Актуальные вопросы церковной науки. 2021. № 1. С. 179–182.
22. Кульпинов (2021б) — *Кульпинов С. С.* Эзотерик, обновленец, религиовед: штрихи к портрету Антона Николаевича Семигановского-Диальти // Прагматика гуманитарного знания: Сб. материалов международной конференции. Иркутск, 2021. С. 79–84.
23. Лавринов (2007) — *Лавринов В., прот.* Очерки истории обновленческого раскола на Урале (1922–1945). М., 2007.
24. Лавринов (2016) — *Лавринов В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016.
25. Лобанов (2019) — *Лобанов В. В.* «Обновленческий» раскол в Русской Православной Церкви (1922–1946 гг.). СПб., 2019.
26. Маньковская (2016) — *Маньковская О. В.* Деятельность Алтайской духовной миссии на территории Южной Сибири в XIX — начале XX вв. // Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. 2016. № 16. С. 73–75.
27. Пантюхин (2014) — *Пантюхин А., диак.* Обновленческое движение Русской Православной Церкви 20–40-е гг. XX в. (на материалах Ставрополя и Терека). Ставрополь, 2014.
28. Петров (2018) — *Петров С. Г.* Диспут с обновленческим митрополитом Александром Введенским в Иркутске (1924 г.): воспоминания участника // Известия ИГУ. Сер. История. № 26. С. 189–201.
29. Соловьев (2002) — *Соловьев И., свящ.* Краткая история т. н. «обновленческого раскола» в Православной Российской Церкви в свете новых опубликованных исторических документов // Обновленческий раскол (Материалы для церковно-исторической и канонической оценки). М., 2002. С. 3–64.
30. Цысь (2017) — *Цысь О. П.* К истории создания и упразднения Обдорской миссии в 20-х — 30-х гг. XIX в. // Вестник угроведения. 2017. Т. 7. № 4. С. 158–167.
31. Шиленок (2006) — *Шиленок Д., свящ.* Из истории Православной Церкви в Белоруссии (1922–1939) («Обновленческий» раскол в Белоруссии). М., 2006.
32. Юрганова (2020) — *Юрганова И. И.* Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Сибири (XVII — нач. XX вв.): историко-аналитический обзор // История: факты и символы. 2020. № 2 (23). С. 110–120.
33. Luukkanen (1994) — *Luukkanen A.* The party of unbelief. The religious policy of the Bolshevik party, 1917–1929. Helsinki, 1994.

Т. А. Балько

Десакрализация царской власти в трудах идеолога обновленческого раскола профессора Б. В. Титлинова

УДК 271.2-9-86+94(470+571)

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_370

Аннотация: В настоящей статье рассмотрено развитие тематики десакрализации царской власти в работах видного деятеля обновленческого раскола проф. Б. В. Титлинова. Изучая позицию Титлинова через призму широкой палитры взглядов деятелей церковной и общественной мысли России начала XX в., автор статьи находит сходство идей профессора с идеологией марксизма, причем близость идей можно зафиксировать начиная с периода Первой русской революции. И марксисты, и Титлинов критиковали, находили изъяны в церковной позиции по обожествлению царской власти. Автор исследования сравнивает позицию Титлинова до революции и после революции 1917 г., выявляет зачатки десакрализации царской власти в магистерской диссертации Б. В. Титлинова 1905 г., определяет активизацию открытого антимонархизма в период Февральской революции 1917 г. и обобщает титлиновские тезисы в обновленческие 1920-е гг. Автор также делает предположение о том, что идея десакрализации царской власти, которая в начале XX в. объединяла многих церковных мыслителей России, после ее воплощения в реальность советского строя объединяющей быть перестала. Подобное изменение интерпретируется в исследовании как показатель иллюзорности, ошибочности построенного на десакрализации царской власти единства в кругах деятелей церковной мысли начала XX в. Различие взглядов на сакральную функцию царской власти указывается в статье как одна из предпосылок раскола 1922 г.

Ключевые слова: церковный раскол, церковное обновление, профессор Б. В. Титлинов, самодержавие, марксизм, десакрализация.

Об авторе: **Тимофей Александрович Балько**

Магистр теологии, аспирант богословского факультета ПСТГУ.

E-mail: t.balyko@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6577-4320>

Для цитирования: Балько Т. А. Десакрализация царской власти в трудах идеолога обновленческого раскола профессора Б. В. Титлинова // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 370–381.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Timofey A. Balyko

Desacralization of Tsarist Authority
in the Works of the Ideologist of the Renovatoinist Schism,
Professor B. V. Titlinov

UDK 271.2-9-86+94(470+571)

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_370

Abstract: This article discusses the development of the topic of desacralization of Tsarist authority in the works of a prominent figure in the Renovatoinist schism, prof. B. V. Titlinov. Studying Titlinov's position through the prism of a wide palette of views of the figures of church and social thought in Russia at the beginning of the 20th century, the author of the article finds the similarity of the professor's ideas with the ideology of Marxism, and the similarity of ideas can be recorded starting from the period of the First Russian Revolution. Both Marxists and Titlinov ascribed to the Church an active position on the deification of tsarist authority. The author of the study compares Titlinov's position before the Revolution and after the 1917 Revolution, reveals the beginnings of the desacralization of royal authority in B. V. Titlinov's master's thesis of 1905, determines the activation of open anti-monarchism during the February Revolution of 1917 and generalizes Titlinov's theses in the Renovatoinist 1920s. The author also makes an assumption that the idea of desacralization of tsarist authority, which in the early twentieth century united many church thinkers in Russia, after its implementation in the reality of the Soviet system, ceased to be unifying. Such a change is interpreted in the study as an indicator of the illusory nature of the unity built on the desacralization of tsarist authority in the circles of church thinkers of the early 20th century. The difference in views on the sacred function of tsarist authority is indicated in the article as one of the prerequisites for the schism of 1922.

Keywords: church schism, church renewal, Professor B. V. Titlinov, autocracy, Marxism, desacralization.

About the author: Timofey Alexandrovich Balyko

Master of Theology, postgraduate student of the Faculty of Theology of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

E-mail: t.balyko@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6577-4320>

For citation: Balyko T. A. Desacralization of Tsarist Authority in the Works of the Ideologist of the Renovatoinist Schism, Professor B. V. Titlinov. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 370–381.

С момента Первой русской революции 1905–1907 гг. вопрос о церковно-государственных отношениях был выдвинут в качестве ключевого. По данному вопросу среди представителей общественно-политической мысли сложилось несколько полярных мнений.

В среде интеллигенции и духовенства, близких к либеральным политическим кругам и объединенных в рамках религиозно-философских обществ Москвы и Санкт-Петербурга 1905–1917 гг., констатировали «ментальный кризис самодержавной российской государственности». Видные деятели этих обществ «транслировали откровенно оппозиционные позиции, идеи десакрализации государственной власти, усматривали самодержавную систему в качестве главного виновника революционного процесса в России, рьяно поддерживали демократические революционные требования общегражданских прав и свобод». В качестве решения выявленной проблемы на заседаниях религиозно-философских обществ разрабатывались разные модели «христианского модернизма»: от отделения Церкви от государства и обновления религиозного сознания до развития «нового христианства», новой христианской конфессии [Набокина, 2019, 325–326].

Несколько иного взгляда придерживались российские марксисты начала XX в., которые рассматривали вопрос о взаимоотношении Церкви и самодержавного государства с позиций классового подхода, а единственную роль Церкви в государстве видели лишь в защите интересов угнетателей — посредством утешения угнетенных. И Церковь, и государство после их разделения, материалистического просвещения народа, а также при достижении коммунизма, по мнению марксистов, должны исчезнуть сами собой [Катин, 2014, 141–142].

«Единый бог никогда не мог бы появиться без единого царя... единство бога, контролирующего многочисленные явления природы, объединяющего враждебные друг другу силы природы, есть лишь отражение единого восточного деспота, который по видимости или действительно объединяет людей с враждебными, сталкивающимися интересами», — писал по поводу союза религии и монархии один из основателей марксизма Ф. Энгельс (Энгельс, 1962, 56). На его учение ориентировались марксисты России.

О том, что в монархическом государстве наличие одной «государственной Церкви» является «идеологическим оплотом ничем не ограниченной власти монарха», с начала 1890-х г. и до 1916 г. писал известный русский теоретик-марксист Г. В. Плеханов [Шабунин, 2016, 204].

Марксист В. И. Ульянов (Ленин), будущий лидер советского государства, обозначил свои взгляды по религиозному вопросу в газете «Искра» № 16 от 1 февраля 1902 г. В связи с выступлением на миссионерском съезде 1901 г. орловского губернского предводителя дворянства М. А. Стаховича, поддержавшего введение в России свободы совести, Ленин писал: «Святыня православия тем дорога, что учит „безропотно“ переносить горе! Какая же это выгодная, в самом деле, для господствующих классов святыня! Когда общество устроено так, что ничтожное меньшинство пользуется богатством и властью, а масса постоянно терпит „лишения“ и несет „тяжелые обязанности“, то вполне естественно сочувствие эксплуататоров к религии, учащей „безропотно“ переносить земной ад ради небесного, будто бы, рая» (Ленин, 1963, 265).

Если и либералы, и марксисты способствовали десакрализации царской власти, то третья позиция по поводу отношений Церкви и государства предполагала сохранение незыблемого и тесного церковно-государственного союза. Сторонниками этого союза озвучивались убеждения, опровергающие марксистские мифы о ничем не ограниченной власти монарха и безроптности подданных.

«Мы подчиняемся во всем воле Самодержавного Государя, мы признаем все, что от нее исходит... Но мы верноподданные, а не рабы, — говорил почетный член Русского монархического союза К. Н. Пасхалов. — Никакое верноподданничество не обязывает нас восторгаться мероприятиями, которые мы считаем ошибочными. Как ни велико наше почтение к царскому сану, но все-таки Царь не Бог и может ошибаться» (цит. по: [Лукьянов, 2010, 160]).

Существовавший в России церковно-государственный союз, причем в варианте абсолютной монархии, расценивался мыслителями этого направления положительно. Переход России на «банальный общегражданский, конституционный путь», начавшийся в период Первой русской революции 1905–1907 гг., ассоциировался у монархистов с бесповоротным падением «русского Царства», о чем писал в своем дневнике в 1908 г. видный монархист Л. А. Тихомиров [Лукьянов, 2010, 162].

Вопросы, поднятые церковной мыслью начала XX в. по поводу отношений Церкви и государства, так и не получили однозначных ответов и до сих пор вызывают определенные споры.

В свете указанной борьбы мнений особый интерес вызывает позиция по данному вопросу профессора СПбДА Б. В. Титлинова, преподававшего в Академии еще в дореволюционный, монархический период, а впоследствии, в советский период, ставшего известным идеологом церковного обновленческого движения.

Наличие богословских публикаций Б. В. Титлинова как в эпоху существования церковно-государственного союза, так и в годы разрушения этого союза, позволяет достичь ряда целей данной научной статьи. Во-первых, отследить процесс развития одной из позиций — титлиновской — на поднимаемый в статье вопрос о церковно-государственных отношениях. Во-вторых, через сравнение идей Титлинова с другими позициями можно выявить значение десакрализации царской власти в церковной мысли этого периода. В-третьих, исследование трудов Титлинова в историческом контексте дает понимание дополнительных сторон самого церковного раскола в Русской Православной Церкви.

Публицистическая и научная деятельность профессора Титлинова на данный момент исследована далеко не полностью. Среди работ, в которых осмысливается деятельность Б. В. Титлинова, можно назвать ряд статей доцента СПбДА Д. А. Карпука, посвященных истории Академии в начале XX в. и затрагивающих эпизоды биографии Титлинова [Карпук, 2010; Карпук, 2015а; Карпук, 2015б; Карпук, 2015в; Карпук, 2018].

Ряд вопросов биографии Титлинова затронут в статьях известных церковных историков А. Н. Кашеварова [Кашеваров, 2020] и А. Л. Беглова [Беглов, 2019]. Однако современными исследователями признается, что серьезных трудов на тему церковно-общественной и научно-исследовательской деятельности Б. В. Титлинова «в настоящее время не существует» [Карпук, 2015а, 290].

Анализ материалов Титлинова советского периода, его публицистических работ 1917 г. и результатов дореволюционной академической деятельности позволяет на основании данных источников выявить ряд основных идей профессора.

Во-первых, это публичная критическая позиция по отношению к существующей при монархии церковной иерархии, к власти в Церкви «монашеско-епископской партии».

Церковным историкам известен открытый конфликт 1911 г. будущего обновленца проф. Б. В. Титлинова и будущего лидера Русской Православной Церкви Заграницей, руководителя «монашеской партии» архиеп. Антония (Храповицкого). Конфликт возник из-за докторской работы Титлинова о духовных школах России XIX столетия, где Титлинов весьма нелестно отзывался об ученом монашестве, что стоило ему докторской степени, которую тогда он так и не получил [Карпук, 2010].

Во-вторых, в 1916 г. в работе «Вопрос о приходской реформе в царствование имп. Александра II» Титлинов не только открыто обличал епископат в нежелании уступить часть власти в Церкви священству и мирянам, но и отстаивал право прихододев на самоуправление и независимость по ряду вопросов. Это и распоряжение имуществом, и выборы священников, и наделение прихода юридическими правами (Титлинов, 1917, 55).

В-третьих, среди основных идей Титлинова сложно не увидеть заостренность мысли на проблемах отношений Церкви и самодержавия.

Еще в 1905 г. Б. В. Титлинов в своем магистерском труде «Правительство императрицы Анны Иоанновны в его отношениях к делам православной церкви» уделил

огромное внимание истории репрессий в отношении духовенства по причине неисполнения молитв за власть в период правления указанной императрицы.

«Печальные процессы Льва Воронежского, Варлаама Вонатовича, начавшиеся из-за несовершенства молебствия по вступлении на престол Анны, открыли ряд многочисленных процессов монашества и белого духовенства. Зная свою непопулярность, люди, стоявшие у кормила правления, искали с ревностной зоркостью сыщика намеков на несочувствие правительству в действиях служителей Церкви. Опущение служения в какой-либо высокочестивый день, неотправление панихиды или благодарственного молебствования давали возможность заподозрить в этом выражение политических убеждений, открывая полный простор придирчивым розыскам, широко распахивая двери Тайной Канцелярии для несчастных жертв своей неосмотрительности», — писал Титлинов.

Желая оградить священство от репрессий правительства, Синод в 1734 г. распространил по епархиям табели о днях рождения, о днях тезоименитства и о днях поминовения особ императорской фамилии, настаивая на необходимости особых богослужений в царские дни (см.: (Титлинов, 1905, 187)).

Продолжая рассказ о табели Синода 1734 г., Титлинов однозначно выражал свою сочувственную позицию по отношению к священству, подвергнутому преследованиям за несовершенство молитв о царских особах: «Теперь нельзя стало уже отговариваться неведением; между тем житейские обстоятельства нередко ставили духовенство в необходимость нарушения указа. Дела о неотправлении молебнов и поминовений возникали массами. Следствие по ним сначала производилось в Синоде, а потом передавалось в Тайную Канцелярию. Но в 1735 г., обремененный их огромным количеством, Синод, ссылаясь на „немалое утруждение“, решил передать подобные дела всецело в Тайную Канцелярию» (Титлинов, 1905, 188).

В качестве заключения по этой проблеме Б. В. Титлинов писал в диссертации, что «много духовных лиц поплатились при Анне за свою оплошность, по делам царских церковных служб, многих сломила тяжелая рука Тайной Канцелярии, сломила без милосердия, без пощады. Перечислить все эти несчастные жертвы невозможное дело, так как имена многих из них так и умерли в мрачных тайниках застенков» (Титлинов, 1905, 190).

Без сомнения можно говорить о том, что еще в 1905 г. в магистерской богословской работе Б. В. Титлинов нашел и подробно изложил факты, в негативном свете представляющие особое почитание Церковью представителей царской династии.

Как уже сообщалось выше, тема отношений Церкви и монархии в 1905–1907 гг. была одной из актуальных в церковной среде, причем церковная мысль неоднократно выражала крайне критическую позицию насчет указанного союза.

Например, лидер «Христианского братства борьбы» В. П. Свенцицкий, выпустивший в 1906 г. сочинение «„Христианское братство борьбы“ и его программа», в своем труде в качестве исходной точки воплощения общественного идеала видел созыв Учредительного собрания, где необходимо будет «отстаивать Демократическую республику». Причины, по которым братство отдавало предпочтение именно республике, а не монархии, связывались с «осуждением языческого отношения к политической власти, сформировавшегося именно в рамках монархической формы правления».

В. П. Свенцицкий открыто высказывал убеждение, что отношение к царю как помазаннику Божию было причиной «паралича» Церкви, излечение которого должно произойти через преодоление языческого отношения к власти. Для этого необходим отказ от системы властной иерархии и развитие выборного принципа управления во всех сферах общества [Гудилина, 2019, 85].

Валентин Павлович Свенцицкий в дореволюционный период «прямо призывал Церковь встать во главе освободительного движения», фактически — возглавить революцию против царизма. Также он с симпатией относился к террористам, «считая их „взыскующими града“, то есть ищущими правды Божией людьми, оставшимися без пастырского окормления и блуждающими во тьме неведения и неверия».

Основным пафосом возглавляемого им «Христианского братства борьбы» было обличение боготорческой сущности самодержавия [Шеремет, 2019, 317–319].

Более или менее схожие мысли в этот же период высказывал в своих статьях «Церковь и культура» и «Церковь и государство» философ и ученый С. Н. Булгаков, избранный от Орловской губернии в 1906 г. депутатом II Государственной Думы. Булгаков открыто «поддержал идею о разделении Церкви на историческую — синодально-«реакционную», и соборную — обновленную и православную. Понятие «православный самодержец» было признано им неканоничным, а передача Церковью власти над нею человеку — императору, заменившему ее главу, Христа, — «преступной».

С. Н. Булгаков развивал идеи о том, что неканоничность главенства российского императора над Русской Церковью необходимо признать на Поместном Соборе, тем самым преодолев «паралич» Церкви [Воронцова, 2015, 19–20].

Активную антимонархическую позицию занял журнал СПбДА «Церковный вестник», где в 1906 г. «наметилась кампания по „освобождению“ / „очищению“ Русской Церкви от связи с реакцией: считалось, что, продолжая поддерживать самодержавие, она лишает себя доверия простого народа, передовой интеллигенции и будущего в новом российском социуме» [Воронцова, 2016, 225].

На этом фоне критику со стороны Б. В. Титлинова в отношении особого церковного почитания императорской фамилии XVIII в. можно увязать с общей либеральной, антимонархической тенденцией церковной мысли. При этом идеи Титлинова не являлись передовым, крайним выражением этой тенденции. Его антимонархическую позицию можно назвать осторожной.

Дальнейшее развитие публичных церковно-исторических воззрений Б. В. Титлинова на монархическое правление совпало с началом Февральской революции 1917 г., когда антимонархизм Бориса Васильевича начал входить в активную фазу.

Б. В. Титлинов, получивший в марте 1917 г. при поддержке Временного правительства важный политический пост главного редактора экс-синодального «Всероссийского церковно-общественного вестника» [Карпук, 2011, 70–71], был особым образом выделен среди участников Всероссийского съезда духовенства и мирян, где он сказал вступительное слово.

Отметим, что этот съезд был одним из центральных событий церковной жизни в период правления Временного правительства, уступив по значимости место Поместному Собору 1917–1918 гг. В открытии Всероссийского съезда духовенства и мирян принимал участие обер-прокурор Святейшего Синода князь В. Н. Львов. В работе съезда — представители Синода: архиепископ Карталинский и Кахетинский, Экзарх Грузии Платон (Рождественский), епископ Уфимский Андрей (Ухтомский), протопресв. Н. Любимов, протоиереи А. Рождественский и Ф. Филоненко. Также в работе съезда участвовали еще три не входивших в Синод епископа — епископ Смоленский Феодосий (Феодосиев), епископ Можайский Димитрий (Добросердов) и епископ Бельский Серафим (Остроумов), ставший летом 1917 г. епископом Орловским.

В день открытия перед участниками съезда с программным докладом выступил преподаватель Московской духовной семинарии М. И. Стуженцев, провозгласивший, что самодержавие имело «значение внешнего собрания Руси», исполнило свою роль и «должно сойти в прошлое», так как «оказалось бессильным устроить внутреннюю жизнь входящих в состав государства народов и племен соответственно их общечеловеческому и национальному правосознанию», «поработало Церковь, наложив руку на ее каноническое устройство, внутреннюю жизнь, богослужение, почему падение его есть раскрепощение Церкви. Хотя христианство и может существовать при всякой форме государственного устройства, но возвещенному христианством понятию о человеческой личности и церковному началу соборности более соответствует демократический строй государства» (Открытие Всероссийского съезда).

В 1917 г. критика самодержавия во многом касалась действительно нарушающей каноны власти царя над Церковью, что неминуемо вело к утрате представления о сакральной функции царской власти в целом.

В советский период церковно-публицистическая деятельность проф. Б. В. Титлинова достигла максимального размаха.

Титлинов поддержал обновленческий раскол, который произошел в Русской Православной Церкви в 1922 г. после насильственного отстранения от власти Патриарха Тихона. Будучи в советском государстве третьей декады XX в. одним из самых печатаемых авторов, пишущих на церковную тематику, Титлинов за несколько лет опубликовал более пяти работ. Это книги «Новая церковь», «Православие на службе самодержавия», «Церковь во время революции», «Молодежь и революция: из истории революционного движения среди учащейся молодежи духовных и средних учебных заведений. 1860–1905 гг.», «Смысл обновленческого движения в истории» (Титлинов, 1922; Титлинов, 1924а; Титлинов, 1924б; Титлинов, 1925; Титлинов, 1926) и др.

Некоторое время Титлинов возглавлял обновленческий «Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви», редактором которого он был назначен 6 февраля 1925 г. (Назначения и перемещения). В этот же период он был членом Пленума обновленческого Синода (Состав Священного синода).

Именно в годы советской власти Б. В. Титлинов критиковал союз Церкви и государства наиболее яростно. Все свои идеи он приводил к одной и той же установке о том, что «духовенство деятельно служило интересам московских государей в их стремлении к установлению единовластия в русской земле и к сокрушению старого удельно-вечевоего порядка». За этим служением Титлинов видел не только развитие византийских церковно-государственных идеалов, но вотчинные интересы реакционного духовенства (Титлинов, 1924а, 24).

После октября 1917 г. Титлинов писал, что Церковь оказывала услуги московскому самодержавию (Титлинов, 1924а, 33), что в период правления первых Романовых «политическое честолюбие русских церковников... исчерпывалось тем, чтобы усерднее служить службу „благоверному царю“, и только этой службой оно и заявляло себя в боярской думе», при этом самостоятельное суждение высказывая только тогда, «когда дело касалось его материальных интересов» (Титлинов, 1924а, 84). По утверждению Титлинова, духовенство продолжало оказывать «услуги» в деле охранения и укрепления императорского абсолютизма и в XVIII–XIX вв. (Титлинов, 1924а, 113).

Союз Церкви и государства получал от Б. В. Титлинова отрицательную оценку и неоднократно именовался им не иначе, как «оковами самодержавия на совести Церкви» (Титлинов, 1926, 2; Титлинов, 1924б, 57). Об освобождении от этих оков, вспоминал Титлинов, стали активно говорить либеральные группы священников в период русских революций 1905 и 1917 гг. Профессор указывал, что участники группы 32-х священников сравнивали антимонархическую революцию с воскресением Руси (Титлинов, 1924б, 57).

Одной из услуг, которую Церковь оказывала государству, Б. В. Титлинов называл обожествление государственной власти. По его мнению, оно началось еще с византийских времен — с I Вселенского Собора, легализовавшего Церковь в Римской империи. Потом эта практика была перенята и в России.

В своих сочинениях советского периода Б. В. Титлинов неоднократно указывал на то, что главную роль в процессе обожествления царской власти сыграл церковный епископат, искаживший евангельское учение о земной власти в угоду своим политическим интересам.

«Как только римские императоры сделали членами церкви, — писал Б. В. Титлинов в 1924 г. в своем программном труде „Православие на службе самодержавия в русском государстве“, — церковь стала усердно усваивать им всевозможные преимущества и всячески возвышать императорскую власть в глазах подданных-верующих. Из учения о простом установлении власти от Бога она сделала учение о божественном ее происхождении, о наместничестве Божьем на земле в виде царей, об обоготворении царской власти и отсюда о беспрекословном повиновении ей, как самому Богу. Сами эти мысли были не новы. Они заключались уже в языческом взгляде на императоров,

как земных богов. Сущность самодержавия, как политического учения, была языческой» (Титлинов, 1924а, 4).

Постепенно усиливающаяся со времени Константина Великого позиция обожествления царской власти, считал идеолог обновленцев, превратилась в Византии в догмат о религиозном почитании царей.

«Как только императоры признали христианство, так Церковь возвела их в звание охранителей веры, догматов, благочестия; а затем постепенно наделила преимуществами, свойственными одному священству», — в 1924 г. сообщал Титлинов (Титлинов, 1924а, 6).

В России, отмечал профессор, проповедь идеи о богоустановленности власти началась вслед за введением христианства, а первым упоминанием такой идеи «можно считать летописный рассказ, как епископы советовали Владимиру казнить разбойников на том основании, что он „поставлен от Бога на казнь злым, а добрым на помилование“» (Титлинов, 1924а, 15).

В подтверждение своего утверждения о том, что Церковь в России активно развивала идею об обожествлении княжеской власти, Титлинов ссылался на «Летописец», который «неизменно твердит при каждом удобном случае, что „царя и князя поставляет Вышний“» (Титлинов, 1924а, 16).

«Читатели Святослава Изборника, известного с XI века, поучались статьей „О поставлении властей“, — писал Титлинов, — что „князья и цари от Бога поставляются“, причем в утешение внушалось, что и „недостойных князей попускает Бог“. Предисловие к „Русской Правде“ цитирует слово Василия Великого, где, между прочим, сказано: „Послушайте... все судящие земли, яко от Бога дается вам власть и сила от Вышнего“. — Подобных примеров можно привести много: Церковь разными путями настойчиво вела свою политическую пропаганду, внушая современникам, что „власть от Бога“. Рядом с этим шла церковная проповедь о необходимости повиновения власти: практический вывод для подданных из религиозных предпосылок» (Титлинов, 1924а, 16).

Таким образом, видно, что Титлинов после октября 1917 г. активно высказывал критические взгляды по отношению к деятельности Церкви, как византийской, так и русской, — за поддержку царской власти путем придания этой власти божественного происхождения. Профессор-обновленец считал, что такой подход является языческим искажением христианства.

В советский период курс Титлинова на десакрализацию царской власти оригинальным не был. Так, в 1925 г. член Всероссийского Священного Синода, получившего легальный статус в СССР, прот. Дмитрий Адамов в брошюре «Политическое обоснование церковного обновленчества» представил свой доклад на Всероссийском съезде пленума св. синода и ответственных церковных работников Православной Обновленческой церкви 27 января — 2 февраля 1925 г. В докладе Адамов сообщал, что «дурной памяти самодержавный царизм для более надежного закрепления своих фараоновских рабовладельческих позиций в Русской земле с давних времен, приспособляясь к уровню народного развития, создавал для себя идеологический фундамент — церковное учение о том, что царизм, самодержавная государственность есть якобы божественное установление, строй, единственно угодный Господу Богу» (Адамов, 4). Этот посыл Адамова совершенно не отличался от тех, которые озвучивались Титлиновым в 1917–1925 гг.

Те же самые идеи можно найти и у советских должностных лиц. В частности, у заместителя наркома юстиции П. А. Красикова, который на заседании Петроградского губернского революционного трибунала по делу петроградского духовенства и верующих выступал 29 июня 1922 г. с обвинительной речью. Во время выступления Красиков говорил, что Русский заграничный Карловацкий церковный собор, «в котором сидели высшие иерархи, вместе с Деникиным, Врангелем, под председательством митрополита Антония (Храповицкого)», продолжает отношения с Патриархом Тихоном, диктует ему «известные изменения в иерархических вопросах».

В развитие своей идеи Красиков сообщил на суде, что Карловацкий церковный собор опубликовал послание «Заграничный русский собор чадам православной русской церкви и в изгнании находящимся», где указывалось на то, что «русские люди могут быть спасены только помазанием Божиим».

Далее заместитель наркома юстиции объяснял суду, что после того как «Церковь христианская вступила в брак с самодержавием Византии», она диктовала правящим классам именно церковно-монархический «канон», так как этот «канон» «безусловно приспособлен ко всему эксплуататорскому строю, и освящал всегда этот строй». Нарком признавал, что иногда этот «канон» мог смягчать общественные противоречия, но никоим образом не мог противоречить «устоям эксплуататорского строя». Пропаганда идей церковно-монархического союза в России была названа Красиковым подготовкой к интервенции и восстанию (Выписка, 1997–1998, 263–264).

В то же самое время ряд церковных мыслителей, которые в начале XX в. высказывали критические идеи в отношении церковно-государственного союза и сакрализации царской власти, изменили свою позицию. В каких-то случаях частично, в каких-то — кардинально.

Например, упоминавшийся ранее В. П. Свенцицкий после октябрьского захвата власти большевиками, видимо, переосмысливая происходящие события, писал, что апостолы, «благословляя власть, как святую силу в историческом процессе, — тем самым благословляли и военную силу, которая служит ее основой», потому что «если бы не было организованной законом власти, человеческое общество превратилось бы в дикую анархию» (Свенцицкий, 1919, 30).

Отметим все же, что это не мешало Свенцицкому выражать недовольство в отношении деятельности свергнутого царя Николая II (Свенцицкий, 2016а, 528–529) и самодержавия в русском варианте, твердым фундаментом, опорой которого указывалось невежество народа (Свенцицкий, 2016б, 505).

В 1919 г. уже принявший священнический сан В. П. Свенцицкий, выступая в поддержку Добровольческой армии ген. А. И. Деникина и церковно-государственного союза, писал, что «государственный меч должен черпать свою нравственную силу в церковной организации. Церковь не должна властвовать, но она и не должна быть рабой государственной власти. Церковь должна благословлять христианскую власть и акты общегосударственного значения» (Свенцицкий, 2008, 184).

«Темный народ хотят уверить, что во всем повинны старые грехи самодержавного режима. Но почему же чем дальше, тем идет все хуже» (Свенцицкий, 2008, 180), — заключал отец Валентин.

Когда из лозунгов и проектов революция стала реальностью, мыслитель не только «решительно переменял свое отношение, признав, что революционерами овладели злые духи, и кровавый произвол в стране — следствие безбожия» [Шеремет, 2019, 319], но и стал смело обличать связь обновленцев и ОГПУ.

В результате в 1922 г. «после проповеди в Крестовоздвиженском монастыре, где о. Валентин утверждал, что деятельность обновленцев направляется органами ЧК», он подвергся аресту и ссылке в Пенджикент (в Средней Азии) [Калинин, 1995, 9]. После освобождения, в конце 1920-х гг., прот. Свенцицкий продолжал называть обновленчество антицерковным делом [Мазырин, 2015, 87].

Утверждения о. Валентина о связи ОГПУ и обновленцев истине соответствовали полностью [Лобанов, 2019, 97–108], что постоянно подтверждается новыми фактами. В недавно рассекреченном отчетном докладе начальника VI отделения Секретного отдела ГПУ Е. А. Тучкова о работе за 1922 г. тот сообщал, что работа возглавляемого им отделения привела к тому, что «низшее духовенство частью откололось и при нашей поддержке свергло старую церковную власть и организовало свое временное управление, так назыв[аемое] ВЦУ, которое повело борьбу с контрреволюц[ионными] Тихоновскими архиереями». Тучков отмечал, что «наряду с этим были созданы 3 церковных обновленческих группировки, занявшие каждая свою позицию и тем самым усилившие церковное движение и углубившие раскол духовенства» (цит. по: [Мазырин 2020, 376]).

Упоминавшийся выше заместитель наркома юстиции П. А. Красиков вместе с Е. А. Тучковым работали в Комиссии по проведению отделения Церкви от государства при ЦК РКП (б)-ВКП (б) (Антирелигиозной комиссии) [Лобанов, 2014, 4; Протоколы антирелигиозной комиссии, 2014, 31–37], координирующей церковный раскол.

Существенно изменил свою позицию по отношению к монархии и прот. С. Н. Булгаков, прямо писавший в 1920-х гг., что хотя Церковь «свободна от всего относительного, и не должна себя связывать с историческими формами государства, даже если эти формы были некогда освящены самой Церковью» (Булгаков, 33), все же «монархическое государство имеет то преимущество, с христианской точки зрения, что оно единолично, как вообще всякое духовное начало» (Булгаков, 1991, 25–26).

Таким образом, можно сделать несколько выводов.

Первое. Идея десакрализации царской власти, общая для марксизма и либеральной церковной мысли начала XX в., прослеживается в трудах Б. В. Титлинова со старта его богословской деятельности в период Первой русской революции 1905–1907 гг., постепенно развивается и становится после революций 1917 г. максимально конкретной и одной из основных в арсенале Бориса Васильевича. На основании чего можно говорить о схожести позиции Титлинова и марксистов-материалистов по вопросу отношения к самодержавию — с момента начала богословской деятельности будущего профессора.

Второе. Идея десакрализации царской власти, которая в начале XX в. объединяла многих церковных мыслителей России, после ее воплощения в реальность 1917 г. и начала господства советского строя объединяющей быть перестала и преемства у многих деятелей церковного обновления 1905–1907 гг. не получила. Что можно интерпретировать как показатель иллюзорности, ошибочности построенного на десакрализации царской власти единства в кругах деятелей церковного обновления периода Первой русской революции.

Третье. Разделение деятелей церковной мысли по вопросу отношения к царской власти могло стать одной из предпосылок церковного раскола 1922 г.

Источники и литература

Источники

1. Адамов (1925) — *Адамов Д. А.* Политическое обоснование церковного обновленчества: Доклад на Всерос. съезде св. синода и ответственных церковных работников православной обновленческой церкви 27 января — 2 февраля 1925 г. Воронеж: Б. и., 1925. 21 с.
2. Булгаков (1991) — *Булгаков С. Н., свящ.* Христианская социология // Вестник русского христианского движения. 1991. № 161. С. 5–59.
3. Выписка (1997–1998) — «Выписка из стенограммы вечернего заседания Петроградского губернского революционного трибунала» по делу петроградского духовенства и верующих с обвинительной речью заместителя наркома юстиции П. А. Красикова от 29 июня 1922 г. // Архивы Кремля: Политбюро и Церковь, 1922–1925: в 2 кн. / Сост. Н. Н. Покровский, С. Г. Петров. Новосибирск: Сиб. хронограф; М.: РОССПЭН, 1997–1998. Кн. 2. С. 253–269.
4. Ленин (1963) — *Ленин В. И.* Политическая агитация и «классовая точка зрения» // *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений: в 55 т. М.: Гос. изд-во политической литературы, 1963. Т. 6. С. 264–270.
5. Назначения и перемещения (1925) — Назначения и перемещения // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1925. № 1. С. 9.
6. Открытие Всероссийского съезда (1917) — Открытие Всероссийского съезда духовенства и мирян // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 42. 6 июня. С. 2.
7. Протоколы антирелигиозной комиссии (2014) — Протоколы комиссии по проведению отделения церкви от государства при ЦК РКП (б) — ВКП (б) (Антирелигиозной комиссии). 1922–1929 гг. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. 380 с.

8. Свенцицкий (1919) — *Свенцицкий В., свящ.* Война и Церковь. Ростов-на-Дону, 1919. 36 с.
9. Свенцицкий (2008) — *Свенцицкий В. П., свящ.* Общее положение России и задачи Добровольческой армии // Русская православная церковь и Белое движение. Альманах «Белая гвардия». № 10. М.: Посев, 2008. С. 178–184.
10. Свенцицкий (2016а) — *Свенцицкий В. П.* Николай II должен быть отдан под суд // *Свенцицкий В. П.* Собрание сочинений. Т. 4: Церковь, народ и революция (1910–1917). М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2016. С. 528–529.
11. Свенцицкий (2016б) — *Свенцицкий В. П.* Не о едином хлебе // *Свенцицкий В. П.* Собрание сочинений. Т. 4: Церковь, народ и революция (1910–1917). М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2016. С. 505–507.
12. Состав Священного синода (1925) — Состав Священного Синода Российской Православной Церкви в 1925 году // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1925. № 1. С. 6.
13. Титлинов (1905) — *Титлинов Б. В.* Правительство императрицы Анны Иоанновны в его отношениях к делам православной церкви. Вильно: Русский почин, 1905. 484 с.
14. Титлинов (1917) — *Титлинов Б. В.* Вопрос о приходской реформе в царствование имп. Александра II: доклад, читанный в обществе взаимопомощи бывших питомцев Императорской Петроградской Духовной Академии 4 ноября 1916 // Христианское чтение. 1917. № 1–2. С. 35–57.
15. Титлинов (1922) — *Титлинов Б. В.* Новая церковь. Пг.; М.: Б. и., 1922. 85 с.
16. Титлинов (1924а) — *Титлинов Б. В.* Православие на службе самодержавия в русском государстве. Л.: Гос. изд-во, 1924. 210 с.
17. Титлинов (1924б) — *Титлинов Б. В.* Церковь во время революции. Пг.: Былое, 1924. 194 с.
18. Титлинов (1925) — *Титлинов Б. В.* Молодежь и революция: из истории революционного движения среди учащейся молодежи духовных и средних учебных заведений. 1860–1905 гг. Л.: Гос. изд-во, 1925. 166 с.
19. Титлинов (1926) — *Титлинов Б. В.* Смысл обновленческого движения в истории. Самара: Б. и., 1926. 6 с.
20. Энгельс (1962) — *Энгельс Ф.* Письмо К. Марксу, 18 октября 1846 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. М.: Гос. изд-во политической литературы, 1962. Т. 27. С. 53–59.

Литература

21. Беглов (2019) — *Беглов А. Л.* Кризис «государственной церковности» в фокусе приходского вопроса. 1860-е — 1917 г. // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2019. Т. 37. № 1–2. С. 58–89.
22. Воронцова (2015) — *Воронцова И. В.* «Социальное христианство» С. Н. Булгакова, Христианского братства борьбы и Н. Н. Неплюева (1905–1908) // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 3 (64). С. 18–30.
23. Воронцова (2016) — *Воронцова И. В.* «Церковный вестник» 1906–1907 гг. как журнал «реформационного движения» в Русской Церкви // Христианское чтение. 2019. № 5. С. 222–236.
24. Гудилина (2019) — *Гудилина Е. Н.* В поисках Пути: Христианское братство борьбы и его программа // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2019. Вып. 91. С. 74–91.
25. Калинин (1995) — *Калинин Л., диак.* Предисловие // Протоиерей Валентин Свенцицкий. Диалоги. М.: ПСТГУ, 1995. С. 5–14.
26. Карпук (2010) — *Карпук Д. А.* «Дело» профессора СПбДА Б. В. Титлинова в контексте истории русской богословской науки в конце XIX — начале XX вв. // Официальный сайт Санкт-Петербургской духовной академии, 2010. URL.: <https://spbda.ru/publications/dmitriy-karpuk-delo-professora-spbda-b-v-titlina-v-kontekste-istorii-russkoy-bogoslovskoy-nauki-v-konce-xix-nachale-xx-vv/> (дата обращения: 25.02.2022).

27. Карпук (2011) — *Карпук Д. А.* Периодические издания Санкт-Петербургской духовной академии (1821–1917): к 190-летию журнала «Христианское чтение» // Христианское чтение. 2011. № 4. С. 24–83.
28. Карпук (2015а) — *Карпук Д. А.* Церковно-историческая школа Санкт-Петербургской духовной академии (вторая половина XIX — начало XX вв.) // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2015. № 2 (4). С. 280–293.
29. Карпук (2015б) — *Карпук Д. А.* Кафедра русской церковной истории в Санкт-Петербургской духовной академии на рубеже XIX–XX вв. // Христианское чтение. 2015. № 5. С. 175–218.
30. Карпук (2015в) — *Карпук Д. А.* Русское монашество по кандидатским диссертациям Санкт-Петербургской Духовной академии // Филаретовский альманах. 2015. № 11. С. 138–164.
31. Карпук (2018) — *Карпук Д. А.* «Всероссийский церковно-общественный вестник» до и во время Поместного Собора: к вопросу о роли и значении официальной церковной периодики в 1917 г. // Всероссийский Собор 1917–1918 гг. и современность. Материалы научной конференции / Сост. архим. Симеон (Томачинский). Курск: Курская духовная семинария, 2018. С. 17–57.
32. Катин (2014) — *Катин В. И.* Дискурсивная сущность и генезис института церковно-государственных отношений в России // Вестник Кыргызско-Российского Славянского университета. 2014. Т. 14. № 9. С. 139–143.
33. Кашеваров (2020) — *Кашеваров А. Н.* Становление периодической печати обновленческого раскола // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 174–181.
34. Лобанов (2014) — *Лобанов В. В.* Предисловие // Протоколы комиссии по проведению отделения церкви от государства при ЦК РКП (б) — ВКП (б) (Антирелигиозной комиссии). 1922–1929 гг. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 3–28.
35. Лобанов (2019) — *Лобанов В. В.* «Обновленческий» раскол в Русской Православной Церкви (1922–1946). СПб.: Петроглиф, 2019. 266 с.
36. Лукьянов (2010) — *Лукьянов М. Н.* Самодержавие или самодержец: Николай II глазами российских правых // Власть. 2010. № 7. С. 159–162.
37. Мазырин (2015) — *Мазырин А., свящ.* К вопросу об «обновленческой природе сергианства» // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 2 (63). С. 84–98.
38. Мазырин (2020) — *Мазырин А., свящ., Смолякова И. Н.* «Чем меньше будет мудрых духовных мужей, тем для нас будет гораздо выгоднее». Документы секретно-оперативного управления ГПУ о работе по расколу Русской Церкви в 1922 г. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 3 (31). С. 369–378.
39. Набокина (2019) — *Набокина М. Е.* Эволюция взглядов Московской и Петербургской религиозно-философской интеллигенции на революционный процесс в России начала XX века // Московский экономический журнал. 2019. № 6. С. 323–328.
40. Шабунин (2016) — *Шабунин В. В.* Взгляды отечественных марксистов на миссионерскую деятельность Русской Православной Церкви в конце XIX — начале XX веков // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 3 (65): в 2 ч. Ч. 2. С. 204–207.
41. Шеремет (2019) — *Шеремет С. С., дяк.* Религиозно-философские и социальные взгляды протоиерея В. Свенцицкого с 1901 по 1917 гг. // В сборнике: Теология в научно-образовательном пространстве: религия, культура, просвещение. Сборник статей региональной конференции. 2019. С. 311–324.

Г. С. Боеш

Московская Патриархия в контексте внешней политики советского государства: проблемы межцерковного взаимодействия с Румынской Церковью в 1945–1948 гг.

УДК 94(47)»1945/1948»+271.2-9+271.22(498)-9
DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_382

Аннотация: Заключительный этап Второй мировой войны запустил трансформацию мирового порядка, одним из акторов которого становился Советский Союз. Простиравшееся на Восточную Европу геополитическое влияние СССР охватывало все сферы общественно-политической жизни стран народной демократии. Для достижения геополитических целей советское правительство использовало потенциал Московской Патриархии, которой отводилась роль центра мирового православия. Факторами межцерковного дискурса становились актуальные проблемы борьбы с католичеством и отношение к экуменическому движению. В период 1945–1948 гг. отношения Московской Патриархии с Румынской Православной Церковью не отличались большой активностью и носили формальный характер, обусловленный личным отношением румынского патриарха Никодима к коммунизму. Значительное влияние на тактику межцерковного сотрудничества патр. Никодима оказывало румынское правительство и лично премьер-министр П. Гроза. Крупными межцерковными событиями рассматриваемого периода стали визиты патр. Никодима в Москву и патр. Алексия I в Бухарест, а также обмены церковными делегациями.

Ключевые слова: МИД СССР, Московская Патриархия, Румынская Церковь, патриарх Никодим, патриарх Алексий I (Симанский), государственно-конфессиональные отношения, холодная война, Восточная Европа.

Об авторе: **Георгий Сергеевич Боеш**

Аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия.

E-mail: georgeboesh@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0446-1475>

Для цитирования: Боеш Г. С. Московская Патриархия в контексте внешней политики советского государства: проблемы межцерковного взаимодействия с Румынской Церковью в 1945–1948 гг. // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 382–391.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2022

Georgiy S. Boesh

**The Moscow Patriarchate in the Context of the Foreign Policy
of the Soviet State: Problems of Inter-Church
Interaction with the Romanian Church in 1945–1948**

UDK 94(47)»1945/1948»+271.2-9+271.22(498)-9

DOI 10.47132/1814-5574_2022_2_382

Abstract: The final stage of the Second World War launched the transformation of the world order, and the Soviet Union was one of the figures of this shift. The geopolitical influence of the USSR, which extended to Eastern Europe, covered all spheres of the socio-political life of the countries of people's democracy. To achieve geopolitical goals, the Soviet government used the potential of the Moscow Patriarchate, which was assigned the role of the center of world Orthodoxy. The factors of inter-church discourse were the actual problems of the struggle against Catholicism and the attitude towards the ecumenical movement. During 1945–1948 the relationship between the Moscow Patriarchate and the Romanian Orthodox Church was not very active and did not extend beyond formal dialogue, due to the personal attitude of the Romanian Patriarch Nicodemus to Communism. The Romanian government and Prime Minister Petru Groza personally had a significant influence on the tactics of inter-church cooperation of Patriarch Nicodemus. The visits of Patriarch Nicodemus to Moscow and Patriarch Alexy to Bucharest, as well as exchanges of church delegations were major inter-church events of the period under review.

Keywords: Ministry of Foreign Affairs of the USSR, Moscow Patriarchate, Romanian church, Romanian Patriarch Nicodemus, Patriarch Alexy Simansky, State-Church relations, Cold War, Eastern Europe.

About the author: **Georgiy Sergeevich Boesh**

Postgraduate student at Saints Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies.

E-mail: georgeboesh@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0446-1475>

For citation: Boesh G. S. The Moscow Patriarchate in the Context of the Foreign Policy of the Soviet State: Problems of Inter-Church Interaction with the Romanian Church in 1945–1948. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 2, pp. 382–391.

Окончание Второй мировой войны запустило процесс трансформации миропорядка и передел зон геополитического влияния держав-победителей. В новых условиях в странах Восточной Европы началось формирование политической системы, основанной на тесном взаимодействии национальных правительств с Советским Союзом и доминанте советской государственной модели. Среди направлений взаимодействия определенное место отводилось сотрудничеству в церковной сфере, в т. ч. и по линии национальных Церквей и отвечающих за религиозную политику государственных ведомств.

За период 1945–1948 гг. Русская Православная Церковь стала влиятельным актором международной политической жизни, действовавшим в соответствии с геополитическими интересами советского руководства. При этом церковная иерархия использовала возможности международной деятельности для восстановления разрушенных связей с Православными Церквями.

В отечественной историографии «церковный фактор» советской внешней политики и международные коммуникации Московской Патриархии давно пользуются особым вниманием исследователей. Наиболее значимые работы, затрагивающие межцерковное взаимодействие Московской Патриархии с Церквями славянских стран, принадлежат Т. В. Волокитиной. Взаимодействие с Румынской Церковью она рассматривает в контексте советской внешней политики на Балканах, используя широкий круг ценных источников из российских и румынских архивов. При ее участии в научный оборот были введены сотни архивных документов, освещающих «церковное» направление советской дипломатии [Волокитина, 2003, 99–125; Волокитина, 2008а, 162–179; Волокитина, 2008б, 2012, 68–84]; (Власть и церковь, 2009). Другие исследователи, как правило, ограничивались отдельными эпизодами международной работы Московской Патриархии и Румынской Церкви [Каиль, 2017, 19–40; Содоль, 2018, 258–272; Шкаровский, 2011, 173–222; Шереш, 2014, 487–530]. Несмотря на имеющиеся исследования, комплексного анализа проблема межцерковного взаимодействия Русской и Румынской Церквей в контексте советской внешней политики послевоенного периода до сих пор не получила. Таким образом, давно назрела необходимость всестороннего изучения обозначенной научной проблемы, в первую очередь – на основе не опубликованных до сего дня источников.

Первые официальные письменные обращения Русской Церкви к верующим Румынии были сделаны во время Великой Отечественной войны, когда при освобождении восточно-европейских государств от фашистской оккупации Московская Патриархия в лице митр. Алексия (Симанского) выступила с официальным обращением к «духовенству и верующим румынского народа» (Власть и церковь, 2009, т. 1, 46–48).

Расширение зоны геополитического влияния Советского Союза, по замыслам сталинского руководства, должно было достигаться в том числе через укрепление статуса Русской Церкви на международной арене. Составленный весной 1945 г. в Совете по делам Русской Православной Церкви план расширения влияния Московской Патриархии за границей в качестве основного направления этой деятельности включал русские зарубежные приходы и сближение с Православными Церквями по всему миру. В соответствии с документом, для активизации межцерковного взаимодействия предполагалось направить официальные церковные делегации в ближайшие Поместные Церкви в Восточной Европе (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 29. Л. 101).

В январе 1945 г. румынский патриарх Никодим (Мунтяну) передал советскому представителю С. А. Дангулову благодарность к Красной армии за освобождение страны и желание принять участие в торжествах по случаю избрания Патриарха Московского и всея Руси. Не стоит переоценивать эту инициативу, обусловленную не только дипломатической «необходимостью» контактов с Церковью страны-освободительницы, но и попытками социалистического Союза демократического духовенства раньше престарелого патриарха сблизиться с Московской Патриархией и советскими органами власти. Об отсутствии у патр. Никодима особых симпатий к Русской Церкви красноречиво свидетельствуют агентурные сообщения

из его ближайшего окружения, согласно которым он считал ее «советской» и все-речь опасался возможного подчинения Москвой Румынской Патриархии [Волокитина, 2008б, 202].

Митрополит Алексей одобрил предложение Румынской Патриархии, и 31 января 1945 г. делегация румынского духовенства в составе епископа Арджеешского Иосифа, председателя Союза духовенства прот. К. Бурдучи и нескольких священников прибыла на Всероссийский Поместный Собор (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 70. Л. 4). Не случайно патр. Никодим отправил вместо себя еп. Иосифа, известного доброжелательным отношением к Советскому Союзу. Как позднее отмечал заместитель председателя Союзной контрольной комиссии (СКК) И. Сусайков, в Румынии только в епархии еп. Иосифа в церковных журналах выходили статьи о связях Русской и Румынской Церквей, против расизма и фашистов, в то время как остальные периодические издания подчинялись «реакционным и фашистским священникам» (АВП РФ. Ф. 125. Оп. 14. Пор. 71. П. 132. Л. 13).

После возвращения на родину прот. К. Бурдуча описал свои впечатления от поездки в Москву в восторженном интервью: «Священники Советского Союза глубоко проникнуты сознанием своей миссии. Церковь, духовенство принадлежат народу. Это не аристократическая церковь. Она во всем разделяет жизнь советского народа. Лучшим доказательством этого является то, что церковь помогает государству в военных усилиях огромными денежными приношениями...» (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 70. Л. 10). Причиной хвалебного отзыва, как справедливо замечает современный исследователь, стало желание укрепить собственное положение в глазах советских представителей в Румынии [Волокитина, 2003, 118].

Несмотря на планируемый визит делегации Московской Патриархии, в апреле 1945 г. в Бухаресте случайно оказался епископ Кировоградский Сергей (Ларин), вынужденный сделать остановку по пути в Белград из-за нелетной погоды. В отчетном докладе об общении с патриархом он высказывал свое сомнение в искренности его слов и намерений об отношении к Русской Церкви (Власть и церковь, 2009, т. 1, 156). Подробности и итоги встречи достаточно подробно описаны в современной литературе [Шкаровский, 2011, 197–198].

Подготовка к встрече глав Русской и Румынской Церквей, ожидавшейся в первой половине 1945 г., обнажала имевшиеся претензии к деятельности патр. Никодима в Приднестровье в годы войны. В качестве дипломатического жеста учтивости и с намерениями разрешить проблемные вопросы отношений между Церквями патр. Алексей в мае 1945 г. отправил в Бухарест епископа Кишиневского Иеронима (Захарова), прот. А. Смирнова и свящ. М. Зернова, находившихся там с 12 по 22 мая.

Делегация привезла с собой послание Московского Патриарха, в котором дипломатично излагались претензии к патр. Никодиму. Поздравляя румынского предстоятеля с Пасхой, патр. Алексей напоминал, что Русская Церковь сохраняла евхаристическое общение и межцерковные отношения с Румынией даже тогда, «когда в годы внешнего разделения Румынская Церковь, уклонившись от истинных устоев Православия, допустила в отношении Русской Церкви поступки, не оправдываемые церковными канонами», и вторглась на территорию Бессарабии и Одесской области. Патриарх Алексей настоятельно «предлагал» установить единство в пасхалии с остальными Православными Церквями, вернуть старый стиль богослужений и сохранить употребление церковнославянского языка на территории Бессарабии и возместить уничтоженные церковнославянские богослужебные книги и церковную утварь. Отдельно он советовал выступить с инициативой перед румынским правительством об освобождении всех заключенных русских священнослужителей, репрессированных за подчинение Московской Патриархии и непризнание румынских реформ (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 70. Л. 25–26).

14 мая 1945 г. делегацию приняли патр. Никодим и министр К. Бурдуча; в ходе общения, как сообщал в докладе еп. Иероним, «обе стороны пришли к обоюдному соглашению» по вопросам богослужебного календаря, вывезенных из Молдавии

церковных ценностей и молдавском и украинском духовенстве (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 70. Л. 47). Однако никаких конкретных мероприятий на встрече не обсуждалось, а все обещания патр. Никодима явились лишь дипломатическими любезностями, носящими формально-декларативный характер. В то же время министр культов заверил русскую делегацию, что правительство готово действовать для укрепления сотрудничества между обеими Церквями и предпримет меры к возвращению приднестровского духовенства на свои приходы, покинутые в годы войны (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 70. Л. 114). Патриарх Никодим уклонялся от прямых ответов на предложения делегации, и по итогам встречи «вопросы о единении» «не получили должного разрешения» (Власть и церковь, 2009, т. 1, 423).

Итоги пребывания русской делегации в Бухаресте не принесли ожидаемых результатов, хотя еп. Иероним пытался сформировать в своем докладе «радушную картину» [Шкаровский, 2011, 200]. Его отчет содержал хронологическое описание протокольных мероприятий и богослужений и лишь незначительно фиксировал отношение Румынской Патриархии к решению проблем. Вполне возможно, что за пересказом хроники пребывания глава делегации стремился скрыть отсутствие результатов переговоров.

Все же патр. Никодим составил официальное письмо в ответ на послание главы Русской Церкви. Примечательно, что, несмотря на прекрасное владение первосвященником Румынской Церкви русским языком, послание было написано на французском. В этом письме патр. Никодим уклонился от прямого согласия с обвинениями в адрес Румынской Патриархии и мягко отказывался от реформы богослужебного календаря. На требования оказать содействие освобождению заключенного русского и приднестровского духовенства он недоуменно сообщал об отсутствии таких священнослужителей, но все же, для «прекращения всякого покушения на свободу совести», пообещал обратиться к властям (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 70. Л. 46).

Несмотря на половинчатые итоги поездки делегации, официальный ответный визит патр. Никодима по-прежнему планировался. Коммуникация между двумя Церквями осуществлялась по дипломатическим государственным каналам, с помощью которых доставлялась корреспонденция и происходило уточнение необходимых сторонам сведений. Так, в марте 1946 г. замминистра иностранных дел СССР В. Деканозов передал пожелание патр. Никодима посетить Москву в мае. В письме от 27 марта 1946 г. Г. Г. Карпов уведомил МИД, что поездку одобрил В. Молотов, а патр. Алексей ожидал прибытия румынской делегации 3–4 мая (АВП РФ. Ф. 125. Оп. 14. Пор. 71. П. 132. Л. 5, 6).

Под предлогом болезни патр. Никодима визит был отложен, хотя заместитель председателя Совета по делам Русской Православной Церкви С. К. Бельшев считал истинной причиной отказа от поездки влияние англичан, не желавших восстановления отношений Румынской Церкви с Московской Патриархией (Власть и церковь, 2009, т. 1, 423). Несколько иную картину событий представляло советское внешнеполитическое ведомство. Подробности подлинных настроений в Румынской Патриархии известны из пространного сообщения заведующего отделом балканских стран МИД СССР А. Власова. По информации советского посольства, большое влияние на патр. Никодима оказывал его секретарь профессор Штефанеску, считавший излишним в период выборов в румынский парламент демонстрировать дружбу с советской стороной. Очевидно, он не симпатизировал Советскому Союзу и стремился не допустить укрепления политических позиций коммунистических сил (блок демократических партий) в свете сотрудничества Румынской Церкви с Московской Патриархией (АВП РФ. Ф. 125. Оп. 14. Пор. 71. П. 132. Л. 23). Причиной возросшего влияния Штефанеску стало отстранение от патриарха попавшего в опалу председателя Союза демократического духовенства и министра культов свящ. К. Бурдучи, представлявшего круги «прогрессивного духовенства».

Решающее влияние на лавирующего патриарха оказала позиция премьер-министра П. Грозы. После неоднократных бесед с генеральным секретарем министерства культов прот. И. Ваской и министром информации П. КонстантINESКУ-Яш

патр. Никодим согласился ехать в Москву и сообщил советскому посольству о своем желании, при этом уточнив, что в силу преклонного возраста он отказывается совершать богослужения в московских храмах. Вместе с тем патр. Алексию он отправил письмо с извинениями за отложенный визит и с выражением готовности к встрече (АВП РФ. Ф. 125. Оп. 14. Пор. 71. П. 132. Л. 7, 22, 24).

Накануне поездки, 16 октября 1946 г., в связи с празднованием дня румыно-советской дружбы в печати вышло обращение патриарха к духовенству и народу, в котором он говорил о тесных связях между двумя народами, призывал к их укреплению «на благо процветания и безопасности» и высказывал пожелание, чтобы весь румынский народ был вовлечен в празднование этого события. В храмах румынской столицы в этот день совершались торжественные богослужения «в честь дружбы с Советским Союзом» (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 70. Л. 131, 133). При изучении событий вокруг первого визита румынского патриарха в Советский Союз отечественные исследователи зачастую оставляют без внимания этот тактический маневр патр. Никодима, имеющий, безусловно, политическое значение.

Наконец, 22 октября 1946 г. румынская делегация в составе патр. Никодима, епископа Орадиевского Николая (Поповича), викарного епископа Васлуйского Юстиниана (Марина), секретаря министерства культов прот. И. Васка, прот. М. Мадана и еще двух человек выехала в Москву (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 70. Л. 132). Панический страх патр. Никодима перед посещением Советского Союза не замедлил себя проявить. Так, отправившись из Бухареста в Яссы, делегация не успела на уходящий в Москву поезд. Как описывал события еп. Юстиниан, из опасений, что патриарх передумает ехать, было решено не дожидаться другого поезда и переправить делегацию через границу на советскую территорию, в г. Унгены. Когда проснувшемуся патриарху сообщили о пересечении границы, то он потребовал от еп. Юстиниана гарантий своей безопасности и что от него не будут требовать никаких подписей. Во время дальнейшего пути при маневрах поезда случилось так, что от толчка вагона многие упали. Патриарх разозлился и говорил, что на него пытались совершить покушение. Начальник станции Жмеринка был вынужден зайти к нему и извиниться, объяснив толчок отсутствием опыта у молодого машиниста (АВП РФ. Ф. 125. Оп. 35. Пор. 40. П. 129. Л. 67).

27 октября делегация прибыла в Москву. На вокзале патр. Никодима встретили митрополит Крутицкий Николай (Ярушевич), еп. Кишиневский Иероним, протопресв. Н. Колчицкий и румынский посол И. Иордан. Отсутствие среди встречающих патр. Алексия, которого патр. Никодим ожидал увидеть и отправиться вместе с ним в Патриархию, стало новой причиной его недовольства. В тот же день он встретился с патр. Алексием и сообщил о своем отказе совершать богослужения в кафедральном соборе, а вся беседа «проходила несколько натянуто». Епископ Юстиниан пытался воздействовать на патриарха, уговаривая его согласиться служить. Как следует из записи консула СССР в Яссах С. И. Степанова, «Видя, что уговорить Никодима не удастся, Юстиниан решил воздействовать на психологию: он заявил, что мы сюда приехали не ругаться, а с целью укрепления связей с Русской Православной Церковью, но если Никодим этого не хочет, то пусть сам и решает» (АВП РФ. Ф. 125. Оп. 35. Пор. 40. П. 129. Л. 68).

После богослужений в здании Патриархии состоялись официальные переговоры, в ходе которых стороны договорились отказаться от участия в экуменическом движении, совместно бороться с католичеством, причем прот. И. Васка говорил о необходимости правительственного решения о разрыве конкордата с Ватиканом. Патриарх Никодим согласился на открытие в Бухаресте русского подворья при условии предоставления московского храма для румынского представительства, также обсуждался взаимный студенческий обмен и ответный визит патр. Алексия в Румынию весной или летом 1947 г. (АВП РФ. Ф. 125. Оп. 14. Пор. 71. П. 132. Л. 19).

Во время пребывания румынской делегации в СССР в конфиденциальной беседе с сотрудником Совета по делам Русской Православной Церкви Блинновым еп. Николай

охарактеризовал патриарха как представителя «реакционных» кругов Румынской Церкви, а его официальные заявления как не соответствующие истинному мнению. По словам еп. Николая, патриарх настаивал на ограничении продолжительности визита, несмотря на возражения как сопровождавших его лиц, так и румынского посла (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 81. Л. 134).

Результаты переговоров лишь в некоторой степени разрешили накопившиеся вопросы и противоречия между Церквями. Справедливо утверждение, что итог визита патр. Никодима оказался «неоднозначным» потому, что значительный круг вопросов во время переговоров не поднимался [Шкаровский, 2011, 204].

В качестве жеста дружелюбия, который должен был компенсировать неудовольствие Московского Патриархата результатами переговоров, в декабре 1946 г. патр. Никодим предложил наградить патр. Алексия и председателя Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпова орденом «Звезда Румынии». Через советского посла С. И. Кавтарадзе было запрошено об отношении советской стороны к подобному акту. 23 декабря Политбюро ЦК ВКП(б) разрешило патр. Алексию и Г. Г. Карпову принять ордена (АВП РФ. Ф. 125. Оп. 14. Пор. 71. П. 132. Л. 36, 37). Как сообщал С. И. Кавтарадзе, председатель румынского правительства П. Гроза «придает этому награждению большое значение в деле укрепления румыно-советской дружбы» (АВП РФ. Ф. 125. Оп. 29. Пор. 31. П. 30. Л. 1). О доброжелательном отношении премьер-министра к Русской Церкви видно из его письма к Патриарху Московскому от 10 января 1947 г., в котором он благодарил за оказанный в Москве предстоятелю Румынской Церкви прием, заложивший «новый камень в фундаменте традиционной вековой связи между Церквями и нашими народами» (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 29. Л. 152). Также его влиянию румынские историки относят и приглашение патр. Алексия с ответным визитом в Румынию [Leustean, 2005, 452].

В марте 1947 г. Совет по делам Русской Православной Церкви через дипломатические каналы предпринял попытку напомнить патр. Никодиму о приглашении Московского патриарха в Бухарест и уточнил ожидаемые сроки поездки. После беседы с советским послом в Румынии С. И. Кавтарадзе патриарх предложил организовать визит в мае (АВП РФ. Ф. 125. Оп. 35. Пор. 40. П. 129. Л. 13, 20).

Процесс подготовки визита патр. Алексия в Румынию является характерным примером уровня отношений между Церквями. Так, в апреле 1947 г. к патр. Никодиму прибыл первый секретарь советского посольства С. А. Дангулов, передавший ему приглашение на Всеправославный Собор в Москве. От прямого ответа патр. Никодим отказался, заметив, что у него есть время для решения этого вопроса. «Чувствовалось, что содержание письма патриарха Алексея насторожило и даже встревожило Никодима, однако он предпочел больше не высказываться по этому вопросу и поспешно спрятал пакет в письменный стол», — сообщал Дангулов (АВП РФ. Ф. 125. Оп. 35. Пор. 40. П. 129. Л. 23). Далее советский дипломат интересовался ходом подготовки визита русского патриарха в Румынию. Обсуждались вопросы количества членов делегации, ее размещения и маршрута передвижений. В частности, количество участников делегации патриарх хотел ограничить небольшим числом, указывая на то, что он приезжал в Москву в окружении только семи человек.

К предложениям патр. Никодима советский дипломат отнесся «подчеркнуто холодно» и дал понять, что собирается завершить беседу. Патриарх Никодим изменил характер разговора и заговорил о своей любви к Патриарху Московскому, прибытие которого является осуществлением его давнего и сильного желания, озвученного во время поездки в СССР. «Когда меня упрашивали там приехать еще раз в Москву, я им говорил, что мой второй приезд в Москву зависит от первого приезда патриарха Алексея в Бухарест», — продолжал патр. Никодим (АВП РФ. Ф. 125. Оп. 35. Пор. 40. П. 129. Л. 25).

«В патриаршем дворце, — отчитывался Дангулов, — серьезно раздумывают над тем, какие меры следует принять для того, чтобы сам факт приезда патриарха Алексея в Румынию сделать по возможности малозаметным, умалив значение этого

события и ограничив его резонанс. Из намеков патриарха слишком очевидно следовало, что в патриаршем дворце желают, чтобы патриарх Алексей прибыл в Румынию в сопровождении небольшой делегации, чтобы он остановился в гостинице, которая слывет в Бухаресте „постоялым двором для иностранцев“ и... чтобы сам отъезд патриарха из Румынии был организован не из Бухареста, что придало бы этому событию соответствующее звучание, а из Ясс». По мнению дипломата, профессор Штефанеску оказывал на патриарха серьезное влияние с целью «умалить значение» поездки патриарха Московского, а его работа в Патриархии продолжает приносить вред советским интересам (АВП РФ. Ф. 125. Оп. 35. Пор. 40. П. 129. Л. 24, 25).

К приеду патр. Алексия советское посольство спешило завершить передачу Московской Патриархии бывшего Никольского храма в Бухаресте, договоренность о котором была достигнута патриархами на встрече в октябре 1946 г. Московская Патриархия в этом вопросе принимала минимальное участие, и основная ответственность лежала на посольстве и Совете по делам Русской Православной Церкви. 22 мая 1947 г. Румынская Патриархия официально передала Никольский храм советской стороне (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1101. Л. 30).

29 мая 1947 г. начался ответный визит патр. Алексия в Румынию, прибывшего в сопровождении митрополита Ленинградского Григория (Чукова), архиепископа Дмитровского Виталия (Введенского), протоиереев С. Маркова, Г. Разумовского, Н. Колчицкого, архидиакона Г. Антоненко и священника Истомина.

Во время пребывания в Бухаресте делегация Русской Церкви встречалась с королем Михаем, премьер-министром П. Грозой и министром культов Р. Рошкулецем, присутствовала на открытии института русской культуры. Причем встречу с королем, как считал советский посол С. Кавтарадзе, патр. Никодим намеренно организовал для укрепления авторитета монарха (АВП РФ. Ф. 125. Оп. 35. Пор. 40. П. 129. Л. 26). 1 июня состоялось совещание румынского и русского духовенства по вопросам предстоящей работы Всеправославного Собора. От Московской Патриархии участвовал прот. Г. Разумовский, а от румынской – секретарь министерства культов прот. И. Васка, священники П. Винтелеску, Г. Винтелеску, Г. Черныяну, М. Мадан и А. Северин. Примечательно, что накануне прот. И. Васку обратился к патр. Никодиму за благословением на проведение совещания, но получил отказ. Несмотря на отсутствие разрешения патриарха, сотрудники Румынской Патриархии согласились с предложением прот. И. Васки и собрались в назначенный день. Участники совещания отмечали своевременность созыва Всеправославного Собора и признали необходимым обсуждение вопросов об отношении к экуменическому движению, деятельности Ватикана, о новом и старом стиле и др. Как сообщил прот. Г. Разумовский, о результатах совещания прот. И. Васка доложил премьер-министру, «результатом чего явилась речь т. Петру Гроза от 2 июня на приеме в Патриархии» о необходимости участия Румынской Церкви в Соборе (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 133. Л. 49, 50).

В беседах с советским генконсулом в Констанце Н. Федоровым руководящие сотрудники румынского министерства культов делились приятным впечатлением от общения с патриархом, которого называли высокообразованным и симпатичным человеком (АВП РФ. Ф. 125. Оп. 35. Пор. 40. П. 129. Л. 50). Румынские газеты широко освещали ход пребывания делегации Русской Церкви и много писали о вековых связях между Церквами (Власть и церковь, 2009, 528, 545, 546). Во время визита патр. Алексей передал на восстановление русского храма в Бухаресте 100 млн румынских леев, и уже через месяц после его отъезда начались восстановительные работы [Содоль, 2018, 265].

Помимо столицы Патриарха Московского принимали в городах и монастырях: Куртя де Арджеше, Клуже, Сибиу, Симмерии, Сучаве, Деву, Тимишоре и Яссах, Нямецком и Сучевицком монастырях. В справке, подготовленной генконсулом Н. Федоровым по итогам поездки, фиксировались все публичные выступления патр. Алексия и патр. Никодима, хронология событий и приемов. Так, на приеме в советском посольстве патр. Никодим в своей речи много говорил об исторических примерах внесших большой вклад в развитие России выходцев из Румынии. «Из смысла этого

выступления вытекает, что румынам нечему учиться у русских, что Русская Православная Церковь не имеет достаточно оснований для того, чтобы претендовать на руководство Румынской Православной Церковью. Примерно в этом же духе Никодим высказывался и в беседах во время пребывания Алексия в Нямецком монастыре», — сообщалось в документе. По мнению советского дипломата, визит предстоятеля Русской Церкви открывал перед румынами положение Русской Церкви в Советском Союзе и пресекал распространение сведений о преследовании религии (АВП РФ. Ф. 125. Оп. 35. Пор. 40. П. 129. Л. 48, 51).

В сопровождении премьер-министра П. Грозы патр. Алексей посетил село Бачии, где совершил заупокойное богослужение на могилах его отца-священника и других родственников и пообщался с жителями. Подобное внимание Предстоятеля Русской Церкви лично к главе румынского правительства оказало на него сильное эмоциональное воздействие. При прощании во время ужина в Тимишорах премьер-министр П. Гроза благодарил патр. Алексия за визит от имени румынского народа, «проникнутого любовью к Советскому Союзу и чувством дружбы к Великому нашему Восточному Соседу», и за «эту великую честь, оказанную мне и моей семье» при посещении родного села (АВП РФ. Ф. 125. Оп. 29. Пор. 31. П. 30. Л. 4).

Значимым результатом визита стало согласие патр. Никодима на участие во Всеправославном Соборе в Москве, которое «было прямо-таки вырвано» и считалось «крупной победой» в условиях сопротивления этому «реакционного» окружения патриарха. На приеме у румынского патриарха в честь русской делегации премьер-министр П. Гроза говорил о необходимости создания единого православного фронта для борьбы с католичеством, преследующего цели разрушения мира: «Патриарх Московский и всея Руси есть вестник мира. Этот мир зависит от установления общего вселенского фронта против тех, кто развязывает войну». Выразив радость по поводу того, что Румынская Православная Церковь приглашается осенью этого года на общеправославное совещание, созываемое патр. Алексием, П. Гроза выразил уверенность, что ответ Румынии на него будет таким, какого заслуживает это приглашение. После этого патр. Никодиму ничего не оставалось, как дать свое согласие на участие Румынской Церкви в Московском совещании. Он сказал: «Мы должны считаться со всем сказанным нашим премьером Гроза. Будем уверены в успехе этого дела» (АВП РФ. Ф. 125. Оп. 35. Пор. 40. П. 129. Л. 46, 47). Таким образом, под влиянием политических сил патр. Никодим в очередной раз оказался вынужден взаимодействовать с Московской Патриархией.

В отечественной историографии результаты визита рассматриваются как начало нормализации отношений между Русской и Румынской Церквями, хотя и несколько формального со стороны последней. В качестве положительного примера «потепления» указывается возвращение русского Никольского храма в Бухаресте [Шкаровский, 2011, 206]. Однако с вышеназванным тезисом сложно согласиться ввиду отсутствия положительных примеров нормализации межцерковных отношений, а передача Никольского храма Московской Патриархии происходила при непосредственном участии советских и румынских дипломатических ведомств без прямого участия священноначалия Румынской Церкви. В то же время следует обратить внимание не только на активное сотрудничество государственных ведомств — Совета по делам Русской Православной Церкви и Министерства культов Румынии, — но и доброжелательное отношение румынского премьер-министра П. Грозы лично к патр. Алексею, которое играло не последнюю роль в развитии межцерковного сотрудничества Румынской и Русской Церквей особенно после визита Патриарха Московского 1947 г. Румынское правительство, оказывавшее большое влияние на патр. Никодима, понуждало его к активному взаимодействию с Московской Патриархией.

Принципиальные изменения в отношениях между Церквями наступили после смерти патр. Никодима в феврале 1948 г., когда временные права на управление Румынской Церковью перешли к митрополиту Молдавскому Юстиниану. Известный своей симпатией к коммунистическому крылу румынского правительства и имевший

давние связи с Советским Союзом, митр. Юстиниан положил начало новой эпохе межцерковных связей Румынской и Московской Патриархии, в которой не было места прежнему формализму и недосказанности. Трансформация внешней политики советского государства на церковном направлении, наступившая после Совещания глав и представителей Православных Церквей в 1948 г., направила межцерковное сотрудничество в области международной борьбы за мир и противодействия Ватикану и Константинополю.

Источники и литература

Источники

1. АВП РФ — Архив внешней политики Российской Федерации. Ф. 125. Оп. 14. Пор. 71. П. 132; Оп. 29. Пор. 31. П. 30; Оп. 35. Пор. 40. П. 129.
2. Власть и церковь (2009) — Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953: документы российских архивов: в 2 т. / Отв. ред. Т. В. Волокитина. М., 2009.
3. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 29, 70, 81, 133, 1101.

Литература

4. Волокитина (2003) — *Волокитина Т. В.* Москва и православные автокефалии Болгарии, Румынии и Югославии (К проблеме восприятия советской модели государственно-церковных отношений в 40-е гг. XX в.) // *Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958 гг. (Дискуссионные аспекты)*. М., 2003. С. 99–125.
5. Волокитина (2008а) — *Волокитина Т. В.* Восприятие советской модели государственно-церковных отношений в восточноевропейских странах православной традиции после Второй мировой войны // *Славянский альманах*. 2007. М., 2008. С. 162–179.
6. Волокитина (2008б) — *Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф.* Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века: Очерки истории. М., 2008.
7. Волокитина (2012) — *Волокитина Т. В.* Государство и православные автокефальные церкви в Восточной Европе в период формирования советского блока: замыслы и реальность // *Церковь и общество в истории стран Центрально-Восточной Европы*. М., 2012. С. 68–84.
8. Каиль (2017) — *Каиль М.* «Православный фактор» в советской дипломатии: международные коммуникации Московского патриархата середины 1940-х гг. // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2017. № 1. С. 19–40.
9. Содоль (2018) — *Содоль В. А.* Взаимоотношения Московского и Бухарестского Патриархатов во второй половине 1940-х гг. и возобновление деятельности подворья РПЦ в Бухаресте // *Русин*. 2018. № 52. С. 258–272.
10. Шкаровский (2011) — *Шкаровский М. В.* Православная Церковь Румынии в 1918–1950-х годах // *Вестник церковной истории*. 2011. № 3–4. С. 173–222.
11. Шереш (2014) — *Шереш А.* «Без должного такта к религии и верующим». Российские документы, касающиеся вопроса пребывания румынского министра культов Петре КонстантINESКУ-ЯША в СССР в 1955 г. // *Государство и церковь в СССР и странах Восточной Европы в период политических кризисов второй половины XX века* / Отв. ред. Г. П. Мурашко, А. И. Филимонова. М.; СПб., 2014. С. 487–530.
12. Leustean (2005) — *Leustean L. N.* Ethno-symbolic nationalism, Orthodoxy and the installation of communism in Romania: 23 August 1944 to 30 December 1947 // *Nationalities Papers*. 2005. Vol. 33. № 4. p. 439–458.

Учредитель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 2, 2022

Научный журнал

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

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (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:

07.00.02 – Отечественная история (исторические науки),

09.00.03 – История философии (философские науки),

26.00.01 – Теология (теология)

Журнал индексируется в базе данных European Reference Index
for the Humanities and the Social Sciences (ERIH PLUS)

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ),
договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС P22-206-0112

Журнал выходит четыре раза в год

Адрес редакции и издательства:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбДА
Тел.: +7 (991) 040-45-88.

Эл. почта: christian-reading@spbda.ru

Главный редактор: епископ Петергофский Силуан
(Никитин Сергей Сергеевич)

Заместитель главного редактора:
протоиерей Константин Александрович Костромин

Корректор: О. Б. Рыбакова

Верстка: Н. Н. Пимшина

Дизайн обложки: Константин Пешков

Подписано в печать: 12.04.2022. Дата выхода в свет: 29.04.2022.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем журнала: 33,4 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.
Заказ № 41. Тираж 250 экз.